



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
38 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1978

leto 38

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35

E P H E M E R I D E S T H E O L O G I C A E Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia.
Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Jože Krašovec

Aktualizacija svetega pisma

»Prvenstvena eksegetova naloga je, da božjemu ljudstvu predstavi sporočilo razodetja, da razloži pomen božje Besede same na sebi in v odnosu do sodobnega človeka, da omogoči dostop do Besede, onstran ovoja semantičnih znamenj in kulturnih sestavin, ki so včasih odmaknjene od kulture in problemov našega časa«. S temi besedami je papež Pavel VI. 14. marca 1974 na plenarnem zasedanju članov papeške biblične komisije nekako v sredini svojega govora podčrtal nalogo aktualizacije svetega pisma sodobnemu človeku¹. V enem izmed naslednjih odstavkov je podal tudi stavek, ki vsaj nakaže osnovo in možnosti aktualizacije. Takole pravi: »Izraziti sporočilo pomeni predvsem zbrati vse pomene kakšnega besedila in jih usmeriti proti enoti Skrivnosti, ki je edinstvena, transcendentna, neizčrpna, in se ji zaradi tega lahko približamo pod različnimi vidiki«².

Če pričujoči papežev govor vsaj v nekaterih pogledih zveni nekoliko drugače kakor sorodni uradni cerkveni dokumenti minulih stoletij, je to izraz poglobljenega razumevanja zgodovine, s tem v zvezi pa bolj skrbnega razlikovanja med transcendentno razsežnostjo svetega pisma in med zgodovinsko pogojenimi oblikami, s katerimi se vedno ista, transcendentna razsežnost sicer odeva, a se z njimi nikoli ne poisti, se pravi, jih vedno presega in torej vedno ohranja sposobnost uteleševati v novih oblikah. Samo ta presežnost božje Besede omogoča vedno novo aktualizacijo svetega pisma. Božja Beseda je sicer utelešena v človeški besedi, a med njima vendar nikoli ne obstaja popolna vzajemnost, temveč le odnos analogije.

Tega so se najbolj zavedali biblični pisatelji, ki so v vsakokratnem novem prostoru in času iskali novih izraznih oblik ne le za nova, temveč tudi za stara, tradicionalna spoznanja. Morda vsaj premalo upoštevamo, da je sveto pismo, ki je nastajalo več kakor tisoč let, po eni strani neprestana aktualizacija obstoječih spoznanj, po drugi strani pa pričevanje o novih razodetjih.

¹ Glej AAS 56 (1974) 237.

² Ravnotam, str. 238.

Ker je torej sveto pismo samo najlepša šola aktualizacije, bomo v prvem delu razprave govorili o aktualizaciji tedaj, ko je nastajalo sveto pismo. Takó bomo v drugem delu lahko spregovorili o načelih aktualizacije znotraj Cerkve, se pravi v našem času. Oba dela skupaj pa bosta dala osnovo za kratek oris načelnih možnosti in ovir aktualizacije, ki so torej nekaj konstantnega in veljajo tako za čas, ko je nastajalo sveto pismo, kakor tudi za čas po sklepu kanona, ker možnosti in ovire izvirajo iz narave svetopisemskega sporočila o Bogu in človeku in iz narave človekovega bivanja.

I. Aktualizacija, ko je nastajalo sveto pismo

Tedaj, ko nastaja sveto pismo, se aktualizacija dogaja na podlagi dveh virov: na obstoječih in na neposrednih božjih navdihih. Nekateri svetopisemski pisatelji zelo poudarjajo, da prejemajo svoje oznanilo neposredno od Boga. Vendar mnogi znaki govorijo za to, da tudi najbolj radikalni božji pooblaščenca, preroki, že uporabljajo v svojih nastopih tudi obstoječe obrazce ali besedila, ki jih poznajo bodisi po ustnem izročilu bodisi iz pisanih virov. Razumljivo je, da to tvarino v svojem času vedno znova aktualizirajo, se pravi reinterpreterirajo, pri tem pa nujno pride do selekcije in razširitev.

V najstarejšem obdobju svoje organizirane religioznosti so bili svetopisemski pisatelji v marsičem odvisni od svojih sosedov. Od njih so prevzeli marsikatero izročilo, tudi mite, ki pa so jih z aktualizacijo in s sprejemom v izrazito zgodovinsko biblično zgradbo očistili mitološke narave. Zato v svetem pismu glede pripovedi, ki so zelo podobne nesvetopisemskim orientalskim mitološkim pripovedim in morda izvirajo iz njih, navadno ne govorimo o mitu, ampak o simboličnem načinu izražanja. O mitu lahko namreč govorimo le tam, kjer zgodovinska zavest še ni prišla prav do veljave. Svetopisemski pisatelji pa so prav z zgodovinsko vizijo o Bogu in o svetu mite demitizirali.

Aktualizacija in ob tem vedno nova reinterpetacija starih izročil traja vse do sklepa kanona. V tem procesu je vsa podlaga za tako imenovano »Redaktionsgeschichte«. To pa ima za posledico zgodovinsko pogojenost svetopisemskih besedil, množstvo literarnih vrst, tako imenovani tipični in individualni slog posameznih besedil, večjo ali manjšo navzočnost simbolike, čustveno pobarvanost večjega dela besedil, bolj ali manj viden temperament in značaj pisateljev.

Kljub tej zgodovinski pogojenosti veje iz celote svetopisemskih besedil nekaj nadzgodovinskega, kar se ne da določiti z empirijo eksegetov. Sveto pismo obeh zavez govori za neki globlji navdih. V njem je viden edinstven radikalizem glede pojmovanja Boga in človeka, zato pa tudi neprestan eksodus iz sosednih religioznih predstav. Radikalizem svetopisemskih besedil ne pride namreč do veljave predvsem v pojmovanju božje transcendence, tem-

več še bolj v spoznanju božjega dialoga s človekom³. Bog je sicer transcendentno bitje, a se kot stvarnik in kot odrešitelj človeku popolnoma približa. Z njim vzpostavi celo zavezo.

Izraelci so zavezo navadno razumeli kot zgodovinsko-empirično resničnost. Zato so takó poudarjali božja znamenja, ki so pričala za poseganje Boga v zgodovino v korist zaveznega ljudstva. Spričo tega so bili vedno v precepu med skrajnim poudarjanjem božje transcendence in med materializacijo Boga, ki jo najlepše označuje pojem malikovanja. To napetost so le veliki duhovi zadovoljivo reševali. Ti so izhajali iz načela, da radikalno spoznanje Boga zahteva določen skok iz konkretnosti, iz zgodovine. V odnosu do Boga namreč vsaka analogija in tipologija šepa. Zato se niso vezali na zgolj kakšno zunanjo analogijo dogodkov, znamenj, besed, ampak v analogijo vere. Bog sicer posega v zgodovino, a pri tem vendarle ostane skriti Bog, ki se mu je mogoče približati le z duhom. Njihovo načelo je prišlo posebno do veljave v njihovem vrednotenju teološkega jezika, ki je v obeh zavezah v bistvu isti.

Razmerje zunanje analogije in analogije vere, ki mora presegati vsako konkretnost, jasno govori za ambivalentnost določenih znamenj in teoloških pojmov. Šele iz celote, ki predpostavlja analogijo vere, je mogoče določiti, kakšen pomen imajo isti pojmi v posameznih obdobjih stare zaveze in potem v novi. Posamezne pojme lahko le v določenem smislu uporabljamo v obeh zavezah, pa tudi v vseh religijah, ki dopuščajo kakršnokoli stvarno podlago za to. Pojmi »zaveze«, »božjega ljudstva« in »božjega kraljestva« so središčni tako v stari kakor tudi v novi zavezi, vendar v obeh zavezah le delno označuje isti vidik.

Novozavezni pisatelji so spregovorili o Kristusu kot o novem, vse stare podobe presegajočem odrešenjskem dejstvu. Kljub temu so nastop novega božjega kraljestva presojali pod vidikom stare zaveze. S tem so položili temelje za tipološko razlago stare zaveze v odnosu do nove⁴. Novozavezni pisatelji so bili tako rekoč prisiljeni, da so v stari zavezi iskali zunanje analogije, če so hoteli uspeli v svojem oznanjevanju med Judi, ki so priznavali le staro zavezo in so poznali le starozavezne teološke pojme. Zato so iskali analogije med Jezusovim delom in med posameznimi starozaveznimi do-

³ Glej M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg 1952, str. 11; cit. po C. Tresmontant, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris 1955, str. 178: »Veličina Izraelove vloge ni v tem, da je učil o edinem pravem Bogu, o začetku in koncu vsakega bitja, temveč v tem, da je pokazal možnost nagovoriti Boga (die Anredbarkeit) kot nekaj resničnega; moči mu reči Ti, povezati se z njim iz obličja v obličje; ... to je Izrael prvi razumel, ker je živel kot ‚poklicano bitje‘ in je prejemal odgovor ... Pravi Bog je ta, na katerega se je mogoče z besedo obračati, kajti to je Bog, ki se sam obrača (k nam) z besedo«.

⁴ Prim. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, v: Bibliothèque de théologie, série I, Vol. 3, Tournai 1962; L. Alonso Schökel, *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, zlasti strani 17—56; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 51968, 339—447.

godki, čeprav so se dobro zavedali, da se za starozaveznimi analognimi znamenji in pojmi skriva navadno čisto drugačna vsebina. Kot temelj povezovanja obeh zavez je rabil poudarek, da je Jezus iz Nazareta Očetov poslanec, ki v vsem izpolnjuje Očetovo voljo. Gonilna sila staro- in novozaveznih odrešenjskih dogodkov je torej ista, in sicer zastonjska božja ljubezen ki je stvariteljska in odrešenjska. Res pa je, da je v novi zavezi manifestacija božje ljubezni dosegla svoj zadnji možni vrh. Božja ljubezen do človeka se ne bi mogla razodeti še bolj popolno kakor na križu.

Novozaveznim pisateljem je bilo mnogo do tega, da bi izpričali zgodovinsko dejstvo Jezusovega delovanja, njegovega križanja in njegovega vstajenja. S tem so pohujšali mnoge sodobnike, prihodnjim rodovom pa so postavili na pot nove probleme aktualizacije božje ljubezni. Po sklepu novozaveznega kanona bi naj človek snoval svojo vero v Boga na podlagi preteklega zgodovinskega božjega delovanja. Spričo tega se vedno znova zastavlja vprašanje, kako naj dosežemo, da bo zgodovinski Jezus, ki je kronološko vedno bolj oddaljen od nas in nam je dostopen le po zgodovinsko pogojenih pisanih virih, postal tudi *naša* najbolj osebna vrednota. Kako naj dosežemo, da naše govorjenje o Jezusu ne bo le podajanje zgodovinskih podatkov, ki človeka kar naprej puščajo hladnega in ravnodušnega?

Isto vprašanje velja tudi glede stare zaveze. Kako je sploh mogoče aktualizirati pretekle dogodke, če ne smemo pričakovati več istih ali vsaj podobnih neposrednih preroških navdihov v našem lastnem času? Na to vprašanje odgovarjajo različne metode interpretacije, in sicer metode, ki niso metode v običajnem pomenu besede.

II. Aktualizacija svetega pisma v Cerkvi

V 12. členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju 2. vat. cerkvenega zbora je govor o razlaganju svetega pisma. Takole se glasi drugi odstavek:

»Da spoznamo namen svetih pisateljev, je treba med drugim upoštevati tudi ‚literarne vrste‘. Na zelo različne načine je namreč prikazana in izražena resnica v raznovrstnih zgodovinskih sestavkih, v preroških, pesniških ali v drugih govornih vrstah. Potrebno je zato, da razlagavec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v pogojih svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile takrat v rabi . . .«

Pomembno navodilo je obseženo tudi v tretjem odstavku:

»Ker pa je treba sveto pismo brati in razlagati v istem Duhu, kakor je napisano, ne smemo nič manj vestno upoštevati vsebine in enotnosti

celotnega svetega pisma in se ozirati na živo izročilo vse Cerkve, ter na analogijo vere, če hočemo pravilno razbrati smisel svetega besedila. Dolžnost razlagavcev pa je, da se po teh pravilih trudijo za to, da bi smisel svetega pisma popolneje spoznali in pojasnili ter bi sodba Cerkve dozorela takorekoč iz opravljenega študija. Vse to namreč, kar zadeva razlago svetega pisma, je končno podrejeno sodbi Cerkve, ki ima od Boga naročilo in službo, da čuva in razlaga božjo besedo«.

Navodilo o resnem upoštevanju literarnih vrst⁵ in zgodovinskih okoliščin, v katerih so svetopisemska besedila nastala, temelji na osnovnem hermenevtičnem načelu, ki ga pozna že Aristotel in ga za njim poudarjajo vse do danes tudi vsi drugi upoštevanja vredni teoretiki in praktiki interpretacije. Aristotel zahteva za razlago vsakega literarnega dela formalno analizo glede na zgradbo in slog dela⁵. Toda različni razlogi zastavljajo vprašanje, ali je mogoče zgolj po filološko-strukturalni metodi spoznati vsebino zgodovinsko pogojenih dokumentov. Prvi veliki sodobni hermenevtik, F. Schleiermacher, na to pomembno vprašanje odgovarja tako, da ugotavlja nezadostnost zgolj formalne analize literarnega dela. Zato razen o »zunanji obliki« govori še o »notranji obliki«, ki izraža življenjski moment avtorja dokumenta⁶. V bistvu vsi novejši hermenevtiki za Schleiermacherjem govorijo v istem smislu.

V avtorjevem življenjskem deležu obstaja podlaga za interpretacijo njegovega dela v smislu dialoga. Razlagavec se ne sme lotiti zgodovinskega dokumenta le kot formalni analitik, temveč predvsem kot življenjski sogovornik. Vsaka prava interpretacija je notranji dialog med avtorjem in med razlagavcem. W. Dilthey vidi temelje za notranji dialog v »sorodnosti« (Verwandschaft) med avtorjem in med razlagavcem. Oba imata isto naravo in približno iste spoznavne sposobnosti. Oba živita v istem svetu. Oba se ukvarjata z istimi vprašanji, problemi, boji, z veseljem in žalostjo. Vse to dopušča življenjski odnos razlagavca do vsega, kar je v posredni ali neposredni obliki položeno v nek zgodovinski dokument⁷.

Življenjski odnos do dokumenta lahko razlagavca obvaruje pred nekoristnim historizmom, ki ne more posredovati življenjskega odnosa tistim, ki jim dokument razlaga. Zahteva po življenjskem odnosu pa govori še za to, da razlagavec ne obravnava dokumenta čisto nevtralnno, ampak ga pri tem spremlja celoten lastni svet: razum in čustvo, stopnja izobrazbe in življenjske razmere. Tako v dokument hočeš nočeš projicira svoj lastni svet. Interpretacija je torej obojestranska. V tem je skrivnost tako imenovanega »hermenevtičnega kroga«, ki ga tako zelo poudarjajo klasiki hermenevtike, kot so

⁵ Glej R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, v: *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1968, str. 213.

⁶ Glej R. Bultmann, n. d., str. 214.

⁷ Glej R. Bultmann, n. d., 213—219.

F. Schleiermacher, M. Heidegger⁸, R. Bultmann in G. Gadamer: razlagavec pri razlaganju kakšnega dokumenta ni le sprejemalec, ampak tudi sporočevalec, kakor tudi avtor dokumenta pri tem ni le sporočevalec, ampak tudi sprejemalec. G. Gadamer, Heideggerjev učenec in klasik sodobne filozofske hermenevtike, to dialogično dogajanje med avtorjem in med razlagavcem označuje z izrazom »Horizontenverschmelzung — spoj horizontov«. Spoj avtorjevega in razlagavčevega horizonta je po njegovem mnenju osnovni pogoj za razumevanje katerega koli dela na katerem koli področju, kot so umetnost, glasba, literatura, zgodovina. Brez tega spoja, ki je v bistvu eksistencialno dogajanje, ni razumevanja, se pravi ni notranjega srečanja med avtorjem in med razlagavcem⁹.

Govorjenje o »spoju horizontov« lahko seveda kaj hitro postane problematično. Pri razlaganju dokumenta avtor ni zgolj sporočevalec, ampak tudi sprejemalec iz razlagavčevega horizonta in obratno, zato lahko kaj hitro nastane neljubo vprašanje, kdo bo v dialogu interpretacije prevladal. Ali je pri tem dovolj zajamčena objektivnost dokumentov, ali pa morajo dokumenti podleči subjektivnosti razlagavcev? Diametralno nasprotni pogledi, do katerih pogosto prihajajo različni razlagavci ob istih dokumentih, govorijo za pomembnost tega vprašanja. Obilica zgodovinskih dokumentov ne more nobenega prisiliti, da bi v njih videl prav to ali ono. Zato so ti dokumenti lahko izpostavljeni celo samovoljni razlagavcev-zgodovinarjev.

V odnosu do svetega pisma lahko postane to dejstvo dramatično. Znano je, kako mnogi sveto pismo razlagajo za običajno mitologijo ali za narodno zgodovino izraelskega naroda, medtem ko drugi vidijo v njem nekaj nadnaravnega in ga sprejemajo kot sveto knjigo. Na podlagi novozaveznih besedil eni priznavajo kvečjemu Kristusa kot človeka, druge ta besedila navajajo k češčenju druge božje osebe. To dejstvo nekatere vernike vodi do sklepa, da neverniki nočejo videti dovolj razvidnih razlogov za priznavanje nadnaravnosti, drugi pa z večjo mero kritičnosti in z bolj poglobljenim razumevanjem odnosa med pojmom »razumeti« in »verovati« ugotavljajo, da zgodovinski dokumenti ne morejo biti tako zelo enoumni, da ne bi bilo mogoče odkriti vrzeli in s tem razlogov nasprotnega uvida. Zato se toliko bolj zavedajo, kako glede svtopisemskih dokumentov še prav posebej velja, da jih lahko razume le tisti, ki ima za to posebne pogoje. Ne zadostuje torej, da ima kritičnega zgodovinskega duha. Ni dovolj, da je sposoben vzpostaviti običajni notranji dialog z avtorjem. Imeti sposobnost za dialog s transcen-

⁸ Glej M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 11967, par. 32, 33 in 34, str. 148—167, kjer obravnava vprašanje razumevanja in razlaganja. Značilna je npr. njegova trditev: »Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitdasein ist wasenhaft schon offenbar in der Mitbfindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede ‚austrücklich‘ geteilt, das heisst es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes« (str. 162).

⁹ Glej G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 21965, str. 289 sl., 3546 sl.

dentnim avtorjem, ki ne more biti adekvatno izražen s človeškimi izraznimi sredstvi. Dialog med Bogom in med človekom, ki je ustvarjen po božji podobi in ima torej določeno sorodnost z njim, poteka na višji ravni, v duhu, ki presega črko. Problem uvida glede nadnaravnega avtorja v svetem pismu pa je v tem, da ta govori s človeškimi izraznimi sredstvi in čuti s človeškim srcem.

Spoznanje, da do polnega spoja svetopisemskega horizonta in horizonta vernikov pride šele ob globljem religioznem odnosu, postavlja še nov problem. Izkustvo priča, da so verniki in teologi skozi zgodovino prihajali do zelo različnih, večkrat do nasprotnih spojev horizontov: čim bolj so poudarjali svojo subjektivnost, se pravi prepričanost, tem bolj so s tem ogrožali enotnost občestva. Razlog za različnost spoja je v mnogostranosti besedil, ki so zgodovinsko pogojena, v različnosti značajev in v stopnji predanosti oziroma samovoljnosti. Takó pridemo do precepa: po eni strani se zavedamo, da lahko govorimo o pravi religioznosti in o duhovnosti le, če je prišlo do spoja božjega in človeškega horizonta in je torej svetopisemsko sporočilo postalo nekaj subjektivnega. Po drugi strani pa izkustvo priča, da prav subjektiviranje svetopisemskega sporočila vodi v različnost naziranja, v spore, v razkole.

To izkustvo prej ali slej vodi do spoznanja, da je potrebna neka avtoriteta, neko učiteljstvo, ki posameznike lahko obvaruje enostranskega gledanja, zmote in samovolje. Zato je razumljivo, zakaj katoliška Cerkev tako poudarja vlogo cerkvenega učiteljstva in izročilo vse Cerkve, ob katerem mora posameznik vedno znova korigirati svoj horizont. Celostno razumevanje cerkvenega učiteljstva, ki po izjavi 10. člena dog. konst. o bož. raz. 2. vat. cerkv. zbora »ni nad božjo besedo, ampak ji služi«, pa gotovo ne vodi do sklepa, da bi se moral posameznik znotraj Cerkve odreči svoji individualnosti, svoji subjektivnosti. R. Schnackenburg kot ekseget pravi, da je avtoritativno učiteljstvo Cerkve treba razumeti kot regulativ, ne pa kot eksegetično metodo¹⁰.

Pri eksegetih in vernikih je gotovo največ odvisno od njihovega duha. Če pridejo do celostnega dialoga s svetopisemskimi besedili, svojih spoznanj gotovo ne absolutizirajo in svoje subjektivnosti ne razglašajo za objektivno merilo verovanja. Potem so do drugih, ki se glede na drugačne vidike drugače izražajo, tolerantni, saj čutijo, da je določena stopnja različnosti v čutenju in izražanju celo nujna in potrebna. Ljudi, ki živijo iz globine in širine Duha, takšna različnost prav nič ne moti. Odličen primer za takšno širino je

¹⁰ Glej Der Weg der katholischen Exegese, v: *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge 2 (1958) 161—176. 172: »Der katholische Exeget braucht also aus innerster theologischer Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche; aber er *gebraucht* sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literalsinnes. Sie dient ihm als hermeneutischer Grundsatz, als Regulativ und Kontrolle, aber nicht als Arbeitsmethode«. Cit. po L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1976, str. 21.

Kristus. Ko mu Janez reče: »Učenik, nekoga, ki ne hodi z nami, smo videli, da je v tvojem imenu izganjal duhove, pa smo mu branili«, mu pravi: »Ne branite mu; zakaj nihče ne more storiti čudeža in takoj nato hudo govoriti o meni. Kdor namreč ni zoper nas, je za nas« (glej Mr 9,38—40; Lk 9,49—50). Podobno pravi Sv. Pavel Korinčanom: »Zastran duhovnih darov pa nočem, bratje, da bi bili vi v nevednosti. Veste, kako ste se, zaslepljeni, dajali voditi k nemim malikom, ko ste bili pogani. Zato vam v vednost dajem, da 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—1—3).

Iz celotnega svetega pisma veje spoznanje, da je prava religioznost, se pravi dialog med Bogom in med človekom, nekaj subjektivnega. Dogajati se mora najgloblje v človekovi osebnosti. Duh Cerkve pa vodi do spoznanja, da je treba dialog, ki je spoj med zgodovinsko in med nadzgodovinsko razsežnostjo, regulirati iz stališča horizonta Cerkve. Sveto pismo in izročilo vse Cerkve sta namreč objektivno merilo za vse. Seveda objektivnost svetopisemskih besedil ni le v njihovi zgodovinskosti, ampak predvsem v njihovi nadzgodovinskosti. Klasik sodobne filozofske hermenevtike, ki velja obenem za enega najpomembnejših hermenevtikov teologije, G. Gadamer, je glede razlage svetega pisma takole spregovoril: »Če kdo kot smisel kakšnega besedila razume *mens auctoris* . . ., izkaže novozaveznim avtorjem napačno čast. Njihova čast bi smela biti v tem, da poročajo o nečem, kar presega njihov lastni horizont razumevanja — pa tudi če se imenujejo Janez ali Pavel«¹¹

Prav v tem je dejanska možnost aktualizirati sveto pismo v vsakem novem času. Zavest, da noben zgodovinski dokument ne more adekvatno prikazati celotne narave transcendentnega Boga, in naša lastna eksistenca, ki je odprta za transcendentno božjo govorico, nam daje možnost, da se neposredno srečujem z njim tudi danes. Seveda potem ne smemo obtičati le ob svetopisemski črki, ampak je treba čimbolj na široko razprostrti roke za objem božjega Duha. Pesnik R. M. Rilke pravi, da je Bog gost, ki gre vedno dalje. Bog je vedno prihajajoči. Njegova neprestana prihodnost pa je v njegovi onostranosti, iz katere lahko na najrazličnejše načine posega v zgodovino¹². Le transcendentni Bog lahko v vsakem novem času postane sedaj, ne da bi se omejil zgolj na ta ali oni sedaj in se v njem izčrpal. Pisatelj pisma Hebrejcem to skrivnost božje neizčrpnosti takole opiše:

»Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdam Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet. On, ki je odsvit njegovega ve-

¹¹ Glej Martin Heidegger und die Marburger Theologie, v: *Zeit und Geschichte* (Dankausgabe an R. Bultmann, hrsg. von E. Dinkler), Tübingen 1964, 479—490. Cit. po G. Stachel. *Die neue Hermeneutik*, München 1967, 29 sl.

¹² Glej R. Bultmann, *Wissenschaft und Existenz*, v: *Glauben und Verstehen III*, Tübingen 1965, st. 107—121. 121.

ličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sédel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih« (Hebr 1,1—4).

III. Možnosti in ovire aktualizacije

Iz spoznanja, da je Bog na mnogotere načine govoril v preteklosti, sledi logičen sklep, da Bog na mnogotere načine govori tudi danes. Sveto pismo govori o rednih in o izrednih božjih delih. Po redni poti deluje Bog kot stvarnik. Zato je upravičeno pričakoval, da ga bo njegovo ljudstvo spoznalo iz celote njegovih del. Modrostne knjige in mnogi psalmi govorijo predvsem o rednem božjem delovanju v svetu in poudarjajo, da je Boga mogoče spoznati po tem njegovem delovanju. Mnogi drugi psalmi, preroške in zgodovinske knjige pa po drugi strani poudarjajo predvsem izredna božja dela. V to vrsto pripovedi je treba šteti tudi novo zavezo.

Če presojamo odnos Izraelcev do njihovega Boga, težko uvidimo bistveno prednost iz rednih božjih del nad rednimi. Določeni krogi so vedno imeli težave tako z rednimi kakor z izrednimi božjimi deli. Za mnoge niti ena niti druga niso zadostovala, da bi bili prišli do spoznanja prave narave Boga kot stvarnika in odrešitelja.

Isto velja za druge dobe, se pravi tudi za naš čas. Tudi danes obstajajo krogi, ki jim nobeno redno ali vsaj hipotetično izredno znamenje nič ne pove glede Boga. Drugi pa že ob rednih izrednostih iščejo nekaj nadnaravnega. Zato je toliko praznoverja znotraj in zunaj Cerkve.

Možnosti in meje označevanja o Bogu so torej v bistvu iste v vsakem času. V tem pogledu inspirirani razlagalci niso mogli imeti prednosti pred nami. Gre namreč za zelo kompleksno naravo razodevanja transcendentnega Boga potem konkretnih znamenj po eni strani, in za paradoks človeka, ki je obenemv svetu in zunaj sveta, po drugi strani. Dalje gre za vprašanje odnosa med razumom, čustvom in voljo. In končno gre za vprašanje milosti. Velika težava oznanjevanja je v tem, da je težko dojeti odnos med transcendo in med konkretno zgodovino. Težko je ugotoviti, kdaj so kakšni dogodki v zgodovini čisto naravni, kdaj so neposredno nadnaravni. Zato je kriza vere glede tega konstantna. Sodobniki svetopisemskih pisateljev so mnogokrat bolj doživljali božjo oddaljenost kakor njegovo bližino. To se je zgodilo zlasti ob eksilu, ko so se Izraelci spraševali, kako bi jih mogel Bog zapustiti, če je res njihov Bog. Iz besedil Drugega Izaije veje resna riza vere. Zato hoče prerok ljudstvu s pogledom v prihodnost utrjevati vero v Boga. Pri tem pa uporablja tudi izročilo o Bogu. Ljudstvo je torej pogršalo znamenja, ki bi bila prepričljivo govorila za navzočnost transcendentnega Boga.

Kristusovi sodobniki so imeli podobne težave z vero v Kristusa kot Boga. Kristus je govoril o sebi kot o božjem Sinu. Toda Judje, tudi njegovi apostoli in učenci, so v njem videli le človeka. Jezusova znamenja niti njegovih učencev niso mogla popolnoma prepričati. Če Janez toliko govori o krivdi Judov zaradi njihove nevere, nas torej ne bi smelo voditi v pavšalno ponavljanje njegovih stavek brez kritičnega vpogleda v celotno problematiko v Kristusovem času. Judom je bilo spričo njihovega pojmovanja božje transcendence zelo težko verovati v inkarnacijo. Poleg tega govori Janez vsaj šestdeset let po vstajenju in torej vse presoja iz vidika teološke refleksije — bolj iz vidika že poveličanega, kakor zgodovinskega Kristusa. Če presojamo krivdo Judov, kaže torej presojati predvsem univerzalne razloge krivde, ki prihajajo enako močno v ospredje v vseh časih. Potem bo najbrž res očitno, da so najbolj trdožive korenine človekove nevere v njegovi samozadostnosti. Človek hoče biti sam merilo vsega in si sam dajati norme. Zato v Bogu lahko kaj hitro vidi svojega tekmeca, ki ga omejuje. Krivda Judov je morda predvsem v tem, da niso sprejeli nobene druge oblike božjega razodevanja kakor tisto, ki je ustrezala njihovim željam. S tem so omejevali božjo svobodo, svobodo Duha, ki veje, kjer hoče. V tem je njihov nemir, ki se je utelesil predvsem v Herodu, ki hoče umoriti novorojenca.

Danes je človekova samozadostnost prav tako velika ovira vere kakor je bila v bibličnem času. Človek težko pride po analogiji stvarstva in po zgodovinsko pogojenih bibličnih besedilih do spoznanja transcendentnega Boga. A še težje premaguje svojo sebičnost, še težje sprejema norost križa in božje zapovedi.

Možnosti in ovira za označevanje opozarjajo na pomembna metodološka načela, ki se morajo popolnoma individualizirati glede na razlagavca in poslušavca. Za razumevanje svetopisemskih besedil se predpostavlja predhodna človekova naravnost na absolutno. Zato je treba pri oznanjevanju najprej potrkati na to struno. Človeku je treba najprej predočiti njegovo nezadostnost in ga tako naglasiti za biblično sporočilo. Treba ga je osposobiti za dialog z Bogom ob bibličnih besedilih. Šele potem bo ob njih odkril sebe iz nadzgodovinske perspektive.

Res je sicer paradoks, pa je vendar popolnoma v bibličnem smislu, da mora biti oznanjevanje metodološko antropološko. Začeti je treba pri človeku in najprej v njem samem razkriti absolutno. Potem človek v svetem pismu ne bo videl nekaj, kar bi mu bilo tuje, neki nenaraven dodatek, temveč oznanilo o njem samem v odnosu do Boga, čeprav bo videl, kako daleč je še od svojega končnega cilja celo glede uresničenja tega sporočila na zemlji. Potem bo tudi on podobno kakor toliki pred njim spoznal resničnost stavka: *Natura humana naturaliter christiana*. In pa Avguštinov osrečujoči vzklik: *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

Povzetek: Jože Krašovec, Aktualizacija svetega pisma

Nalogo aktualizacije svetega pisma narekuje sama narava svetopisemskega sporočila. Sveto pismo je namreč po eni strani zapis vedno novih navdihov, po drugi strani vedno nova aktualizacija starih izročil. Notranje razmerje med obema zvezama je prišlo do veljave prav zato, ker so novozavezni pisatelji aktualizirali starozavezno sporočilo pod vidikom Kristusovega odrešenjskega dejanja (I. del).

V Cerkvi poteka aktualizacija svetega pisma z avtentičnim razlaganjem in oznajevanjem. Vendar sveto pismo lahko postane aktualno le, če pride do notranjega, duhovnega dialoga med Duhom, ki govori v svetopisemskih besedilih. Sveto pismo mora torej postati človekova subjektivna vrednota. Zmote ga lahko pri tem obvarujeta odprtost duha in avtentično učiteljstvo Cerkve (II. del).

Aktualizacija preteklih in torej zgodovinsko pogojenih dokumentov lahko nastane zaradi človekove duhovne sorodnosti z nadčasovnim božjim Duhom. Toda aktualizaciji se postavljajo tudi velike ovire, ki izhajajo iz narave svetopisemskega sporočila in iz narave človekovega bivanja. Ker so torej te ovire konstantne, lahko govorimo o konstantnosti v krizi oznanjevanja: Zgodovinsko pogojena biblična besedila ne morejo adekvatno izražati transcendentne božje resničnosti. Poleg tega lahko človek s svojo moralno nepopolnostjo in zaprtostjo v svoj lastni svet postavlja ovire aktualnosti bibličnega sporočila (III. del).

Zusammenfassung: Jože Krašovec, Die Aktualisierung der Heiligen Schrift

Die Aufgabe der Aktualisierung der Heiligen Schrift ergibt sich aus der Natur der biblischen Botschaft. Diese ist zum einen die Niederschrift immer neuer Erkenntnisse und zum andern eine immer neue Aktualisierung von alten Überlieferungen. Daraus folgt etwa, dass zwischen den beiden Testamenten eine innere Beziehung besteht. Die neutestamentlichen Hagiographen interpretieren und aktualisieren nämlich das Alte Testament im Hinblick auf das Christusergebnis (I. Teil).

In der Kirche wird die Heilige Schrift durch die authentische Auslegung und Verkündigung aktualisiert. Die Schrift wird nur dann für jemanden aktuell, wenn er zu einem inneren, geistlichen Dialog mit dem Geist, der in den biblischen Texten spricht, kommt. Die Schrift soll also eine subjektive Gegebenheit werden. Durch eine Offenheit des Geistes und durch die Rücksicht auf das Lehramt der Kirche kann man sich dabei vor Irrtümern schützen (II. Teil).

Die Aktualisierung vergangener, geschichtlich bedingter Dokumente ist wegen der geistlichen Verwandtschaft des Menschen mit dem übergeschichtlichen Geiste Gottes möglich. Der Aktualisierung wehrt jedoch auch grosse Hindernisse entgegengestellt, die mit der Natur der biblischen Botschaft und mit der Natur menschlichen Daseins zusammenhängen. Da diese Hindernisse also konstant sind, kann von einer konstanten Krise der Verkündigung die Rede sein: Geschichtlich bedingte biblische Dokumente können nicht adäquat die transzendente Wirklichkeit Gottes ausdrücken. Zudem kann der Mensch durch seine moralische Unvollkommenheit, durch die Verslossenheit in seine eigene Welt, die Aktualität der biblischen Botschaft ausser Kraft setzen (III. Teil).

Résumé: Jože Krašovec, L'actualisation de l'Écriture Sainte

L'actualisation de l'Écriture Sainte s'impose de par la nature même de la Parole de Dieu. En effet, elle est, d'une part, la consignation d'expériences nouvellement acquises, et, d'autre part, l'actualisation constante des anciennes traditions. La correla-

tion entre les deux Testaments n'a pu être établie que grâce à l'actualisation du message vétérotestamentaire à la lumière de l'oeuvre rédemptrice du Christ, opérée par les auteurs néotestamentaires (1ère partie).

La Parole de Dieu s'actualise dans l'Eglise au moyen de l'interprétation authentique et de l'annonce constante du message. Mais la Parole ne devient actuelle que par le dialogue intérieur d'avec l'Esprit qui parle dans les Ecritures. Il faut que l'Ecriture devienne une valeur personnelle pour le lecteur. Le procès d'appropriation de la Parole sera d'autant plus aisé et fructueux qu'il aura une plus grande ouverture d'esprit et qu'il sera disposé à écouter le magistère authentique de l'Eglise (2e partie).

L'actualisation des documents du passé et conditionnés par l'histoire n'est possible qu'à cause de la connaturalité de l'esprit humain d'avec l'Esprit de Dieu. Cependant, cela ne s'effectue pas sans difficultés: elles proviennent de la structure de l'esprit humain et du message biblique lui-même. La Parole biblique dans son conditionnement historique n'est pas en mesure d'exprimer adéquatement la réalité divine transcendente. L'homme, de son côté, dans sa faiblesse morale et avec son esprit, enclin à s'enfermer dans ses horizons terrestres, pose lui-même des obstacles à l'actualisation du message biblique (3e partie).

Anton Strlè

Krščansko vrednotenje telesa

Velikokrat naletimo na mišljenje, kakor da krščanstvo prezira telo in uči nekak maniheističen nauk o razmerju med dušo in telesom. Ko govori Božidar Borko o Dantejevi Božanski komediji in omenja glavno misel te velike pesnitve, pravi: »To daje Dantejevemu umotvoru prekrasno enotnost, ki pa je samo vnanja podoba tiste čudovite notranje enotnosti Dantejevega miselnega monizma, ki je prvi premagal, četudi v spiritualističnem kalupu, tragični krščanski dualizem duše in telesa.«¹ Podobnih trditev tudi drugih piscev bi lahko navedli dolgo vrsto.

Ali je res mogoče govoriti o »tragičnem« krščanskem dualizmu duše in telesa? Ali je ta dualizem premagal res šele Dante?

Navesti hočemo nekatere podatke iz virov razodetja in omeniti osnovne krščanske resnice, iz katerih bo dovolj razvidno, kaj je treba misliti o omenjenem »tragičnem dualizmu«.

1. Hebrejsko gledanje na razmerje med dušo in telesom

Znani francoski filozof Claude Tresmontant, ki je obenem zelo dober poznavalec hebrejščine, je o miselnosti sv. pisma stare zaveze napisal vsaj dve važni deli. Prvo je *Essai sur la pensée hébraïque*, izšlo 1953 v Parizu pri Ed. du Cerf; drugo pa *Études de métaphysique biblique*, izšlo 1955 prav tako v Parizu pri J. Gabalda. V knjigi iz leta 1955 povzema hebrejsko misel o celotnem vidnem in nevidnem stvarstvu v tele stavke: 1. vse je bilo ustvarjeno, 2. vse se še ustvarja (prim. Iz 40,28), 3. vse bo še ustvarjeno, izpopolnjeno. Nikakršnega prvotnega počela zla ni. Kar je Bog ustvaril, in ustvaril je vse, je bilo v začetku vse dobro. — Potem Tresmontant posebej povzema svetopisemski nazor o razmerju med dušo in telesom: Človek ni iz dveh substanc (podstati), da bi bila duša v telesu kakor izgnanka. Človek je bil ustvarjen telesen in ves organizem sodeluje pri njegovem psihičnem in

¹ Božidar Borko, Dantejeva božanska komedija, v: Glasnik Slovenske matice 1 (1955) 129—134, tu 133.

duhovnem življenju. To ni kartezijanska psihologija; sv. pismo stare zaveze marveč rešuje psihofiziološki problem najbolj moderno in najbolj pozitivno. Čutno in telesno ni v sebi nekaj zlega, krepost ne obstaja v begu pred svetom in odrešenje ter zveličanje zahtevata kaj več kakor pa le naravno askezo. Tu se potem navezuje zahteva po krščanskem nadnaravnem.² Navedimo nekaj Tresmontantovih misli iz knjige, ki smo jo omenili na prvem mestu.

»Duši«, pravi Tresmontant o hebrejskem svetopisemskem gledanju, »se pripisujejo telesna opravila. Nasprotno pa imajo po Hebrejčevem mišljenju telesni organi in deli telesa psihološko vlogo. V tem pogledu se Hebrejec ujema z moderno psihologijo«.³

»Hebrejska psihologija čustev oziroma strasti se pridružuje moderni psihologiji, ki pri govorjenju o teženju ali o strahu odklanja ločitev psihološkega dela od somatičnega . . . Hebrejec vedno ohranja enoto med občutom in idejo«.⁴ Hebrejec ni dualist; »telesa« si ne zamišlja tako, kakor si ga predstavlja platonska filozofija ali kartezianizem. Zato ima Hebrejec smisel in razumevanje za telesnost. Nikoli namreč ne razlikuje (kaj šele, da bi ločil) čutnega od razumskega, telesa od duše, maniheistično, tako da bi bilo čutno nekaj, kar nima smisla, nekaj, kar že samo po sebi razum zatemnjuje«.⁵ Hebrejec ve za navzočnost duhovnega v »mesenem«, zato »mesenega« samega po sebi ne more zaničevati, pa naj se zdi našim prikrito maniheističnim navadam to še tako paradokсно. Takšne dihotomije (razcepljenosti) duša-telo, kakor jo ima platonsko usmerjena psihologija, da ne govorimo o nekdanjih pogostnih maniheističnih gibanjih, Hebrejec ne pozna.⁶

Po platonskem naziranju se zlo nanaša na telo in izvira iz telesa. Telo je tisto, kar usužnjuje dušo čutnemu svetu in počutnosti. Telo je po Phaidonovem izrazu »žebelj«, ki nas je prikoval na to tujo zemljo, kjer smo tujci. Treba je čimprej pobegniti od tu. Telesa se moramo »znebiti in samo z dušo gledati reči«, pravi Phaidon.⁷ Po gledanju sv. pisma pa je čutni svet — kakor samo po sebi sploh vse, kar in kolikor je izšlo iz božjih rok — nekaj dobrega. Vir zla je drugje, in tudi čutni svet mora biti tega zla osvobojen. Vzrok zla namreč ni nekaj čutnega, marveč nekaj duhovnega. Izrazit primer tega zla je laž. Čisto drugače misli platonizem. S platonskega stališča je to, kar je določeno od čutnega, nujno zlo. Po svoji naravi je dobro vsako bitje, ki nima nobenega stika s čutnim svetom. Zlih duhov si po platonskem sistemu pravzaprav sploh ni mogoče zamisliti.⁸

² Cl. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, Paris 1955, 8.

³ Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, 103.

⁴ Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 103—104.

⁵ Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 105.

⁶ Cl. Tresmontant, pr. t.

⁷ Prim. o tem O. Schilling, *Auferstehung* v: J. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1958, 58.

⁸ Cl. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, 100—101.

Popolnoma nekaj drugega kakor pri platonizmu je odnos hebrejskega človeka do čutnega, do »mesenega« sveta. Ta odnos je docela optimističen. Vzrok zla ni naša telesnost, ni to, da živimo v telesu. Greh je marveč duhovno dejanje, čeprav more seveda zelo prizadevati tudi čutni svet. Metafizika zla odkriva po hebrejskem mišljenju mnogo bolj tragično razsežnost kakor platonizem; ta razsežnost ni na črti odnosa med dušo in telesom. Zato je tudi odnos sv. pisma do askeze, kolikor se nanaša na telo, drugačen kakor pa pri platonizmu in pri njemu podobnih naziranjih. Po svetopisemskem gledanju askeza sama zase ne prinaša odrešenja, ne oprošča nas zla, prav zato ne, ker je *korenina zla v duhovnosti, ki se je odtrgala od Boga*. Miselnost, ki bi hotela z askezo telesa doseči odrešenje, je po gledanju sv. pisma heretična. Boj zoper zlo je mnogo hujši, kakor pa bi bila zgolj telesna askeza. Tudi s tega vidika nam sv. pismo kaže v nadnaravni svet in nam budi smisel za nadnaravno, za nadnaravno poseganje božje milosti v usodo človeštva, ki naj bo rešeno globljega zla, kakor je le disharmonija, razklanost v njegovi telesnosti. Naravna modrost in naravna mistika, ako moremo govoriti o naravni mistiki, sama zase ne moreta prinesti resničnega in polnega ozdravljenja človekove zablodelosti.

Platonistična metafizika uči, da množstvo in razklanost prihajata iz odtrganja od Absolutnega, da sta nastala zaradi padca iz enovite duhovnosti v čutno množstvo; odrešenje bomo torej dosegli z vrnitvijo k izgubljeni enovitosti, z begom iz telesne eksistence, v katero smo zašli. Svetopisemska modrost in svetopisemska mistika pa slonita na tisti metafiziki, katero vsebujejo jasna svetopisemska besedila: tu je množstvo živih duš sad pozitivnega stvarjenja, odrešenje pa ni v tem, da bi naj uničili to dejanje stvarjenja, ki je dobro; pač pa je treba nadaljevati pot v tisti smeri, v kakršno nas je naravnalo stvariteljsko imanentno dejanje. Tukaj popolnost ne pomeni resorbiranja (utopitve) množstva v enem, marveč nasprotno: pravilni razvoj mnogoterih ustvarjenih bitij, razvoj v smeri, kakršno je Bog pokazal že s samo naravo ustvarjenih bitij.⁹

Seveda so tudi Izraelci, kakor vsi drugi narodi, imeli vero v nesmrtnost »duše«, čeprav so si prav težko mislili, kako naj bo brez telesa mogoče v pravem smislu živeti. Do resnice o nesmrtnosti (neumrljivosti) so prišli po drugi poti kakor pa platonistično usmerjeni Grki. Grki so sklepali na neumrljivost iz duhovnosti duše. Izraelec pa je izhajal od drugod, namreč od Boga, in je — pod vodstvom božjega razodetja — sklepal celo na vstajenje.¹⁰

Ne samo Cl. Tresmontant, marveč tudi drugi strokovnjaki v teh stvareh naglašajo razliko med miselnostjo, kakršna se kaže v sv. pismu stare zaveze,

⁹ Cl. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, 101.

¹⁰ Prim. Fr. Ceuppens OP, *Il problema eschatologico nella esegesi*, v: *Problemi e orientamenti II* (Milano 1957) 975—1016.

in tisto, ki je last zahodnega človeka in jo zahodnjak tako rad vnaša tudi v svetopisemske tekste in si s tem obtežuje vglobitev vanje. Zahodnjak gleda pod vplivom dolgotrajnega filozofskega izročila na človeka kot na sestavino iz duše in telesa, kjer je zopet polno vidikov: anatomskih, fizioloških, psiholoških. Vzhodnjak, in nekoč je bilo to gledanje nekaj splošnega, pa gleda na človeka pod trojnim vidikom — kot na življenjsko povezanost, kjer odkriva tri glavna področja vitalnosti (življenja): svet *misli*, svet *besed* in svet gest oziroma *dejanj*; človek ima *srce*, da misli (s tem v zvezi je oko, gledanje, spomin, razmišljanje, čustvovanje, hotenje), *usta*, da govore (jezik, glas, pesem, hvala, zgovornost, pazljivost, . . .), ter *roke* in *noge*, da dela in se giblje (dejavnost, tek, hoja, stanje, hitrost, počasnost, . . .). Tudi pri Bogu je vzhodnjak videl srce, besede, dejavnost, čeprav se je zavedal, da tu ne gre za materialno srce, materialne besede in ude; in je tudi vedel, da je pri Bogu popolno skladje med tem trojim, česar glede človeka ni mogoče reči.¹¹

2. *Nauk sv. pisma nove zaveze o razmerju med dušo in telesom.*

Pomen stare zaveze s prihodom nove zaveze ni prenehal. »Karkoli se je poprej napisalo, se je napisalo v naše poučenje« (Rim 15,4). Stara zaveza je bila usmerjena na novo, čeprav je šele nova prinesla tisto, na kar je bila stara usmerjena. Med njima je enota, čeprav ne enota istosti (identičnosti), pač pa enota integritete. Opraviti imamo z enim samim, celotnim razodetjem; stvarjenje in odrešenje namreč sestavljata eno samo črto božjega delovanja, ki izhaja iz božje dobrote in prek učlovečene božje Besede prehaja na svet. Razodetje o stvarjenju je povzeto v veselo oznanilo o odrešenju. Tako v kristjanovem duhovnem življenju v pravem smislu ne more biti mesta za beg pred čutnim svetom, kakor da bi bil sam po sebi nekaj slabega. Isti Bog, ki je videl, da je bilo vse dobro, kar je ustvaril, je tudi postal človek, »da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10,10¹²). Zato je razumljivo, da tudi v sv. pismu nove zaveze ne zasledimo nikakršnega pesimističnega gledanja na čutni svet in na človekovo telo. Nauk sv. pisma se v tem pogledu docela razlikuje od nauka poznejših maniheističnih in gnostičnih sekt, zoper katere se je moralo prvo krščanstvo dolgo in naporno bojevati.

Da pa ta nauk sv. pisma nove zaveze prav razumemo, se moramo kratko ustaviti ob nekaterih svetopisemskih izrazih, ki bi mogli koga zavesti v zmotu, ako ne pazi na njihov resnični pomen. Pri tem mislimo na dvojice izrazov,

¹¹ Glej D. B. de Geradon OSB, *L'homme à l'image de Dieu*, v: NRTh 90 (1958) 683—695, tu 683—690.

¹² Prim. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 96; Quentin Lauer SJ, *The genius of the biblical thought*, v: *Theological Digest* 6 (1958) 101—106.

ki jih zlasti pogosto najdemo pri sv. Pavlu: sarx — pneuma, psyche — pneuma, sarx — nous, in pa še na pojem epithymia tes sarkos (concupiscentia carnis).

a) Sarx — pneuma

To, kar sv. pismo označuje z besedo »meso« (sarx), nima pravzaprav nič skupnega s tem, kar mi imenujemo »telo«. »Meso« pomeni Hebrejcu človeka z označbo njegove krhkosti, po čemer se človek razlikuje od Boga. Seveda je pri tem mišljeno tudi telo, a ne samo to. Človek je slaboten in njegovo zemeljsko življenje je krhko, ker so krhke zemeljske razmere, pogoji življenja; to ga razlikuje od Boga, od božjega »pneuma«, ki je nasprotje »mesa«. Platonski dualizem, na katerega smo navajeni, ima pred očmi nasprotje med »dušo«, ki da je počelo vseh človekovih vrednot, in »mesom«, to se pravi telesom, ki da je za dušo le ovira in breme pri njenem poletu kvišku. Če pa sv. pismo govori o dvojnosti, je ta dvojnost na črti ustvarjenih bitij z ene in Stvarnikom z druge strani.^{12a}

V stari zavezi sem in tja pomeni »meso tudi telo živali ali pa vse žive stvari, kolikor jih gledamo v nasprotju do njihovega početnika (npr. 1 Mojz 6.12.17.19). Večinoma pomeni »meso« človekovo telo skupaj z dušo kot »dihom življenja« (1 Mojz 2,21; 3 Mojz 13,10) oziroma celoten človeški organizem. Ker se notranja človeška čustva na zunaj javljajo prek organizma, ta čustva pripisujejo mesu: meso se zgrozi (Job 4,15; 21,6), kopni po Bogu in vriska njemu naproti (Ps 62,1; 83,3), je prebodeno s strahom (Ps 118,120). To, za Izraelce značilno označevanje »mesa« za človeka naj izraža njegovo fizično onemoglost in minljivost, njegovo intelektualno in moralno slabotnost v nasprotju do Boga, človekovo popolno odvisnost od Boga (prim. Ps 77,39; Iz 31,3; Sir 28,5). Zato se človek stara in umre kakor trava (Iz 40,6; Sir 40,17.18; 41,4.5.). Ni pa s tem zanikana neumrljivost duše, neumrljivost, na katero Izraelec ne sklepa ravno iz samostatnosti oziroma duhovnosti duše, marveč v zvezi z Bogom, ki je edini Gospod vsega in življenjska sapa vsega, duh vsega mesa (Jer 32,27; 4 Mojz 16,22; 27,16).¹³

Pri sv. Pavlu ima »meso« večkrat isti pomen kakor »človek«. Potem uporablja ta izraz v negativnem oziroma pozitivnem pomenu, toda ne v platonskem smislu kot nasprotje duhovne duše. »Meso« je pozemeljsko mišljenje, posvetno mišljenje (npr. Kol 2,18,23). V Rimlj 7 in 8 pokaže, kaj misli teološko z izrazom »meso«. To je človek brez Boga, brez Duha, nedrešeni človek, predan grehu — to je »meseni« človek (npr. Rimlj 7,14.17.

^{12a} Prim. isto kakor v op. 12.

¹³ Prim. Ps 135,25: Bog vsemu »mesu« nudi hrano; Sir 18,12: usmili se vsega mesa. Bog tudi sodi vse meso: Iz 66,16; Jer 25,31; Ez 21,9. Intelektualno slabost postavlja v odnos do mesa le Sir 13,30; etično slabost in zlo le 1 Mojz 6,3. O tem glej E. Kalt, *Biblisches Reallexikon I* (1931) 630.

18; 8, 3). Kolikor je človek »meso«, kolikor se ne podreja božjemu »pneuma«, služi postavi greha (Rimlj 7,25); zato lahko sv. Pavel pravi, da v mesu dobro ne prebiva (Rimlj 7,18); v udih odrešenega človeka, v vsem tem odrešenem človeku je upor zoper božjo luč, božjo milost, zoper »pneuma« (Rimlj 7,23; Gal 5,17). S pojmom »meso označuje sv. Pavel človeka v njegovi onemoglosti pred Bogom, potem ko sta smrt in greh nastopila svoje gospodarstvo nad svetom. (prim. Rimlj 5,12)¹⁴. Tudi človekov duh, ki ga ne dviga božji Duh, se v sv. pismu imenuje meso.^{14a} Pri sv. Pavlu imamo torej nasprotje med »sarx« ter »pneuma«, med odrešenim človekom brez Boga in med človekom, ki je v pneuma odrešen od vseh grešnih sil v vseh razsežnostih. Čeprav lahko rečemo, da se po Pavlovem gledanju moč greha razodeva še posebno v telesu (Rimlj 6,6; 7,24), vendar pa notranja razklatnost, o kateri govori sv. Pavel, nikakor ni istovetna z nasprotjem med »telesom« in »dušo«. Zato tudi »poželjivost« po Pavlovem nauku ni kratko malo istovetna s »čutnostjo« v nasprotju z »duhom«, marveč nekaj, kar zadeva človeka v *vseh* (tudi duhovnih) razsežnostih njegovega npravstvenoreligioznega življenja.¹⁵

O. Kuss povzema svoje izsledke glede Pavlovega pojmovanja nasprotja med »mesom« in »duhom« takole: »Meseni« človek ni najprej nekdo — to je treba naglasiti nasproti napačni uporabi jezika —, ki v spolnih stvareh brez odpora pada v greh; s pojmom meso marveč objema apostol vse, kar je v človeku odtujenega Bogu, sovražnega Bogu. Človek je meso, kolikor je padel in je v svoji krivdi podvržen vsakršnemu neredu. Pri krstu človek načelno odloži meseno telo (Kol 2,11); to se zgodi na osnovi odrešenjskega božjega delovanja, tistega delovanja, ki je v Kristusu in po njem napadlo in uničilo greh prav tam, kjer je imel greh svojo najmočnejšo trdnjavo (Rimlj 8,3). Kristjan ni nič več brez obrambe pod tiranijo pogublajočih sil; nič več ni »v mesu«, marveč »v duhu«, kajti božji Duh prebiva v njem, tisti Duh, ki stoji v nasprotju z mesom.¹⁶

Iz tega je tudi razumljivo, da novozaveznih izrazov »soditi po mesu« (Jan 8,15), »živeti po mesu« (Rimlj 8,4.13) in podobno ne smemo razlagati v platonističnem smislu, kakor da bi šlo tu le zadovoljevanje telesnih želja. Ti izrazi v svetopisemskih tekstih pomenijo vse kaj drugega. Dokaz za to najdemo npr. v 1 Kor 3,2.4: »Še ste meseni. Dokler je namreč med vami zavist in prepir, ali niste meseni in ali ne živite po človeško?« Biti mesen in

¹⁴ Glej o tem O. Kuss, Paulusbrieve I (Regensburger NT, 6. Bd.), Regensburg 1940, 70—71; A. Stöger, Feisch, v: J. Bauer, Bibeltheol. Wörterbuch, 209; M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München 3—4 1949, 332 ss.

^{14a} Prim. Rimlj 8, 5—8; 1 Kor, 1,26; 2 Kor 11,18; Gal 5,17; 6,9.

¹⁵ Prim. Rimlj 7,7. Zato pozna Pavel zvezo med poželjivostjo in smrtjo, npr. v Rimlj 8,6. O tem prim. J. B. Metz, v: LThK II², 109; E. Kalt, Biblisches Reallexikon II, 919.

¹⁶ O. Kuss, Paulusbrieve I. 71 (op. 14).

živeti po človeško pomeni živeti po tistem naziranju, ki ga ne vodi luč vere, ne luč Svetega Duha, marveč naravni pogledi, ki temu Duhu nasprotujejo.¹⁷ »Biti mesen« torej ni isto kakor vdajati se neurejenemu teženju telesa. »Duhovne« težnje v našem pogostnem zahodnjaškem pomenu so lahko še posebno »mesene«, če so le v nasprotju z Bogom, v nasprotju s Svetim Duhom.

Značilnost tega, kar imenuje sv. pismo »sarx« — tako pravi F. X. Durrwell — je slabost, kakor je moč značilnost za »pneuma«; z druge strani pa sta oba pojma (sarx-pneuma) neločljivo združena po asociaciji nasprotujočih si idej. Sarx pomeni ustvarjeno bitje, ki je v svoji dejavnosti oprto le na svoja počela; pneuma pa pomeni božjo transcendentnost in delovanje te transcendentnosti, pa tudi deležnost te transcendentnosti. V odrešenjski zgodovini sta meso in duh vezana skupaj kakor skledici tehtnice. Ta si v svojem gibanju, v svojih vzgibih neprestano nasprotujeta. Tudi če antiteza ni izrečno izražena, vendar omemba enega od obeh pojmov skoraj nikoli ni brez tega, da ne bi na miselno obzorje pritegnila tudi drugi pojem. Noben paralelizem idej ni v novozavezni literaturi tako stalen kakor ta.¹⁸

b) Psyche — pneuma

Sv. Pavel ima navado, da v »srcu« osredotoča vse pojave življenja. Ko si izposoja izraze tudi od drugod, je treba s F. Pratom reči, da mu »duša« ali »duh« prav redko pomeni počelo življenja. Ko je po pripovedovanju Geneze Bog v človekove nosnice vdihnil dih življenja, je človek postal »živa stvar«, res človek, duša, ki v mesu in po njem izvršuje življenjske funkcije. Zato si »mesa« ni mogoče misliti brez duše in duše ni mogoče opredeliti brez odnosa do »mesa«. Večkrat govori sv. Pavel o tem, da bi bil pripravljen dati tudi svojo *dušo* (Flp 2,30; Rimlj 16,4; 1Tes 2,8). Iz miselne zveze je jasno, da je tukaj duša (»psyche«) istovetna z življenjem. Sv. Pavel večkrat razne psihološke pojave pripisuje zdaj »mesu« zdaj »duši«; »duša« se namreč kot življenjsko počelo ne razlikuje adekvatno od »mesa«. »Vsaka duša«, »vse meso« — to sta dva ekvivalentna izraza (1 Kor 1,29, Rimlj 3,20; Gal 2,16; Rimlj 2,9; 13,1). — Pavel se tudi redno izogiblje temu, da bi z izrazom »pneuma« označeval razumski del človeka. Če pa izjemoma uporablja izraz tudi v tem pomenu, je med »psyche« ter »pneuma« le modalna razlika: »Bog miru naj vas popolnoma posveti ter ohrani v popolnosti vašega duha, vašo dušo in vaše telo« (1 Tes 5,23). Telo ali snovna podlaga, duša ali čutno življenje, duh ali umsko življenje, to so trije vidiki človeka, vidiki, ki povzemajo vse človekovo bitje in vse njegove dejavnosti; to niso trije različni deli človeka. Prat posebej naglašá, da ne smemo v teh besedah iskati platonске trihotomije; ne smemo namreč pozabiti na to, da se Pavlova

¹⁷ Prim. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 100—101.

¹⁸ F. X. Durrwell, *Résurrection de Jésus-Mystère de salut*, Paris 1954, 117.

antropologija naslanja na svetopisemsko pojmovanje, in ne smemo misliti, da se je Pavel od tega pojmovanja oddaljil le v tem stavku, ki bi bil v prid sistemu, popolnoma nezdržljivemu z judaistično teologijo.¹⁹

»Duša«, »psyche«, je torej pri sv. Pavlu vitalno počelo zemeljskega človeka, slabotna duša s svojimi lastnimi silami. To je pravzaprav isto kakor življenje »mesa« v nasprotju z »duhom«. »Pneuma« je v zvezi z veličastno božjo svetostjo (kabod, šekina) in z božjo življenjsko močjo. Iz tega pa potem tudi spoznamo, da je pridevnik »duhovni« (človek) v odnosu s Svetim Duhom, »psihični« pa se nanaša na to, kar je brez tega odnosa. »Psihični človek« se ne razlikuje od »mesnega človeka«; tak je nesprijemljiv za božjega Duha (1 Kor 2,14). V istem pomenu tudi sv. apostol Juda »psihične« (čutne, zgolj naravne) ljudi opredeljuje kot tiste, »ki nimajo Duha« (Jud 19). Prav tako govori sv. Jakob o »psihični« (čutni modrosti, ki »ne prihaja od zgoraj, ampak je pozemeljska« Jak 3,15), v zvezi z istimi grehotami, s kakršnimi so povezana »dela mesa«, o katerih govori sv. Pavel (Gal 5,19 do 22)²⁰.

Pridevnik »psychikos« ima etičen pomen, ne pa morda bitnega, kakor da bi to bil del človeka, različen od drugih človekovih sestavnih delov. Postavljen je v nasprotje s »pneumatikos«, čeprav ni to vselej izrečno povedano. »Pneumatikos« naznačuje vedno odnos do božjega Duha, tistega Duha, ki je vir nadnaravnega življenja; »psychikos« pa izključuje prav to nadnaravno življenje oziroma ga vsaj ne vključuje. »Psihični človek« je tisti, ki ima samo naravno življenje, ne da bi ga bil oživil Sveti Duh. Človek pa, ki nima božjega Duha, je dejansko »mesen«. Zato sta »psychikos« in »sarkikos« skoraj sinonima²¹.

Manj izrazit je slabšalen pomen izraza »psychikos« v 1 Kor 15,44.46, kjer je govor o »duševnem« telesu, ki ga imamo v tem življenju, v nasprotju z »duhovnim« telesom, ki ga bodo blaženi imeli po vstajenju na sodni dan. Dve vrsti teles sta: psihično in pnevmatično, kakor sta dva Adama, od katerih imamo življenje. Prvi človek, Adam, je postal živa duša (1 Mojz 2,7), ker je bil ustvarjen kot psihičen, animalen; toda drugi Adam, Jezus, glava prerojenega človeštva, je postal oživljajoč duh, in sicer bodisi ob učlovečenju bodisi ob vstajenju; drugo je vse bolj verjetno.²² V moči naravnega rojstva imamo od prvega Adama zemeljsko telo, hoïkon, psihično telo, ki obtežuje dušo in jo ovira pri njenih dejanjih; v moči nadnaravnega rojstva pa prejmemo od drugega Adama nebeško telo, epouránion, pneumatikón, podobno njegovemu (1 Kor 15, 45—49). V Kristusovem telesu je z vstajenjem na-

¹⁹ F. Prat, *Théologie de s. Paul II*, Paris ²⁰1937, 61—63.

²⁰ Prim. Durwell, v op. 18 n. d., 122—123.

²¹ F. Prat, *Théologie de s. Paul II*, 490.

²² Prim. A. Michel, v: *DThC VIII/1*, 1221—1222; C. Spicq *OP*, *Vie morale et Trinité Sainte selon s. Paul*, Paris 1956, 34. Glej zlasti 2 Kor 3,17; Rimlj 1,3. 4; 1 Tim 3,16.

stala resnična sprememba, ne pa samo prebujenje in oživiljenje. Kristusovo telo je »pnevmatično«; raznih omejitev materije zanj ni več, popolnoma ga obvladuje Duh; tedaj je Kristus postal za druge »oživljajoč Duh« zato, ker s tistim nadnaravnim življenjem prešinja ljudi, s katerim je bil sam napolnjen. Z vstajenjem je Kristus postal poveščana glava prenovljenega človeštva.²³

c) Sarx — nous

Na nekaterih mestih postavlja sv. Pavel »sarx« v nasprotje z »nous«, razum. Iz tega pa še daleč ne sledi, da gre tu za nasprotje dveh »delov« v človeku. Ta mesta (Rimlj 7,23.25) dobro razumemo, če vzamemo, da je »nous« sam po sebi razumljiv kraj spoznanja Boga in njegove postave, ontološko nujna predpostavka za sprejem »Duha«. Milost namreč more biti le tam, kjer je tudi »nous«, kjer je duhovna narava; v zgolj materialnem bitju milosti ne more biti. »Nous« ni že sam po sebi etično nekaj boljšega; sam po sebi je to nevtralna kvaliteta, a za milostno delovanje božjega Duha je »nous« ontološko nujna predpostavka. A milosti, delovanja božjega »pneuma« potrebuje tudi »nous«, razum, tista človeška lastnost, ki človeka napravlja sprejemljivega za »pneuma«, ako ta razum ne postane »sarkikos«. Sv. Pavel namreč govori tudi o takem razumu, o »mesnem mišljenju« (Kol 1,18), o ljudeh, katerim je razum »adokimos«, sprijen (Rimlj 1,28); »diephtharmenos«, pokvarjen (1 Tim 6,5), o ljudeh, ki jim je »pamet ognušena« (Tit 1,15). Omadeževani »nous« prav tako potrebuje prenovitve, ki prihaja iz Kristusovega Duha, kakor vse drugo v človeku (Rimlj 12,2; Ef 4,23)²⁴. Ta razum se sam s svojimi močmi ne more ustavljati »mesu« in more sam postati mesen, ako ga božji »pneuma« ne podpira.²⁵

č) »Epithymia tes sarkos« (concupiscentia carnis)

Kaj je tisto »meseno poželenje«, ki nam je ostalo po izvirnem grehu, o tem najdemo večkrat tudi pri dobro poučenih katoličanih enostransko pojmovanje, neizčiščene poglede pa sem in tja celo pri teologih. Kakor da bi »poželenje mesa«, o katerem govori zlasti izrazito sv. Pavel, bilo istovetno z upornostjo čutne narave zoper razum, zoper človekovo duhovno stran. Toda prav iz tega, kar smo povedali o pomenu »mesa« v sv. pismu in posebej pri sv. Pavlu, moremo razbrati, da temu ni tako.

Posebej je v novejšem času razpravljal o »poželjivosti« K. Rahner. Ni dvoma, pravi Rahner²⁶, da Pavel v »mesu« kot čutnem, torej ontološko niž-

²³ F. Prat, *Théologie de s. Paul*, Paris ²⁴1934, 205—207.

²⁴ Glej K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, 385—386.

²⁵ Prim. Prat, *Theologie de s. Paul II*, 58.

²⁶ P. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, v: *Schriften zur Theologie I*, 377—414, tu 385 ss.

jem delu človeka, tudi vidi *en* vir greha. Ni pa res, da bi sv. Pavel mislil, da je vir greha samo to, ali da je to vsaj v dejanskem redu resnično. »Sarx« je v sv. pismu nasprotje od »pneuma«, zato je sarx tudi vir *duhovnega* greha. Zato sv. pismo govori tudi o »meseni volji« (Jan 1,13), o »mesenem mišljenju« (phronema tes sarkos), ki je nasprotje od »duhovnega mišljenja« (Rimlj 8,6). In »dela mesa« niso le »nečistovanje, nesramnost, razuzdanost«, kakor bi to bilo po dualističnem gledanju, marveč tudi »malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine« (Gal 5,19,20), kar bi po dialektiki duša-telo bilo nerazumljivo;²⁷ gotovo je to nezdržljivo z istovetenjem mesa s čutnostjo v filozofskem smislu. Duhu se upira *ves človek*, tudi s svoje »višje strani«. Ambrosius *Catharinus* dobro izraža misel sv. pisma, ko pravi: »Karkoli namreč ni od Svetega Duha, temveč izhaja iz človeka, prihaja iz mesa. Kajti tudi človekov duh se šteje za nekaj, kar je v mesu; in v sv. pismu je glede vsega človeka rečeno, da je meso, če ni v njem božjega Duha.«²⁸

Res ima »poželjivost« svoj izkustveno konkretni izraz v dvojstvu duhovnosti in čutnosti, ni pa z njim istovetna.²⁹ Nikakor ni tako, da bi bila »poželjivost« ravno »upor nižjega« človeka zoper višjega, s čimer se vedno zbuja predstava, kakor da je prav metafizično (ontološko) nižja plat v človeku etično nevarnejša in v tem pomenu nekaj »nižjega«, in kakor da bi nevarnost odvrata od Boga izvirala prav iz ontološko nižjih sfer človeka, kakor da bi bilo tako: čim više je ontološko kako bitje, tem manj je v npravnem pogledu ogroženo, ko je vendar prav tako res, da je podana nevarnost luciferske višine duha kakor nevarnost temnih globin zgolj čutnega. Razdeljen oziroma razklan je človek sam v sebi, ne pa toliko ontično nižje v odnosu do ontično višjega v človeku³⁰. Tudi ontično »najpopolnejše« končno bitje nima nikakršne pozitivne bližine do nadnaravnih zveličavnih dobrin, da bi iz te bližine bilo mogoče te nadnaravne dobrine doseči ali jih zahtevati. Ontološko večja popolnost ne pomeni že tudi religiozno in etično večje božje bližine. Milost more sicer res biti le tam, kjer je tudi duh; in toliko je duh bolj blizu milosti kakor zgolj materialno bitje, kjer temelja za sprejem milosti sploh ni³¹.

Izvirni greh je oškodoval tudi razumske človekove zmožnosti in povzročil neko negotovo tipanje in blodenje na religiozno-nravnem področju.³² Takó osebnost v svojem samoodločanju doživlja upor narave, ki je dana

²⁷ Prim. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébr.*, 111—112.

²⁸ A. Catharinus, nav. K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, 386.

²⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*, 400.

³⁰ »Nicht das ontisch Niedrigere im Menschen ist eigentlich mit dem Höheren uneins durch die Konkupiszenz, sondern der Mensch ist mit sich selbst entzweit«, pravi K. Rahner, *pr. t.*, 384.

³¹ K. Rahner, *n. d.*, 386.

³² Prim. Joh. Beumer, v: *LThK III*², 1322.

pred svobodno voljo, in nikoli brez ostanka ne doseže, da bi vse to, kar človek je, postalo dejanstvo in izraz tega, kar človek kot človek v jedru svoje osebe razume. Mnogo v človeku ostane dejansko vedno nedovršeno, nekako neosebno, nekaj takega, v kar osebna odločitev ni mogla prodreti in razčistiti. Človek v dejanskem redu s svojo svobodno odločitvijo nikoli popolnoma ne premaga dualizma (dvojstva) med tem, kar predhodno pred svojo svobodno eksistencialno odločitvijo kot narava jè, in tem, kar s to svobodno odločitvijo kot oseba postane.³³ Nekak dualizem, ki je podan s pojmom »mesene poželjivosti«, gre torej globlje kakor pa le do čutnih plasti človekovega bitja. Čutne dobrine si človek ne zaželi nikdar z zgolj čutno zmožnostjo. Vsak predmet (torej tudi zgolj čutni) dojema človek čutno-duhovno in enako tudi teži po njem. In nasprotno: tudi duhovnega predmeta nikoli ne dojamemo zgolj intelektualno, marveč mora dojetje biti vedno nekako tudi čutno, ker se mora človekovo duhovno spoznanje nujno obračati k čutnosti (*conversio ad phantasmata*). Tako je torej vsak človeški spoznavni in težilni dej nujno čutno-duhovnega značaja. Kjerkoli torej najdemo v teološkem pomenu »poželjivost« kot neprostoovoljno, pred svobodno odločitvijo se uveljavljajoče in tej svobodni odločitvi se upirajoče teženje, vselej je ta poželjivost tudi duhovna. Nikakor ni mogoče videti, zakaj bi se dej duhovnega teženja mogel usmerjati le na čutne predmete.³⁴

Že iz zgodbe prvega greha, ki je povzročil poželjivost, lahko vidimo, da poželjivost ni le v človekovi čutni naravi. Prvi greh je bil v neki zvezi z angelovim grehom. Ta padec nam sv. pisatelj prikazuje kot nekakšno človekovo zavezo oziroma zavezništvo z duhovnim bitjem, ki je že prej odreklo pokorščino Stvarniku. Greh je bil predvsem notranji (1 Mojz 3,5), in, kakor namiguje sv. pismo in splošno uče katoliški avtorji, je bil to greh napuha, v katerem sta se Adam in Eva neurejeno vdala samovšečnosti ob misli na lastne odlike. Temu grehu je bilo ob prvotni pravičnosti lažje zapasti kakor pa morda kaki počutnosti kot taki³⁵.

Vsako neurejeno teženje, naj bo čutno ali duhovno, je navsezadnje neurejena ljubezen do samega sebe, s tem pa se stvar zapre za Boga. Poželjivost, egoizem, se zato javlja ne le v kričečih oblikah, marveč tudi v zelo subtilnih, npr. v duhovni atrofiji, ki izvira iz zaverovanosti vase, v lenobnosti, v neke vrste begu pred realnostjo, ko se človek zateče v majhni svet domišljije ali meščanske (buržajske) lagodnosti³⁶.

Posebno je napačno, ako bi pojem poželjivosti omejevali na področje spolnosti. Saj bistvo poželjivosti sploh ni v nesoglasju med težnjami telesa

³³ K. Rahner, n. d., 400.

³⁴ K. Rahner, n. d., 383.

³⁵ Prim. M. Flick, *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea*, v: *Problemi e orientamenti II* (Milano 1957) 89—120, tu 104.

³⁶ Prim. Frassen, *Pour une psychologie de la grâce divine*, v: *Lumen vitae* 12 (1957) 220—221; nav. K. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis*, Romae 1958, 80.

in težnjami duše. V nas je neko seme hudobije, ki nekako okužuje vse naše življenje in ima, kakor vsaka stvar v človeku, neko duhovno korenino. Ravno zato pa grešne zablode, tudi zablode počutnosti, v človeku zavzemajo včasih tako silne razsežnosti³⁷.

Če se posebej ustavimo ob sv. Pavlu, vidimo, da si na nekaterih mestih »meso« zamišlja kot neko osebnostno moč, podobno kakor »greh«. A. Stöger opozarja, da je takšno prikazovanje »mesa« pri sv. Pavlu utemeljeno v njegovi retoriki, ne izhaja pa morda iz kakšnih mitoloških nazorov. Sv. Pavel tudi ne razlaga »poželjivosti« tako, da bi »meso« pojmoval v smislu dualističnega gnosticizma — čeprav je bil glede terminologije kakšen vpliv možen — kot nekaj zlega v nasprotju z dušo. Tudi pravični, ki je svet (1 Kor 6,11), živi v »mesu«. Zveza mesa in greha ni bistvena in ne nujna³⁸. Meso je človek, ki je le človek v svoji povezanosti s »svetom«; in tu je mesto za poželjivost. Človekov greh je utemeljen prav v tem teženju po neodvisnosti; zato pa se poželjivost kot posledica izvirnega greha javlja v samoljubnih težnjah, ko se človek s svojimi željami in s svojimi udi postavlja v službo krivim interesom³⁹.

†

»Poželjivost«, o kakršni govori sv. pismo, so v dobi teološkega (ne ravno »apostolskega«) izročila pod vplivom grške in predvsem stoične psihologije neredki brez pomislekov razlagali kot (zgolj) čutno teženje zoper človekovo duhovnost. Vendar pa že sv. Avguštin pozna ob izrečni naslonitvi na sv. Pavla poželenje kot lastnost, ki zadeva človeka v vseh njegovih razsežnostih in govori o poželjivosti kot o »razpršeni duši« oziroma razpršenem duhu, o »dissipatus animus«⁴⁰. Tudi sv. Tomaž najprej opisuje poželjivost v smislu zelo razširjenega izročila kot upor (»rebellio«) čutnega teženja zoper duha; toda paziti moramo, da po nauku sv. Tomaža čutnost ni neka v sebi počivajoča sposobnost »poleg« duha, marveč mu čutnost pomeni utelešeno stvarnost duha samega; zato pri njem poželenje ni preprosto izraz razvrednotene čutnosti, ki bi bila v sebi nekaj zlega, marveč izraz stvarnosti duha samega, ki je utelešena človekova stvarnost. Tako ima tista razklanost, ki jo človek doživlja v poželjivosti, svoje mesto znotraj celote človekovega bitja in življenja, ne pa ravno na črti razlike med dušo in telesom⁴¹.

³⁷ Prim. K. Truhlar, n. d., 81.

³⁸ Prim. tudi Rimlj 1,3, kjer je rečeno, da je bil tudi Kristus v »mesu«; podobno pravi o Kristusu Hebr 5,7: »diebus carnis suae«.

³⁹ A. Stöger, Fleisch, v: Bibeltheol. Wörterbuch, 207—215, tu 215—215.

⁴⁰ Sv. Avguštin npr. v Confessiones 5,10,18; 8,5,11; De civ. Dei 13,15; 14,2 in še večkrat.

⁴¹ Glej o tem J. B. Metz, v: LThK II², 110.

3. Telo in odrešenje

a) Pomen telesa pri izvršitvi odrešenja

Človek prejema milost in jo razvija ter tako tisto odrešenje (in zveličanje), ki mu ga nudi Bog, uresničuje v zgodovinskem dogajanju svojega konkretnega življenja. Toda zgodovina človekovega življenja, ki je življenje za odrešenje in zveličanje, se odigrava v telesu in le v telesu. Telo ni torej nič postranskega ali naključnega pri celotnem človeškem, od Boga ustvarjenem bistvu. Tudi telo slavi božje veličastvo. Lepota telesa nam kaže na božjo lepoto (prim. 1 Kor 6,19). Klemen Aleksandrijski pravi: »Ne delajo prav tisti, ki sramotijo božje stvarstvo in slabo govorijo o telesu. Ne opazijo, da je človekova postava ustvarjena pokončno zato, da gleda nebesom naproti, in je ustroj čutnega orodja določen za spoznavanje, da so udje in deli telesa določeni za lepoto, ne pa za naslado. Zato je v tem stanovanju telesa naseljena duša, ki stoji pri Bogu v najvišjih časteh; in človekova postava velja na temelju posvečenja duše in telesa za vzvišeni tempelj Svetega Duha ter dobiva po Odrešeniku svojo dovršitev«⁴².

Positivni stvariteljski božji odnos do telesa je bil potrjen in visoko dvignjen posebno z učlovečenjem božjega Sina. Ko je Beseda stopila v telesni stvarnosti v človeško zgodovino, sta na človeško telo prišla posvečenje in sijaj, ki ga to telo nikoli ne bo izgubilo. Ta sijaj je sedaj že zakrit, a prišla bo ura, ko bo na človekovem telesu počivajoči odsev Kristusove svetosti zasijal in prodril navzven, ko bo telo prežarjeno z lučjo božje svetosti in pravičnosti. Telesna stvarnost Jezusa Kristusa daje tudi vsemu telesnemu oblikovanju in dejavnosti opravičenje in posvečenje. Prezir telesa nastaja iz zanikanja učlovečenja božjega Sina ali pa vodi v to zanikanje. Tako je razumljivo, da je Cerkev nastopila z veliko odločnostjo zoper zaničevalce človeškega telesa, zoper tiste nadduhove, ki so mislili, da smejo živeti le v duhu, in so telo zaničevali kot naravni vir ali pojav zla. V govorjenju zoper dostojanstvo telesa je Cerkev slišala prezir Boga in njegovega edinorojenega Sina⁴³.

Tertulijan je — kljub svoji asketični strogosti — zapisal znamenit stavek, ki izraža splošno mišljenje najstarejšega in tudi poznejšega cerkvenega iz-

⁴² Klemen Aleksandrijski, Stromata 4,30, n. 163.

⁴³ Glej M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München 3—1949, 346—347; prim. Denz 40.148.429. — Kvietistične zmote se redno začenjajo z nekakšnim angelizmom, kakor to vidimo pri Molinosu. Molinosa je vsega prevzemalo iskanje *zgolj duhovnega*, neke fizične čistosti duha, češ da je dno duše popolnoma čisto. Treba je le priti do tega dna, do tega čistega jedra, pa se bomo poistovetili z božjim bistvom. A dejansko takšna »poduhovaljenost« zaide v počutnost najslabše vrste, kakor to vidimo ravno pri Molinosu, ki je bil leta 1687 obsojen (Denz 1221—1228). O tem dobro razpravlja J. Mouroux, *Expérience chrétienne*, Paris 1954, 292—294. Bog hoče od nas človeško svetost, ne angelske.

ročila: »Caro salutis est cardo«, »meso je tečaj (vir) odrešenja«. ⁴⁴ Prav meso, krhko človeško telo, ki mu je duša »lik«, katerega moč greha uporablja v človekovo pogubo, je Bog določil za rešitev, za odrešenje. Bog je »poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa in zaradi greha in je obsodil greh na mesu« (Rimlj 8,3). Sin božji si je privzel krhko človeško naravo, ki jo v nas obvladuje greh; sv. Pavel govori o *podobi* grešnega mesa zato, ker hoče preprečiti mnenje, da je bil tudi Kristus pod gospodstvom greha in je grešil, ko vendar Kristus, kakor naglašata isti Pavel, »ni poznal greha« (2 Kor 5,21)⁴⁵. V smrti mesa je Bog obsodil gospodstvo greha in mu vzel moč (Rimlj 8,3). S tem je omogočil, da kristjan s Kristusom križa svoje meso, sleče starega človeka (Kol 3,9) in živi ne več po mesu, marveč po duhu (Rimlj 8,4,9). S poveljanim vstajenjem bo meso »meso« v smislu človeške narave, kolikor je sama po sebi brez Svetega Duha, slednjič v polnosti rešeno. Poveljano telo po izražanju sv. Pavla sploh ni več »meso«, marveč »duhovno telo (1 Kor 15,44); čeprav je še vedno resnično telo, je vendarle nedopovedljivo globoko spremenjeno.

Razumljivo je torej, da se je že apostol Janez tako odločno postavil po robu tistim krivovercem, ki so pod vplivom antične miselnosti glede razmerja med dušo in telesom začeli učiti, da je Kristus imel le navidezno telo. Prav tako so se zoper vsakršen doketizem bojevali apostolski in cerkveni očetje in, živo naglašali, da bi nas Kristus sploh ne bil odrešil, če bi ne bil privzel pravega človeškega telesa in sploh popolne človeške narave. Sv. Irenej v glavnem izraža izročilo celotne prve Cerkve, ko pravi: »V Kristusovem ponižanju in njegovi pokorščini, ko je živel in trpel v »mesu«, se je razvozlal voz, ki so ga napravili prvi starši z napuhom in nepokorščino. Ker greh svoje gospodstvo uveljavlja v telesni smrti, zato mora biti smrt uničena s pokorščino po istem, po čemer se je greh naselil v človeku; s tem je bil uničen tudi greh«⁴⁶.

b) Telo in naklanjanje odrešilnih milosti

Pomislimo potem, kako se naklanja posameznim ljudem tisto odrešilno delo, ki ga je Kristus izvršil. Odrešenje namreč zahteva človekovo sodelovanje, s katerim se človek odpre za odrešilne milosti, ki jih je svetu pridobil Kristus. Treba se je približati Kristusu in priti nekako z njim v življenjski stik. Ta stik pa se uresničuje po veri in zakramentih vere, kakor se izraža sv. Tomaž⁴⁷. Z drugimi besedami: po stiku s Kristusovo odrešilno močjo, ki se nam nudi po skrivnostnem Kristusovem telesu, v katerem Kristus na-

⁴⁴ Tertulijan, De carnis resurrectione 8: RdJ 362; prim. sv. Tomaž A., CG 3,119.

⁴⁵ Prim. A. Stöger, v: Bibeltheol. Wörterbuch, 213.

⁴⁶ Irenej, Epideixis 31.

⁴⁷ Sv. Tomaž A., S. th. 3 q. 62 a. 6; 3 q. 75 a. 5; q. 60 a. 3.

daljuje svoje odrešilno delo. Zakramenti, ki so vsaj »voto implicito« (po vsebljeni želji) potrebni za zveličanje vsakogar, so izraz enega samega vélikega zakramenta, ki je Kristus sam s svojo skrivnostno navzočnostjo v Cerkvi. Pravzaprav je Cerkev in so zakramenti skrivnostna, a resnična navzočnost prazakramenta Kristusa⁴⁸. A ta Kristusova navzočnost je tako rekoč zgoščena v Evharistiji, zakramentu Kristusove odrešilne daritve na Kalvariji.

In zopet so cerkveni očetje izrazito videli, kako visoko je človeško telo povzdignjeno po zveličavnem stiku z evharističnim Kristusovim telesom. Ko sv. Irenej omenja maniheistično usmerjene gnostične zmote, pravi: »Kako naj neki tajijo, da bi meso moglo biti deležno božjega daru, ki je večno življenje, ko se vendar to meso hrani s Kristusovo krvjo in telesom!«⁴⁹

P. L. Ciappini OP pripominja k temu: »Zdelo bi se, da je to pobožno pretiravanje, ko je postavljena trditev, da je kristjanovo meso hranjeno s Kristusovim telesom in krvjo. Ali ni to le videz — zaradi zakramentalnega obhajila? Toda ne! Stvarnost je nad videzom; milost, ki je božje življenje samo, podeljeno presveti človeški naravi učlovečene Besede, se prelije tudi v telo tistega, ki vredno prejme obhajilo. Telo namreč ni samo orodje nadnaravnih dejanj, ko prejema pobudo od moralnih kreposti in je torej prehodno deležno njihovega nadnaravnega dinamizma. To »meso« je namreč zaradi učinkovanja krsta, birme in predvsem Evharistije postalo, kakor se z drzno, a globoko resnično trditvijo izraža Monsabré:⁵⁰ Vir in zakladnica prekipavajučih energij, ki jih bo moral kristjan preliti v boj za vero in krepkost. — Da, telo moremo res imenovati zbirališče nadnaravnih sil v kristjanu, če s sv. Tomažem v nasprotju z mnogimi drugimi starimi in modernimi teologi trdimo, da imajo moralne kreposti *srčnosti in zmernosti* svoj sedež v čutnih težilnih sposobnostih, sicer bi te ne mogle biti primerno ozdravljene, dvignjene in usposobljene za izvrševanje dejavnosti, ki bi bila v soglasju z zahtevami božjih in vlitih moralnih kreposti — v smeri k nadnaravnemu namenu⁵¹.

Človek se nekako različno tudi po telesu zedinjuje s Kristusovim telesom, da bi po Kristusu sredniku in skupaj z njim mogel kot božji tempelj poveličevati Boga in tako razvijati v sebi nadnaravno božje življenje. Zato kristjan ne sme samovoljno ravnati s svojim telesom, ki ni nekaj postranskega in nepomembnega. Njegovo telo pripada Kristusu, ker pripada Kristusu vse njegovo bitje.

⁴⁸ Prim. H. Küng, v: LThK II², 1173.

⁴⁹ Irenej, Adv. haer. 5,2,2: »Quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur«; prim. tudi Adv. haer. 4,18,5.

⁵⁰ L. Monsabré-G. Bonomelli, Esposizione del dogma cattolico III, Conferenza XVII, 211—260.

⁵¹ Prim. sv. Tomaž A., In 3 Sent. d. 33 q. 1 a. 2 sol. 3.

c) Polno uresničenje odrešenja

V polnosti se bo po krščanskem gledanju odrešenje uresničilo šele ob koncu časov z vstajenjem mesa, ko bo »kot zadnji sovražnik končana smrt« (1 Kor 15,26). Tedaj bo človek tudi v svojih telesno-zgodovinskih razsežnostih deležen Kristusovega poveličanja. Obenem bo zveličani prišel v tesnejši stik z občestvom vseh zveličanih, z občestvom svetnikov. Tedaj bosta premagani dve ločitvi, katerim zapada »anima separata«: ločitev od lastnega telesa in ločitev od polnega občestva, polne zedinjenosti s Kristusovim telesom. V tem pogledu moremo tudi v blaženih priznati neko »upanje«⁵².

V svetopisemskih besedilih sicer ne najdemo izraza »vstajenje teles«. Telo namreč, ki je ločeno od duše, po bibličnem gledanju pravzaprav ni telo, marveč je truplo. Saj biblična antropologija ne pozna dihotomije med telesom in dušo, kakor smo videli zgoraj. Vstajenje mrtvih je vstajenje ljudi. Ko je Cerkev na koncilih naglasila, da bodo blaženi vstali »*cum corporibus suis*«, je bilo to zaradi tega, da bi odstranila platonsko razlago vstajenja, kakor da gre pri vstajenju le za tisto nesmrtnost duš, o kateri so govorili grški filozofi. S tem je Cerkev tudi hotela ljudem, ki so umevali le v grških miselnih kategorijah, povedati, da bo ob koncu sveta ves človek poveličan po duši *in* po telesu⁵³, ni se pa s tem spuščala v razlago, katere materialne prvine telesa si bo duša v vstajenju spet pridružila: gotovo bo pač tako, da je mogoče res govoriti o vstajenju, ne pa o novem stvarjenju⁵⁴.

Kristusovo tudi telesno poveličanje oziroma poveličani Kristus sam je počelo in poroštvo našega poveličanega vstajenja. Eshatološko odrešenje kristjanov bistveno obstaja v vstajenju. Kristusovo vstajenje ni le nekakšna posebna pravica, ki bi pokazala možnost vstajenja; saj bo to, kar je Bog storil za Kristusa, prav tako storil za vse svoje učence (1 Kor 15,22). Kakor je v Adamovi smrti v kali vključena smrt vseh ljudi, prav tako je vključeno v Kristusovem vstajenju tudi vstajenje vseh verujočih. Marija je bila telesno poveličana kmalu po svoji smrti zaradi svoje najtesnejše zveze s Kristusom. To dejstvo nam jasno kaže — pravi Pij XII. ob koncu *Munificentissimus Deus* — *koliko je človek vreden po duši in telesu in kako veličastne stvari je Bog namenil tistim, ki s pripravljenostjo sodelujejo z božjo milostjo*.

Glede pojmovanja vstajenja od mrtvih nas veliko moti to, da v razpravljanju in razmišljanju o poslednjih rečeh tako radi izhajamo iz grške ideje o nesmrtnosti duše in prihajamo tako do resnice o vstajenju. Apostol

⁵² P. L. Ciappi OP, *La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica*, v: *Gregorianum* 39 (1958) 203—221, tu 213.

⁵³ Glej J. Ratzinger, v: *LThK* I², 1049. Pripomniti moramo k temu, da sploh ni v polnem pomenu »ločenih duš«, posebno če vzamemo zveličane; saj so zedinjeni s poveličanim Kristusom in le prek njegove človeške narave morejo biti že zdaj deležni neposrednega gledanja Boga; v Kristusu pa so zedinjeni tudi že pred vstajenjem ob koncu časov s Cerkvijo na zemlji in na neki način tudi s snovnim vesoljstvom.

⁵⁴ Prim. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 106—107.

Pavel dela ravno nasprotno. Nesmrtnost duše mu je vključena v vstajenju mesa. Sploh moramo reči z A. Feuilletom tole: Ideje kristjanov glede onstranstva se silno razlikujejo od idej Grkov. Eni prihajajo, izhajajo iz analize sestavnih prvin človeka, do trditve o nesmrtnosti duše, radikalno različne od telesa. Drugi se opirajo predvsem na odrešenjsko zgodovino, kakršno spoznamo iz sv. pisma, in na središnji dogodek te zgodovine, na čudež veliko-nočnega jutra. Po sv. pismu smrt sama po sebi ni nekaj dobrega, ni osvoboditev, kakor je to po dualistični Platonovi filozofiji. Nasprotna je prvotnemu odrešenjskemu načrtu in je velika sovražnica, nad katero je Kristus kot prvi obhajal zmagoslavje, učenci pa upajo, da bodo tega zmagoslavja postali deležni ob koncu sveta⁵⁵.

Evharistija je pri tem poročstvo te končne dovršitve v Bogu, tega večnega življenja, katerega bo deležno tudi telo. Jezus izrečno pove, da večno življenje, o katerem govori, ni le življenje duše, marveč tudi telesa (Jan 6,54. 58). Po nauku cerkvenih očetov Evharistija ne daje le pravico do vstajenja, marveč dejansko vpliva na poveličanje človeškega telesa oziroma celotnega človeka, ki eksistira v telesu, katerega Evharistija hrani za netrohljivost. V človeka položi Evharistija kal telesne nesmrtnosti; človekovo včlenjenje v evharističnega Kristusa se navsezadnje izvrši zaradi vstajenja.

†

Takšnega »tragičnega dualizma« med telesom in duhovnostjo, na kakršnega Borko misli, torej v krščanstvu ni. Zato ga ni mogel premagati šele Dante. Zmeraj zopet ga je morala premagovati Cerkev s svojim naukom in ga moramo premagovati tudi mi, ki smo njeni udje.

Z druge strani pa bi lahko v nekem smislu priznali, da krščanstvo res uči neki »tragični dualizem«, čeprav ni to ravno dualizem med dušo in telesom. Tisti »dualizem« gre globlje in ima svoje korenine tudi v človekovi duhovni plati, zaradi tega tudi nekakšen »dualizem« (v pomenu neke razkladnosti) med dušo in telesom stopa pred nas v zares tragičnih izmerah (le da nam je v Kristusu dana realna možnost za zmago nad vso to tragiko). To je tisto, kar krščanstvo označuje kot posledico izvirnega greha. To je tista stvarnost, ki jo nemški pesnik Goethe izraža v Faustu z znanima verzoma: »Zwei Seelen vohnen, ach / in meiner Brust. / Die eine will sich von den andern trennen;« (Jaz pa dve duši nosim v dnu srca, ki usodno zraščeni, obe trpita; tako prevaja Božo Vodušek). Da obstaja razklanost med dušo in

⁵⁵ Prim. A. Feuillet, *Le mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes*, v: *NRTh* 89 (1957) 337—354, tu 349. — Cl. Tresmontant, n. d., 107, pripominja, da je problem nastal iz dualističnega sistema, ki hoče vpraševati, kako bo duša morala spet dobiti prvine svojega telesa. Po bibličnem mišljenju tega vprašanja sploh ni. Duša je bistvo tudi telesa, duša in telo skupaj sestavljata celoto: vstajenje teles je vstajenje duš oziroma ljudi.

telesom, ni tako težko ugotoviti. A ta razklanost ima po pristnem krščanskem gledanju svoje korenine globlje kakor ravno v telesnosti in prizadeva tudi človekovo duhovno področje. To je nekakšna duhovna ranjenost celotnega človeka, ranjenost, ki izvira iz oddaljitve že prvotnega človeka od svojega pravega središča, iz teženja po napačni neupravičeni avtonomnosti, tisti avtonomnosti, ki nasprotuje človekovi ustvarjenosti, tistemu človekovemu mestu, ki mu resnično pripada.

Krščanstvo ne prezira duše in ne telesa in ne pozna dualizma v maniheističnem smislu. A če tisto, kar krščanstvo imenuje »poželjivost« kot posledico izvirnega greha, imenujemo dualizem, potem pa seveda moramo reči, da ga tudi Cerkev oziroma člani Cerkve na zemlji nikoli niso v polnosti premagali in ga tudi Dante ni premagal. Kristus je sicer že zmagal to »tragično razklanost«. Po včlenjenju vanj, po istem včlenjenju v Kristusa, ki se vidno uresničuje v Cerkvi in po njej (nevidno) tudi zunaj vidne Cerkve, naj bi v zmagovali tudi mi, popolnoma pa bodo zmagali vsi, ki se bodo zveličali, šele ob koncu sveta. Krščanstvo oziroma Kristus ravno daje možnost za to zmago, ki je istovetna s polno uresničitvijo odrešenja. Seveda se večkrat godi tako kakor ob Jezusovem življenju na zemlji: tisti, ki so se morda najbolj čutili obtežene, ker jih je ranil greh, so se najprej in najbolj približali Kristusu. Sicer je pa Jezus sam dal pobudo za to: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11,28). Ti obteženci pa res dostikrat gredo v boju zoper to razklanost v svojem bitju, tisto razklanost, ki se na zunaj in nekako ob površju kaže večkrat prav posebno v razklanosti med teženji duha in telesa, predaleč v svojem praktičnem ravnanju s svojim telesom, in včasih tudi v mišljenju. Saj končno na tem svetu nikdar nismo v polnosti kristjani, marveč kristjani šele postajamo. »Bratje, jaz ne mislim, da sem že dosegel; eno pa: Pozabljam, kar je za menoj in se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju« (Flp 3,13.14).

Vsekakor je zelo nápak govoriti o krščanskem dualizmu in o preziru človeškega telesa, ko vendar človeškemu telesu noben nazor ne more pripisovati in dajati tako vzvišenega dostojanstva. Vedno pa ostaja in bo ostala do konca sveta Jezusova beseda, da mora človek premagovati sam sebe, zatajevati neurejenost v svoji duhovnosti in telesnosti. Tudi beseda sv. Pavla: »Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost, da bi, ko evangelij oznanjam drugim, sam ne bil zavržen« (1 Kor 9,27) nikoli ne bo izgubila veljave. Le da je treba pripomniti: tudi tukaj sv. Pavel »telesa« ne misli ločeno od človekove duhovne narave.

O tem zadnjem, tudi o telesnem zatajevanju, je kot tudi za zahodnega človeka zelo pereči stvari govori na 77. nemškem katoliškem dnevu v Kölnu 31. 8. 1956 dr. Joseph *Meurers*, profesor za astronomijo in fiziko na univerzi v Bonnu. Ko govori o nekem čudnem pojavu strahú v današnjem človeku, strahú pred vojno in atomsko bombo, pred boleznijo in osebno odgo-

vornostjo, dà, o pojavu strahú pred ničem, se sprašuje, zakaj kljub temu današnji človek — Meurers misli predvsem na Zahod — ne najde poti k Bogu. In Meurers nadaljuje: »Rad bi odgovoril na vprašanje, ki ga morda ne pričakujete, saj zadeva nekaj intimnega; a bi vendarle odgovoril, in sicer zato, da bi o tem razmišljali: Današnji človek je na tem, da izgubi čistost, da čutne nagone, ki imajo v redu človečnosti svoje dobro in upravičeno mesto, nič več ne drži v uzdah, in, kar je posebno slabo, da ima to za samo sebi razumljivo, ko tega nič več ne dela«. Potem opozori Meurers na Vzhod in pravi: »Če v velikem ruskem ljudstvu kljub štiridesetletnemu uradnemu bogotajstvu in ateistični vzgoji vera v Boga po priznanju mnogih opazovalcev še vedno živi, je to gotovo deloma, morda celo izključno, treba pripisovati naravni čistosti tega ljudstva, o čemer vedno poročajo tisti, ki so prišli z njim v bližnji stik. Ni dvoma, da to ustvarja veliko upanje za to ljudstvo«. In Meurers še pristavlja. »Bodimo tukaj popolnoma brezkompromisni in se ne pustimo, da nas svet premoti. Naj nas zasmehujejo in imajo za staromodne, to nam mora biti vseeno; kajti, prijatelji, čist rod stoji pred obličjem Gospodovimi in nosi prihodnost v svojih rokah.«⁵⁶

Povzetek: Anton Strlè, Krščansko vrednotenje telesa

Razprava ima tri dele: 1. Hebrejsko gledanje na razmerje med dušo in telesom; 2. Nauk sv. pisma nove zaveze o razmerju med dušo in telesom; 3. Telo in odrešenje. Sklep: Jasno je, da kristjan ne more prezirati telesa in ne sme zagovarjati »tragičnega dualizma« med dušo in telesom, če se le drži pristnega nauka Cerkve. Razprava je bila »objavljena« najprej v Zb. t. f. 10 (1960) 118—143; zdaj je nekoliko dopolnjena.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Christliche Wertung des Leibes

Die Abhandlung (zuerst im »Zbornik« der theologischen Fakultät in Ljubljana 10 (1960) 118—143 — in Maschinenschrift — »veröffentlicht« jetzt nur ein wenig ergänzt) hat drei Teile: 1. Leib-Seele Verhältnis im hebräischen Denken; 2. Leib-Seele Verhältnis in der Hl. Schrift des NT; 3. Der Leib und die Erlösung. Der Christ also kann den Leib nicht verachten und keinen »tragischen Dualismus« im Verhältnis Leib-Seele sehen, wenn er nur an der echten Lehre der Offenbarung und der Kirche festhält.

Résumé: Anton Strlè, La valoration chrétienne du corps

L'article est composé de trois parties: 1. La conception hébraïque de la relation âme-corps; 2. La doctrine du Nouveau Testament sur la relation du corps et de l'âme; 3. Le corps humain à la lumière de la Rédemption; et la conclusion qui s'en dégage: le chrétien ne doit pas mépriser son corps et ne peut pas s'en tenir à la doctrine du »dualisme tragique« entre le corps et l'âme, s'il veut rester fidèle à la vraie doctrine de l'Eglise.

⁵⁶ Dr. J. Meurers, v: Die Kirche als Zeichen Gottes unter den Völkern. 77. Katholikentag (vom 29. 8.—2. 9. 1956 in Köln), Paderborn 1957, 181—182.

Zakrament sprave v božji razseženosti*

Iz božjega razodetja in nauka Cerkve vemo, da sprava in spreobrnjenje nista le psihološko dogajanje v človeški razsežnosti, temveč imata tudi božjo razsežnost, kolikor jo grešni človek v veri spozna in sprejme ter jo kot ud Cerkve skuša uresničiti. Razume se, da tu ni mogoče podati kake biblično-dogmatične in moralno-pastoralne sume o zakramentu sprave in ne povzeti vseh dognanj sodobne teologije.¹ Članek predpostavlja novi obrednik »Sveta pokora« s predhodnimi navodili, ki ga je izdala kongregacija za bogoslužje 2. decembra 1973,² navodilo jugoslovanske škofovske konference o obnovi za duhovnike iz l. 1976,³ pastoralni pouk jugoslovanske škofovske konference za vernike⁴ in 3. zvezek prenove »Sveta pokora«.⁵

I. Pojmovanje spokornosti in zakramenta sprave v božji razsežnosti

1. Sprava z Bogom je potrebna, ker je človek zapleten v *greh* in obtežen z grehom, ker z grehom razžali Boga in s tem pred Bogom postane kriv in si nakoplje božjo kazen. Za pravilno razumevanje sprave v luči božjega razodetja je torej najprej potrebno gledati na greh v luči božjega razodetja.

* Članek prinaša nekoliko spremenjeno predavanje na pastoralnem tečaju 1977.

¹ Nemogoče je navajati zelo obširno novejšo teološko-pastoralno literaturo o zakramentu sprave. V slovenskem jeziku je pastoralna revija »Cerkev v sedanjem svetu« zakramentu sprave posvetila tri posebne številke (3—4/1969, 1—2/1975 in 3—4/1977). V tujem jeziku naj omenim le H. Vorgrimler, *Der Kampf des Christen mit der Sünde. Mysterium salutis V. Zürich-Einsiedeln-Köln* 1976, str. 349—461 z obširno literaturo. Članki v velikih teoloških leksikonih tu niso nikjer posebej omenjeni.

² Sveta pokora. Obred sprave. Rimski obrednik (RO). Ljubljana 1976; Kongregacija za nauk vere: Pastoralne norme o skupni odvezi 16. junija 1972 v okrožnici nadškofijskega ordinariata Ljubljana 17. julija 1972, št. 7/1972, str. 49—52.

³ Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana 18. avgusta 1976, št. 8/1976, str. 75—86.

⁴ Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana 16. septembra 1976, št. 9/1976, str. 93—99.

⁵ Srečanje s Kristusom v zakramentih. Prenova 3. zvezek: Sveta pokora — bolniško niško maziljenje. Ljubljana 1976.

Na začetku teologije sprave stoji teologija greha. Greh pa je spet mogoče teološko osvetliti le, če sprejmemo versko resnico o Kristusovem odrešenju, ki je podlaga za spravo med grešnikom in Bogom. Takó se teologija greha in teologija odrešenja med seboj osvetljuje in razlagata, čeprav v zadnjem oboje ostaja verska skrivnost, ki je ni mogoče dokončno razumeti, temveč le v veri sprejeti.

Za boljše razumevanje sprave v božji razsežnosti naj pri grehu omenim dva vidika:

a) *Osebnostni značaj greha.* Greh na podlagi razodetja stare in nove zaveze ni samo prestopok postave, prekršitev moralnega zakona, ampak osebna nepokorščina Bogu, zavesten upor proti njegovi volji, prostovoljna odklonitev njegovega vabila k življenski skupnosti z njim in njegove ponudbe ljubezni.⁶ V grehu se človek zakrknje nasproti Bogu in zapre sam vase, ne mara božje ljubezni in življenjske skupnosti z Bogom ter zavrača prijateljstvo z njim (RO 5). Grešnik si hoče zadostovati sam sebi, tako rekoč odstavi Boga in na njegovo mesto postavi sam sebe. Seveda ni nujno, da se grešnik vseh teh razsežnosti jasno in v posameznem zaveda. Dovolj je, da v pomembni stvari zavestno in prostovoljno ravna proti svoji vesti. Kjer se človek v svoji vesti zaveda le neke npravne postave, ki se ji je dolžan pokoravati, premalo ali nič pa se ne zaveda, da stoji pred živim Bogom, ki ga kliče v njegovi notranjosti (vesti) (CS 16), tudi na greh gleda le kot na prestopok postave. Ta vidik ima svojo upravičenost in odkriva, v čem obstaja greh tistih, ki ne verujejo v Boga. Kolikor ravnajo proti lastni vesti in s tem proti postavi, ki je po naravi zapisana v njihovih srcih (Rimlj 2, 14—15), postanejo krivi pred Bogom. »Vse, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rimlj 14, 23). Vendar je táko pojmovanje greha nepopolno. Treba ga je poglobiti na podlagi verskih resnic o neposrednem razmerju med Bogom in človekom. Pravo teološko razumevanje greha je možno le na podlagi globljega poznanja Boga in njegovega odrešenjskega načrta v Kristusu in na podlagi poznanja človekovega položaja pred Bogom. Razumevanje zakramenta sprave v božji razsežnosti torej predpostavlja oznanjevanje osnovnih verskih resnic o Bogu in človeku in ne le neko moraliziranje o grehu v formalistično-juridičnem smislu.

Osebnostni značaj greha pride do veljave tudi v tem, da pri njem ni najbolj pomembno zunanje dejanje. Temeljnega pomena je odločitev v srcu na podlagi npravnega spoznanja in osebne svobode. »Od znotraj, iz človekovega srca, prihajajo hudobne misli, prešuštva, nečistovanja, razuzdanost, zavist, bogokletstvo, oholost, nespamet. Vse te hudobije prihajajo od znotraj in človeka omadežujejo« (Mr 7, 21—23; prim. 7, 1—23; Mt 1—20).

⁶ Prim. M. Valković, Grieh u bibliškoj i personalističkoj perspektivi. BV 33 (1973) 200—213; Š. Steiner, Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v sodobni teologiji. Znam 7 (1977) 34—54, predvsem 37—40. P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Zürich-Einsiedeln-Köln 1966, predvsem str. 11—76.

Formalno obstaja greh v svobodni odločitvi volje. Zunanje dejanje je viden izraz, zunanje znamenje ter zunanja potrditev notranje odločitve.⁷ Zunanje dejanje samo je za presojanje greha in grešnika večkrat nejasno in dvoumno, ker človek ne more natančno presoditi zveze med notranjo odločitvijo in zunanjim dejanjem. Ker se mora spreobrnjenje grešnika in njegova sprava z Bogom začeti v srcu, v notranjosti, je potrebno, da se kristjan zaveda, kje je korenina greha.

Kočno obstaja osebnotni značaj greha tudi v tem, da grešnik, ko noče uresničiti božjega načrta, odklanja uresničitev samega sebe, svoj razvoj in svojo spolnitev po božji podobi in poklicanosti.⁸ Namesto da bi se človek odprl Bogu in sledil njegovemu klicu, postane gluha za božji klic, zanika v sebi to, kar je v njem najglobljega in najbolj resničnega. Zato pomeni greh odtujitev samemu sebi, samoprevaro, sprevernitev življenjske smeri in okrnitev oziroma uničevanje svojega osebnotnega razvoja in osebne izpolnitve. Dane pod različnimi vidiki veliko govore o človekovi samoodtujenosti. Ta izraz ima tudi za kristjane svoj globok, a poseben pomen. Človek se po krščanskem pojmovanju ne odtuji samemu sebi, če veruje v Boga in sprejme njegov odrešenjski načrt, ampak tedaj, če ga zavrže, če se v grehu odvrne od Boga, sprevrne svojo naravnost na Boga in s tem »poruši ves pravi red v svojih odnosih bodisi do samega sebe, bodisi do drugih ljudi in do vseh ustvarjenih stvari«, kot pravi drugi vatikanski koncil (CS 13).

b) *Občestveni značaj greha.* Čeprav je greh v svojem bistvu najprej osebna odločitev posameznika, ima vedno tudi bistveno občestveni značaj.⁹ Ta se kaže najprej v tem, da je posameznik zapleten in vključen v greh sveta¹⁰ in vsega človeštva, kateremu je človeški rod zapadel z izvirnim grehom, pa naj bo njegova teološka razlaga kakršna koli. Človek je najprej bitno zapleten v greh, je suženj greha in eksistencialno grešnik. Ker je grešnik, dela greh, ki je v svojem bistvu samo eden. Sv. Pavel govori o grehu najprej v ednini (prim. Rimlj 5, 12—7, 25). Posamezni grehi so le artikulacija in izraz enega greha. Človek dela greh in grehe, ker je grešnik. Ker pa dela greh in grehe, je vedno bolj grešnik, vedno bolj usuznjen grehu. Iz tega suženjstva se ne more sam osvoboditi. Odrešenje po Kristusu je osvobojenje, ki ga človeku omogoči le Bog.

Občestveni značaj greha pa prihaja do veljave prav tako v učinkih in posledicah greha. Greh ne pomeni samo škodo za posameznika, ampak tudi za občestvo, ker je človek v naravnem kakor v odrešenjskem redu bistveno družbeno bitje. Občestvo svetih v Cerkvi je najprej občestvo greš-

⁷ Prim. F. Böckle, *Fundamentalmoral*. München 1977, str. 142 sl.

⁸ Prim. prav tam, str. 127—128.

⁹ Občestveni značaj greha danes močno poudarjajo vsi avtorji. Prim. H. Vogrimler, n. d. str., 357—363.

¹⁰ Prim. pri P. Schoonebergu poglavje o grehu sveta, n. d., str. 115—144, predvsem str. 128 sl.

nikov.¹¹ S svojimi grehi se ljudje med seboj obtežujejo, si škodujejo drug drugemu, slabijo življenje, nižajo življensko raven, se ogrožajo in spravljavljajo drug drugega v nevarnost.¹² To ne velja samo za slab zgled, za zapeljevanja v slabo, temveč tudi za osnovno solidarnost v grehu. Vsak osebni greh je hkrati sogreh za druge in z drugimi. Iz občestvenega značaja greha je mogoče bolj razumeti tudi občestveni značaj sprave.

2. Najvažnejši element pri zakramentu sprave v božji razsežnosti izraža verska resnica, da sprava grešnika z Bogom ni človeško, ampak *božje delo*. »Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave; zakaj Bog je v Kristusu svet spravil s seboj v tem, da jim njih grehov ni prisojal in je razglasil med nami nauk sprave. Namesto Kristusa smo poslani, kakor da Bog opominja po nas. Prosimo v imenu Kristusa: Spravite se z Bogom. Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5, 18—21). Te besede sv. Pavla izražajo eno osrednjih resnic krščanskega razodetja, ki jo posebno sv. Janez in sv. Pavel razlagata kot dokaz božje ljubezni. Tu ni potrebno, da bi o božji razsežnosti sprave pod tem vidikom obširneje govorili. Prav pa je, da v oznanjevanju in razlaganju zakramenta sprave v skladu z RO 1—3 ta vidik bolj poudarjamo, da ne bi ostajal vtis, da se grešnik spravi z Bogom na podlagi svojega prizadevanja, pokore in zadoščenja. Če nas ne bi Bog najprej ljubil in iz ljubezni do nas poslal svojega Sina v spravo za naše grehe (Jan 3, 16—17, 1 Jan 4, 9—10), če ne bi Bog skazoval svoje ljubezni do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki (Rimlj 5, 8), bi za grešnike ne bilo nobenega upanja. S to resnico smo prav v središču božje razsežnosti zakramenta sprave, ki je njena srčika. To mora priti bolj do veljave tudi pri oznanjevanju zakramenta sprave, pri verskem pouku o njem in pri pripravi nanj. V RO močno pride do veljave odrešenjsko-zgodovinska, pashalno-kristološka in trinitarična razsežnost božjega delovanja pri zakramentu sprave.¹³

3. Da sprava z Bogom po Kristusu in v Kristusu postane učinkovita za posameznega grešnika, je potreben njegov *osebni odgovor v veri in njegovo sodelovanje*. Toda tudi pri tem človekovem delovanju oz. sodelovanju je treba najprej videti in poudariti božjo razsežnost. Da človek v veri spozna in sprejme Kristusovo odrešenje, da spozna svoj greh in se odzove klicu k spreobrnjenju, je spet najprej delo milosti. Sami iz sebe ne premoremo nič, vse pa premoremo v njem, ki nam daje moč (Flp 4, 13). »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel? Če pa si prejel, kaj se ponašaš, kakor da

¹¹ Prim. K. Rahner, Kirche der Sünder. Schriften zur Theologie VI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1965, str. 301—320; Sündige Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, prav tam, str. 321—347.

¹² Prenova, 3. zvezek, št. 51, str. 2.

¹³ A. Strle, Močno naglašeni teološki vidiki zakramenta svete pokore v novem obredniku pokore. CSS 9 (1975) 10—12.

ne bi bil prejel?» (1 Kor 4, 7). Zato je vse naše ponašanje le v Gospodu (1 Kor 1, 31; 2 Kor 10, 17; Gal 6, 14).

Osební odgovor, ki ga grešniku omogoči milost, obstaja v *spreobrnjenju*, v metanoi, ki je stalna naloga za vse življenje.¹⁴ Grešnik se mora obrniti iz napačne smeri in se vrniti k Bogu, najti pot iz zaprtosti v samega sebe in se odpreti Bogu, Boga poslušati, mu verjeti, se mu predati in spremeniti svoje življenje (prim. RO 6b). To je trdo in resno delo in zahteva veliko osebne zavzetosti, najprej v svobodni notranji odločitvi in potem v izvršitvi v vsakdanjem življenju. Sv. Pavel opisuje spreobrnjenje kot umiranje grehu v Kristusu, kot osvobajanje od greha in kot prehod v novo življenje (Rimlj 5—6). Zakrament sprave pod tem vidikom božje razsežnosti, v kateri je vključena osebna človekova dejavnost, ni kakšna formalnost ali le enkratno dejanje, ampak življenjski proces, ki se konča šele ob smrti. Tako gledanje na zakrament sprave nas obvaruje, da ga ne razumemo preveč aktualistično, punktualno in izolirano, ampak da dovolj upoštevamo njegovo življenjsko razsežnost v prihodnost.

Življenjski proces spreobrnjenja, ki zahteva trajno in resno prizadevanje, obsega predvsem tele elemente:¹⁵

a) Vero v božje odrešenje in usmiljenje. Brez neprestanega soočenja grešnika z živim in svetim, usmiljenim in odrešujočim Bogom je spreobrnjenje le človeška (psihološka) dejavnost, ne pa osebni odgovor Bogu.

b) Spremenitev gledanja na samega sebe, na svet in na smisel življenja. Spreobrnjenje zahteva v marsičem prevrednotenje vrednot, preusmeritev dosedanje poti, sprejem novih meril za odločanje in delovanje. Brez ponižne učljivosti nasproti Kristusu, ki je edina pot, resnica in življenje, brez iskrene pripravljenosti stalno se odločiti za Kristusa in hoditi za njim, v sebi čim bolj upodobiti Kristusa, ni spreobrnjenja. »Spreobrnitev mora človeka notranje tako prevzeti, da ga bo mogla vedno globlje razsvetljevati ter ga napraviti bolj in bolj podobnega Kristusu« (RO 6 a).

c) Osnovna odločitev za Kristusa, ki pride do veljave v svobodi odločenosti. Kolikor je človek tega s pomočjo milosti sposoben, se mora načelno dokončno odločiti za Kristusa ter v njem in po njem za novo življenje. To se pravzaprav zgodi v krstu. Zato je spreobrnjenje kot življenjski proces zavestno potrjevanje krsta in njegove resničnosti.¹⁶

č) Stalna notranja razpoloženost iz osnovne odločitve vztrajno oblikovati svoje življenje. To zahteva čuječnost, trezno presojanje svojega položaja

¹⁴ A. Sirlé, Spokornost — bistvena sestavina krščanskega življenja. CSS 11 (1977) 34—36. R. Schulte, Die Umkehr (Metanoia) als Aufgabe und Form christlichen Lebens. Mysterium salutis (op. 1), str. 117—134, 198—218.

¹⁵ Lasst euch versöhnen... Eine Handreichung zur neuen Bussordnung. Herausgegeben von der Liturgischen Kommission der Schweiz. Zürich 1975, str. 30 sl.

¹⁶ A. Nadrah, Zakrament pokore v odnosu do krsta in evharistije. CSS 9 (1975) 15 sl.

v božji luči in neprestane skrbi za zvestobo, tudi če ta obstaja v vedno novih začetkih. Brez vztrajnosti in resnega in trdega dela ostane spreobrnjenje le pobožna želja in osebni odgovor Bogu prazna beseda.

d) Posamezna dejanja kot dokaz in potrdilo, da kristjan življenjski proces jemlje resno. Kot je vera brez del mrtva (Jak 2, 1), takó tudi spreobrnjenje ostane brezplodno, če ni dejanj. V vsakdanjosti so ta dejanja navadno majhni koraki na življenjski poti. Ne gre le za to, da človek ne zagreši hudega, ampak da stori čim več dobrega. Pri dejanjih je treba upoštevati določene življenjske razmere, usmeriti pa jih mora po veri razsvetljeno spoznanje. Dejanja v življenjskem procesu niso le kako uveljavljanje (ekserciranje) lastnih sposobnosti ali uresničevanje lastnih načrtov, ampak odgovor na božji klic, ki je združen z odpovedjo samemu sebi in pomeni hojo za Kristusom tudi na poti križa in trpljenja (Mt 16, 24) v vstajenje in novo življenje.

4. V novejši teologiji o zakramentu sprave, v nauku drugega vatikanskega koncila (C 11) kakor tudi v RO spet bolj poudarjajo *občestveni, ekleziološki značaj sprave* (RO 51).¹⁷ Ker smo solidarni v grehu, moramo biti solidarni tudi v spreobrnjenju, v spravi z Bogom. Sv. Pavel opisuje to solidarnost v podobi o enem telesu in različnih udih, o povezanosti udov med seboj, o odgovornosti in pomoči udov drug drugemu (1 Kor 12, 12—27). Kakor z grehom nastane škoda za življenje vsega občestva, tako tudi sprava pomeni odstranitev zastrupljenja in škode za vse občestvo. Sprava z Bogom torej ni le individualno dobro za posameznika, ampak tudi pomoč za občestvo, dovajanje nove življenjske moči za druge ude, in to ne le v smislu zgleda, ampak v posredovanju novega življenja. To misel kaže poudarjati posebno pri osnovnih življenjskih skupnostih, kot so zakon in družina, pa tudi v duhovniškem, redovnem in župnijskem občestvu ali v majhnih skupinah.

Občestveni vidik sprave prihaja do veljave tudi v tem, da je bolj izrečno poudarjena misel: Sprava z Bogom mora biti hkrati sprava s Cerkvijo in z brati ((RO 5)).¹⁸ Če nas Kristus v evangeliju splošno opominja: »Če prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj zoper tebe, pusti svoj dar tam pred oltarjem in pojdi, da se poprej s svojim bratom spraviš, in potem pridi in daruj svoj dar« (Mt 6, 23—24), velja to toliko bolj, kadar gre neposredno za spravo z Bogom. Če sami ne odpuščamo svojim dolžnikom, nam tudi Bog ne odpusti naših dolgov. Prilika o neusmiljenem dolžniku (Mt 18, 23—35) spada nujno v oznanjevanje občestvenega značaja sprave.

¹⁷F. Perko, Občestvena razsežnost zakramenta pokore. CSS 11 (1977) 39—41; R. Valenčič, Eklezialna razsežnost zakramenta sprave. CSS 3 (1969) 63—66; K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Busskrament. Schriften zur Theologie II Zürich-Einsiedeln-Köln 1955, str. 143—183.

¹⁸F. Rozman, Nauk sv. pisma o spravi z Bogom in brati. CSS 9 (1975) 7—9.

5. Sprava v božji razsežnosti je za grešnike možna na več načinov (RO 4). Po nauku Cerkve pa je najbolj popolna in izrazita oblika *zakrament sprave*, ki ga je ustanovil Kristus in ga izročil svoji Cerkvi. V zgodovini je imel zakrament sprave različne oblike.¹⁹ Tridentinski cerkveni zbor je nasproti protestantom opredelil nauk o zakramentu sv. pokore in določil pogoje za veljavno in dobro prejemanje tega zakramenta. RO ta nauk povzema, ga poglobi in nakaže nekatere nove elemente. Tretji zvezek prenove Cerkve na Slovenskem prinaša najvažnejše elemente rimskega dokumenta in upoštevata tudi izjavo in določbe jugoslovanske škofovske konference. Vse to, menimo, je znano. Vendar bi rad poudaril nekatere vidike, ki so pomembni pri zakramentu sprave v božji razsežnosti za dušno pastirstvo.

a) Zakrament sprave je osebno srečanje skesanega grešnika z usmiljenim Bogom. Čim bolj živa je vera in poznanje Boga in lastnega položaja v božji luči, tem bolj iskreno in globoko je tako srečanje. Podlaga za srečanje v zakramentu sprave je torej *vera*. Obhajanje zakramenta je izpovedovanje vere.²⁰ Najbrž je potrebno in pravilno, da tako pri pouku kakor pri pripravi, če mogoče tudi v spovedi, bolj poudarjamo element vere, da bi zakrament sprave ne prihajal v nevarnost formalizma in moralizma ali samo psihološkega dogajanja, ki ostaja le na človeški ravni.

b) Tridentinski koncil poudarja (DS 1679 — Vera Cerkve 652) — to misel je prevzel tudi CIC (c. 870), — da ima zakrament sprave obliko *sodbe*, kjer se grešnik obtoži, spovednik pa ga presodi, in če je tega vreden, mu da odvezo.²¹ RO govori o zakramentu sprave kot o »duhovnem sodišču, pri katerem spovednik predstavlja Kristusa in izreka sodbo v moči oblasti, da odpušča ali zadržuje grehe« (RO 6 b). Podobnosti med zakramentom sprave in svetnim sodnim postopkom ne smemo pretiravati, kajti razlike so bistvene. Predvsem ne smemo pozabiti, da je pravi sodnik, ki vse pozna in krivico odpusti, Bog, duhovnik kot služabnik Cerkve pa le njegovo orodje. Grešnik torej ni tako rekoč izročen v milost in nemilost spovedniku, ampak usmiljenemu Bogu. Zakrament sprave je predvsem učinkovito oznanjevanje in posredovanje božjega usmiljenja. Spovednik mora upoštevati predpise Cerkve in skrbeti, da bo spovedanec veljavno in koristno sprejel zakrament.

¹⁹ Prim. K. Rahner, Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen. Schriften zur Theologie XI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973; H. Vorgrimler, n. d., str. 409—439.

²⁰ To misel posebno poudarja W. Kasper, Ueberlegungen zur Erneuerung der christlichen und kirchlichen Busse v zborniku predavanj na pastoralnih tečajih kölnske nadškofije Die Feier der Busse nach dem neuen Rituale Romanum-Ordo poenitentiae. Kölner Beiträge 25. Herausgegeben vom Presseamt des Erzbistums Köln. Köln 1977, str. 25.

²¹ O zakramentu sprave v obliki sodbe posebno danes mnogo razpravljajo. Prim. trezno sodbo pri H. Vorgrimler, n. d., str. 426—427; Podobno, čeprav nekoliko ostreje sodi L. Scheffczyk, Das sakramentale Wesen der Versöhnung v zborniku kölnske nadškofije (op. 20) str. 96; pod pastoralnim vidikom dobro govori o tem vprašanju J. Bommer, Das Bussakrament als Gericht und Seelsorge. Schweiz. Kirchenzeitung 145 (1977) 578—581, kjer navaja tudi najnovejšo literaturo.

A na drugi strani se bo zavedal, kje so mu postavljene meje, ne samo pod psihološkim, ampak tudi pod teološkim vidikom. Če gre spovednik v eno ali drugo smer predaleč, je bolje in pravilneje, da gre predaleč v oznanjevanju in pričevanju božje dobrote in božjega usmiljenja kakor pa božje pravičnosti in strogosti, sodnijske natančnosti in sodnega raziskovanja. Kanon 888 pravi, naj se spovednik zaveda, da je hkrati sodnik in zdravnik, hkrati služabnik božje pravičnosti in božjega usmiljenja. Značilno je, da je tu najprej govor o sodniku in o pravičnosti in šele na drugem mestu o zdravniku in usmiljenju. Na podlagi nove zaveze pa je obratni red bolj utemeljen. Najbrž je tu in tam potreben kak popravek v pojmovanju spovednikove službe, posebno če so bili za duhovnike moralni priročniki in cerkveno pravo bolj odločilni učbeniki kakor pa sveto pismo, zdrava dogmatika in liturgija.

c) Naj omenim še en vidik pri zakramentu sprave v božji razsežnosti, namreč *osebno notranjo spreobrnitev*. Iz izkušnje vemo, kako malo učinkovita je spreobrnitev, kako padamo v iste grehe in ostajamo v istih grešnih navadah. Zato mnogi na zakrament sprave gledajo samo kot na poravnavo računov za preteklost, v nov začetek pa ne verjamejo prav. Ravno dobri in iskreni kristjani imajo zato večkrat težave zaradi spovedi in spovedniki jih kar tolažijo s človeško slabostjo in neskončnim božjim usmiljenjem, v katerem Bog ne odpusti samo sedemkrat, ampak sedemdesetkrat sedemkrat (Mt 18, 22). Čeprav je vse to res, s tako tolažbo ne smemo omalovaževati resnosti prizadevanja za spreobrnitev, ki mora priti konkretno do veljave in za katero je treba dati prijemljive dokaze, čeprav spreobrnitev brez izredne božje milosti ni ne popolna ne trajna ne dokončna. Napačno je pri spovedi upoštevati samo razsežnost preteklosti, da je spet vse v redu, da je grešnik lahko miren, ker mu je Bog vse odpustil. Prav tako ali še bolj je treba upoštevati razsežnost prihodnosti, nov začetek, novo življenje. Spokornik »pozablja, kar je za njim (Flp 3,13) in se ponovno vključuje v skrivnost odrešenja in teži za tem, kar je prihodnega« (RO 7 c). Pavlov opomin, da je treba odložiti, kar zadeva prejšnje življenje, starega človeka, »in se prenavljati po duhu svojega mišljenja ter obleči novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,22—24), velja predvsem za zakrament sprave, dasi je stalno spreobračanje naloga vsega življenja.

II. Božja udeleženosť (soudedeleženosť) pri zakramentu sprave

1. Ker so se naši kristjani v drugi božji resnici naučili, da je Bog *pravičen sodnik*, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, večkrat živijo pod vtisom nekega avtomatizma božje pravičnosti. Nekateri si predstavljajo Boga predvsem kot strogega sodnika, ki človeka opazuje in njegova dobra in slaba dejanja registrira in mu ob koncu predloži račun, kakor da je Bogu vseeno,

koliko ljudi bo rešenih in koliko pogubljenih. Osnovna in najpomembnejša resnica o Bogu za nas ljudi pa je, da imamo usmiljenega Boga, ki noče smrti grešnika, ampak da se spreobrne in živi (Ezek 18,32; 33,11). Božja svetost in pravičnost ostaneta s tem nedotaknjeni. Ljudje živimo le od božje dobrote, božjega usmiljenja in božje ljubezni. Če bi bil Bog le svet in pravičen, bi pred njim noben grešnik ne mogel obstati. Že v stari zavezi je Bog hotel izvoljeno ljudstvo prepričati predvsem o svojem usmiljenju. V evangelijih je resnica o Bogu, ki svet ljubi, o Očetu, ki hoče, da se zveličajo vsi ljudje, v središču. Kristus je prišel klicat grešnike, ne pravične (Mt 9,13; Mr 2,17; Lk 5,32;). Na podlagi te osnovne resnice je treba razumeti božje delovanje pri zakramentu sprave, kot to poudarja RO (1—2).

2. Najlepša ponazoritev, tudi za katehezo in za oznanjevanje, božjega delovanja v zakramentu sprave je *prilika o izgubljenem sinu oz. dobrem očetu* (Lk 15,11—32).²²

— Kot je oče čakal na izgubljenega sina in ga že od daleč zagledal in se mu je ob pogledu nanj milo storilo, tako Bog čaka na grešnika, da se vrne, in se mu, človeško govorjeno, milo stori, ko ga od daleč zagleda.

— Kot je oče pritekel, objel in poljubil svojega sina, tako Bog, govorjeno v prisposodbi, gre naproti grešniku in ga z ljubeznijo in brez očitkov sprejme.

— Kot oče ni razčiščeval v raziskovanju sinove preteklosti, kaj vse se je zgodilo, koliko je sin kriv, kaj je zapravil in podobno, ampak je takoj pripravil slovesen in vesel sprejem, tako je Bog do grešnika.

— Kot je oče dal sinu posebne znake, da ga je spet sprejel za svojega sina (najboljše oblačilo, prstan, čevlji) in pripravil zanj gostijo, tako ravna Bog z grešnikom.²³ Kristus pravi, da je v nebesih večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor nad 99 pravičnimi, ki ne potrebujejo pokore (Lk 15,7.10).

Ali bi ne bilo treba resnice, da je Bog pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, v oznanjevanju o zakramentu sprave dopolniti s priliko o dobrem očetu in z drugimi prilikami in jasnimi besedami o božjem usmiljenju? Nekateri se iz pedagoških razlogov tega boje. A božja pedagogika je drugačna kakor človeška.

3. Iz prilike o izgubljenem sinu oz. usmiljenem očetu je mogoče razbrati tudi *posamezne momente božjega delovanja oz. sodelovanja*, kot so nam znani iz sv. pisma in kakor jih podrobneje razlaga teologija. Ti momenti so:

— Bog kliče grešnika, bodisi po notranjem glasu vesti bodisi najprej po zunanjih dogodkih in srečanjih, prek katerih pride grešnik do tega, da

²² Kaj pomeni prilika o izgubljenem sinu za pravo pojmovanje Boga lepo razloži A. Strle, *Skrivnost Boga*. Ljubljana 1977, str. 122—123.

²³ V pesniški obliki je D. Kette v pesmi »O Bog svetlobe« globoko izrazil srečanje grešnika-izgubljenega sina z Bogom. Prim. V. Truhlar, *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*. Ljubljana 1977, str. 48—49.

začne razmišljati o svojem položaju in se zavedati nujnosti spreobrnitve in sprave. Če ljudje gledajo na te stvari le s človeškimi očmi, nas razodetje uči, da je to božje delovanje.

— Bog daje notranje moči, da grešnik namesto obupavanja nad svojim položajem in namesto napačnih rešitev in izgovorov najde pot k Bogu. Vera in zaupanje v božje usmiljenje in ljubezen, ki prideta do izraza v kesanju nad grehi, sta spet milost.

— Bog nikdar ne odreče odpuščanja in sprave grešniku, ki se skesan vrne k njemu. Božja vsemogočnost se najbolj kaže v odpuščanju in usmiljenju, kot pravi mašna molitev na 26. navadno nedeljo. Ponazoritev božjega usmiljenja s človeškimi zgledi, kakor npr. z usmiljenjem matere in podobno, je sicer psihološko dobro podano za razumevanje božje dobrote, a ni nikdar popolna resnica o Bogu, ker je božje usmiljenje neskončno. Globoko prepričanje o tej resnici je potrebno predvsem tam, kjer se človek tako živo zave svoje krivde, da je morda na robu obupa, ali pa tam, kjer zaradi izkušnje stalnega ponavljanja grehov misli, da je povratek k Bogu nemogoč in nima več smisla. »Kjer pa se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost«, pravi sv. Pavel (Rimlj 5,20). Nekateri se sicer boje, da tako poudarjanje neskončnega božjega usmiljenja in še večje milosti lahko vodi do neke mistike greha, češ: greh je naravnost potreben, ker ima Bog tako priložnost, da izkaže svoje usmiljenje. Tudi sv. Pavel opozarja na to nevarnost, ko zastavlja vprašanje: »Ali naj ostanemo v grehu, da se pomnoži milost?« (Rimlj 6,1). Apostol sam odgovarja: »Nikakor ne!« (Rimlj 6,2), ker tako pojmovanje greha in milosti ostane pri napačnem zunanem preračunavanju in ne prodre do skrivnosti božjega odrešenja, kakor ga opisuje sv. Pavel v 6. poglavju pisma Rimljanom.

— Bog človeku ne samo odpusti greh v smislu oproščenja, ampak mu vsakokrat daje novo življenje, ga napravi za novega človeka, mu podari novo svobodo in novo globljo življenjsko skupnost s seboj. Božje odpuščanje ni le vpostavitve prejšnjega stanja, ampak nov začetek še večjega, bogatejšega in globljega življenja. To misel poudarja tudi RO, ko pravi, da v zakramentu pokore »Sv. Duh znova posvečuje svoj tempelj in še polneje v njem prebiva, kar se končno kaže tudi v ponovni in še bolj goreči udeležbi pri Gospodovi mizi« (RO 6 d). Gospodova beseda »Komur se malo odpusti, malo ljubi« (Lk 7, 47) velja tudi tu. Obhajanje zakramenta sprave, če ga pravilno pojmuje, pomeni zorenje kristjana in rast v Kristusu ter božji ljubezni in le nekako restavracija prejšnjega položaja. To nam potrjujejo izkušnje in pričevanja svetnikov in to je tudi jasen nauk sv. Pavla, ki tako zelo poudarja novost življenja, ki ga je grešnik pridobil v Kristusu (prim. Rimlj 6,4; 7,6). Brez dvoma velja to najprej za krst. Zakrament sprave pa je, kot pravi tridentinski koncil, ko navaja cerkvene očete, »laboriosus quidam baptismus« (DS 1972—Vera Cerkve 646). Zato so tudi učinki

tega zakramenta podobni učinkom krsta. Morda v dušnem pastirstvu ta vidik novega življenja, to razsežnost prihodnosti in to zorenje in rast kristjana v krščanskem življenju premalo upoštevamo in poudarjamo in zato tudi spovedi ostajajo večkrat tako jalove.

III. Kaj Bog zahteva od spokornika, od spovednika in od Cerkve pri zakramentu sprave

1. Spokornikovo sodelovanje

Pri pripravi na zakrament sprave in pri pouku za prvo spoved navadno omenjamo pet dolžnosti, ki jih ima spokornik: izpraševanje vesti, kesanje, spoved, dober sklep in zadoščenje. RO izpraševanja vesti ne omenja posebej, ampak našteva kot štiri dele zakramenta pokore kesanje, priznanje grehov, zadoščevanje in odvezo (RO 6).

Preden bo na kratko govor, kakšne posamezne naloge ima spokornik, naj poudarim dve stvari: pomen *vere* za obhajanje zakramenta sprave in *potrebo molitve* k Sv. Duhu. Brez dvoma je o tem vedno znova govor v katehezi in v pridigah, a morda ne dovolj jasno in izrečno. Zaradi priprave na dobro spoved v smislu priznanja grehov sta večkrat izpraševanje vesti in obtožba tako v ospredju, da vera in molitev ne prideta dovolj do veljave. Če naj zakrament sprave ne ostane le zunanja formalnost, ki jo vernik opravi, ker jo je pač Cerkev predpisala, ampak naj bo resnično srečanje z Bogom, je treba vero in molitev bolj izrečno poudarjati. Vera je podlaga za prejem zakramenta sprave in hkrati je obhajanje tega zakramenta oznanjevanje in izpovedovanje vere. V molitvi pride do veljave, da se grešnik zaveda, da sprava z Bogom ni najprej človekov napor in lastno delo, ampak božje delovanje, božji dar in milost.

Kaj naj v luči božje razsežnosti stori spokornik, lepo ponazarja prilika o izgubljenem sinu. Kot izgubljeni sin mora tudi grešnik najprej spoznati svoj položaj. Ali se to zgodi bolj pod pritiskom zunanjih okoliščin kot pri izgubljenem sinu ali pod vplivom notranjega razsvetljenja, končno ni tako pomembno. Pomembno pa je, da grešnik ne ugotovi samo svoje žalostno in nesrečno stanje, ampak da se tudi zave svoje krivde, kakor izgubljeni sin, ki ob spoznanju svojega položaja sklene, da bo rekel očetu: »Oče, grešil sem zoper nebesa in pred teboj; več nisem vreden, da bi se imenoval tvoj sin« (Lk 15, 18—19). Osrednjega pomena je odločitev vrniti se k očetu in mu priznati greh. Da so nagibi za to odločitev žalostno stanje, v katerem je izgubljeni sin, in ne toliko izrecna ljubezen do očeta v spoznanju, kakšno žalost mu je napravil, je v tolažbo grešniku, če se za odločitev odloči ne

tako zelo iz čiste ljubezni do Boga, ampak zato, ker bi se rad rešil in se spet vrnil v očetovo hišo, kjer mu je prej dobro šlo.

Čeprav v notranji svobodni odločitvi obstaja grešnikovo najvažnejše dejanje, se mora ta odločitev pokazati v določenem ravnanju. Samó notranje spoznanje in odločitev ne zadoščata, ker človek pač ni samo duhovno bitje. Zato mora grešnik, kakor izgubljeni sin, storiti odločilen korak, res iti na pot in se vrniti k očetu. To bo za katoliškega kristjana tudi pomenilo, da gre k zakramentalni spovedi. Ker pa je zakramentalna spoved zunanje znamenje za notranjo spreobrnitev in je le ena oblika sprave, mora biti korak na pot nazaj k očetu najprej notranja metanoia, notranja spreobrnitev k Bogu. »Kristusov učenec, ki po nagibu Sv. Duha hoče prejeti zakrament sv. pokore, se mora predvsem z vsem srcem spreobrniti k Bogu. Ta notranja spreobrnitev srca vključuje kesanje nad grehi in sklep glede novega življenja in se izraža s spovedjo, opravljeno vpričo Cerkve, z dolžnim zadoščenjem in poboljšanjem življenja« (RO 6).

a) Izpraševanje vesti. Tridentinski koncil zahteva, da grešnik skrbno izpraša svojo vest tako, da se more izpovedati vseh smrtnih grehov po številu, vrsti in bistvenih okoliščinah (DS 1679 in 1707—Vera cerkve 652 in 666). Samo po sebi se razume, da je ta dolžnost relativna glede na spokornikovo zrelost, izobrazbo, sposobnost in duševno razpoloženje in posebno glede na njegovo izobrazbo, razvitost in tenkočutnost njegove vesti.²⁴ Če na greh gledamo predvsem kot na nekako objektivno danost, ki se da ugotoviti tako rekoč sama na sebi, se zdi, da je navodilo tridentinskega koncila možno sorazmerno natančno izpolniti in temu primerno izprašati svojo vest. Kjer pa greh, gledamo predvsem v osebni zvezi z določenim grešnikom, ki sam sebe težko spozna in pravilno presoja, in kjer pri grehu ne upoštevamo samo »dejanje«, bodisi v mislih, besedah ali zunanji izvedbi, ampak prav tako tudi grešnikovo нравno spoznanje in osebno svobodo, vemo, kako težko je večkrat natančno ugotoviti in opredeliti posamezne grehe. Če upoštevamo tudi spoznanja psihologije in globinske psihologije, bomo pri izpraševanju vesti posvečali skrb trem stvarem: resnosti, iskrenosti in stalni potrebi po izobraževanju vesti. Kdor se resno potrudi, da izpraša svojo vest, kolikor mu je to mogoče, kdor to stori iskreno pred obličjem živega in vsevednega Boga in kdor se zaveda, da se mora pri presojanju svojega življenja dati vedno znova poučiti, vedno znova kontrolirati tudi svojo vest in jo oblikovati v poslušnost Bogu in Cerkvi,²⁵ ki razlaga božjo voljo, stori svojo dolžnost. Obrazci za izpraševanje vesti niso kakšen nadomestek za resnost in iskrenost, ampak le skromna opora. Ker so obrazci nujno shematični in nepopolni, je velika pomoč skupno izpraševanje vesti kot priprava na

²⁴ A. Nadrah, Tridentinski koncil o dolžnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom. BV 36 (1976) 271—275.

²⁵ Prim. A. Šuštar, Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze. BV 35 (1975) 113—126.

spoved.²⁶ Tako izpraševanje vesti, posebno v manjših skupinah, pa tudi v župnijskem občestvu, so izredno dober in uspešen pripomoček za oblikovanje vesti.

b) Kesanje. Teološko gledano se kesanje kaže že v iskrenem priznanju krivde pred Bogom, žalitve svetega, pravičnega in usmiljenega Boga in nehvaležnosti v zavračanju božje ljubezni. Prošnja za odpuščanje iz vere in zaupanja v Kristusovo odrešenje bistveno sodi h kesanju.

Tridentinski koncil pravi, da je kesanje »dušna žalost in stud nad storjenim grehom, s sklepom, več ne grešiti« (DS 1676—Vera Cerkve 650). Če tudi RO (6 a) to ponavlja, je treba stvar pravilno razumeti. Ne gre najprej za psihološko čustveno doživljanje žalosti in bolečine nad grehom, tudi ne samo za izražanje obžalovanja, da se je to in ono zgodilo. Spokornik nekaterih grehov tako psihološko sploh ne more obžalovati. Napačno bi bilo, če bi preveč poudarjali in pretiravali vidik doživete dušne žalosti in studa. To velja predvsem za grehe, s katerimi je bilo združeno prijetno doživetje, kot npr. pri spolnosti, materialna korist ali kaka druga osebna prednost. Psihološko in teološko kesanje nista identična. Človek se mora kesati greha, kolikor je postal kriv pred Bogom, ki ga ni »razžalil« tako, kakor je razžaljen človek, ki mu ni povzročil bolečine, kakor se to zgodi pri ljudeh. Kesati se pomeni v luči vere poznati in priznati svoj položaj ter Boga ponižno prositi odpuščanja. Kesanje je jasno spoznanje krivde in svobodna odločitev pred Bogom, spremeniti življenje, ne pa čustveno doživetje, čeprav ima tudi to svojo vrednost. Kesanje je odločna volja za spreobrnitev in za nov začetek in ima zato vedno tudi bistveno razsežnost prihodnosti. Preklic preteklosti je sicer prvi element, a sam ne zadošča. Kdor samó preteklost obžaluje, ne da bi se jasno odločil za prihodnost, še nima pravega kesanja. Treba je torej paziti, da le formalno kesanje, kot ga izraža molitveni obrazec, ne postane nekak nadomestek za voljo za spreobrnitev, brez katere ni zakramenta sprave. Čeprav je posebno za otroke in preproste ljudi dobro, da se nauče molitvenega obrazca za kesanje in kesanje »molijo«, jih je treba navajati k temu, da osebno in s svojimi besedami iskreno prosijo Boga odpuščanja. Le takó se je mogoče osvoboditi formalizma pri obujanju kesanja, kjer pravega kesanja večkrat sploh ni.²⁷ Skupna priprava na spoved more nuditi lepo priložnost, da se ljudje nauče na pravi način obuditi kesanje.

c) Sklep. S kesanjem je zaradi njegove razsežnosti v prihodnost nujno združen sklep začeti novo življenje. Zaradi izkušnje, da človek vedno znova pade v greh in svojih sklepov ne drži, imajo posebno iskreni verniki večkrat težave s trdnim sklepom. Ostanjejo spet pri samem formalizmu, ki ga s

²⁷ Lasst euch versöhnen . . . (op. 15), str. 45.

²⁶ Prim. S. Steiner, Obrazec za izpraševanje vesti v novem obredniku pokore. CSS 9 (1975) 21—23.

časom ne jemljejo resno. Takó spoved izgubi svojo verodostojnost. Za pravilno pojmovanje trdnega sklepa sta pomembni predvsem dve stvari: jasna in trdna volja, kolikor je to v trenutku le mogoče, da bo spokornik začel novo življenje, in to kolikor se da konkretno, in pa vprašanje prostovoljne bližnje priložnosti. Da je ravno pri sklepu neobhodno potrebna iskrenost, molitev za božjo pomoč in zaupanje vanjo, ni treba še posebej omenjati.

č) Spoved. V zavesti vernikov ima spovedovanje grehov navadno največjo vlogo z vsemi psihološkimi okoliščinami strahu, težav, sramu in človeških ovir, ki so vsem znane. Pod teološkim vidikom je treba poudariti, da je priznanje grehov predvsem najbolj izrazito in občutljivo zunanje znamenje za iskreno voljo sprave z Bogom in s Cerkvijo ter spreobrnitve. To poudari tudi RO, ko pravi: »K zakramentu pokore spada priznanje grehov, ki je izraz resničnega spoznanja samega sebe pred Bogom ter kesanja nad storjenimi grehi« (RO 6 b).

Kot je znano, je tridentinski koncil nasproti protestantom izjavil, da se mora spokornik »iure divino« spovedati vseh smrtnih grehov po številu, vrsti in glede na posebne okoliščine, ko si je skrbno izprašal svojo vest (DS 1679, 1707—1708 — Vera cerkve 652.666.667). Zadnja leta so teologi, posebno v zvezi z možnostjo skupne zakramentalne odveze, razpravljali o tem, kaj pomeni »iure divino« in koliko ima Cerkev oblast, da določbe tridentinskega koncila drugače razlaga ali spremeni.²⁸ Zanimivo je, kako RO povzame nauk tridentinskega koncila. Ob sklicevanje na kanone koncila pravi: »Po volji usmiljenega Boga mora vernik, ki hoče zveličavno prejeti zdravilo zakramenta pokore, priznati duhovniku vse posamezne velike grehe, ki se jih zaveda, potem ko si je izprašal vest« (RO 7 a). Na drugem mestu poudarja, da mora potekati zunanja obtožba »v luči božjega usmiljenja. Priznanje grehov namreč terja od spokornika, da je pripravljen odpreti svojo vest božjemu namestniku, ki v zakramentu kot pri duhovnem sodišču predstavlja Kristusa in izreka sodbo v moči oblasti, da odpušča ali zadržuje grehe« (RO 6 b). Namesto o »ius divinum« govori RO o volji usmiljenega Boga, namesto o vrsti in okoliščinah greha pa o tem, da grešnik odpre svojo vest. Pastoralna razlika je vseeno pomembna.

²⁸ H. Vorgrimler zastopa s številnimi teologi mnenje, da gre za dogmatično in ne za cerkveno-disciplinarno odločbo, n. d., str. 425, kakor trdijo nekateri drugi teologi. Zato po mnenju H. Vorgrimlerja tudi drugi vatikanski cerkveni zbor tridentinskega nauka ni mogel spremeniti, Vorgrimler, n. d., str. 434. Kolikor je mogoče presoditi različna mnenja in dokazovanja v teološkem razpravljanju, je treba priznati, da gre še vedno za odprto teološko vprašanje (quaestio disputata). Prim. J. Rajhman, »Po službi Cerkve«. Znam 7 (1977) 109—115. B. Grafenauer v svojem članku Spovedniki, spreobrnimo se! (Znam 7 (1977) 211—220 izraža (str. 220) le svoje subjektivno prepričanje, da je tridentinski predpis disciplinski in ne dogmatični, teoloških razlogov in dokazov pa ne pri-
naša.

S tem pa smo pri težkem vprašanju, kako natančno opredeliti grehe in določiti pogoje za velike (smrtne) grehe in ugotoviti, ali so bili pogoji res takšni, ali so vsi veliki grehi tudi smrtni, kakšen je prehod iz malega greha v veliki ipd.²⁹ Verniki ravno na ta vprašanja želijo dobiti čimbolj jasne in preproste odgovore. Da bodo dušni pastirji in spovedniki dajali pravilne odgovore, bo treba še marsikaj razjasniti ali se odkrito pogovoriti, predvsem pa oblikovati vest in buditi čut za osebno odgovornost. Iz zgodovinskega razvoja zakramenta sprave kakor tudi iz različnih oblik spovedovanja, ki jih je poznala in jih danes priznava Cerkev, vemo, da priznanje grehov po tridentinskih predpisih ni ne edina oblika ne najvažnejši del sprave. »Osebna in natančna spoved ter odveza vsakega posameznega vernika je edini redni način sprave vernikov z Bogom in s Cerkvijo, razen če jih od tega opravičujeta fizična ali moralna nezmožnost« (RO 31). Znano je splošno pravilo, da je pri osebni spovedi posameznikov potrebna formalna in ne materialna popolnost, te pa pri spokornikih, ki gredo le redko k spovedi, sploh ni mogoče doseči. Kdor je po svojih močeh izpolnil dolžnost pri izpraševanju vesti, je izpolnil tudi pogoj za pravilno obtožbo grehov, čeprav je treba pri tem upoštevati tudi težave pri izražanju, pomanjkanje časa, človeške ovire naproti spovedniku in še marsikake zunanje okoliščine. Spovednik je dolžan spokorniku pomagati, da se dobro in pravilno spove. Če pa se bo zavedal razlike med sodno preiskavo pred svetnim sodiščem in med samoobtožbo pri spovedi, ne bo z nepotrebnimi in podrobnimi vprašanji mučil spokornika.

Iz teoloških in pastoralnih razlogov so že pred več leti začeli razpravljati o tem, ali more Cerkev kljub določbam tridentinskega koncila in kljub njegovemu sklicevanju na *ius divinum* vpeljati tudi splošno spoved in skupno zakramentalno odvezo izven smrtne nevarnosti in fizične ali moralne nezmožnosti. Kot znano, je kongregacija za nauk vere 16. junija 1972 to možnost potrdila, dasi le v okviru določbe tridentinskega koncila, ker obveznost za osebno spoved smrtnih grehov ostane tudi po skupni odvezi. RO prinaša določbe in obred sprave več spokornikov s splošno spovedjo in skupno odvezo (RO 31—35). Jugoslovanskega škofovskega konferenca je 14. oktobra 1972 izjavila, da »pri nas za sedaj ni pogojev za podeljevanje skupne odveze, kot jih je opredelila kongregacija za nauk vere, zato ni razloga za delitev skupne zakramentalne odveze«. ³⁰ Če upoštevamo, da so jugoslovanski škofje 1. 1972 rekli »za sedaj« in jo v navodilu o spravi za duhovnike 1. 1976 pobje razložili, ³¹ ter resno jemljemo pastoralno stanje osebnih spovedi, obenem pa upoštevamo razvoj v drugih deželah, odločba

²⁹ V tem pogledu je zelo poučen članek Š. Steinerja, Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v sodobni teologiji. *Znam* 7 (1977) 34—54, predvsem str. 49—51.

³⁰ Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana št. 9/1972, str. 75.

³¹ Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana 18. avgusta 1976, št. 8/1976, str. 82—83.

jugoslovanskih škofov verjetno ni bila zadnja beseda v tej stvari.³² Odločitev je tako stvar krajevnega ordinarija. Treba pa bi bilo razčistiti in poglobiti več teoloških in pastoralnih vprašanj in tudi resno vzeti pripravo vernikov na splošno spoved in skupno odvezo, da ne bi nastali nesporazumi in se vrinile zlorabe ob uvedbi splošne spovedi in skupne odveze. Da z njeno uvedbo osebna spoved ni odpravljena, se razume samo po sebi. Odprt in stvaren razgovor teologov ter dušnih pastirjev s škofi in med seboj je najboljša pot k rešitvi teoloških in pastoralnih vprašanj in nalog.³³

d) Zadoščevanje. Tridentinski koncil uči, da je spovednik dolžan spovedancu naložiti primerno pokoro, ta pa jo mora sprejeti in opraviti (DS 1690-1692-Vera Cerkve 657-658). RO pravi, da se »prva spreobrnitev ureničuje v zadoščenju za grehe, v poboljšanju življenja ter v poravnavi storjene škode. Zadostilno dejanje in njegova težina morata biti primerni posameznim spokornikom, tako da bo vsakdo ponovno vpostavil red, katerega je porušil, ter poskrbel za primerno zdravilo zoper bolezen, zaradi katere je trpel. Potrebno je torej, da je pokora res zdravilo proti grehu in da na neki način prenovi življenje« (RO 6 c). Iz izkušnje vemo, kako velika nevarnost golega formalizma obstaja pri zadoščevanju. Znano je, da ima zakramentalna pokora svojo vrednost le v zvezi s Kristusovim odrešenjem in je Kristus s svojim trpljenjem in s svojo smrtjo dal Očetu popolno zadoščevanje za vse grehe. Pod tem teološkim vidikom je primerno, da naložimo tudi molitev kot zakramentalno pokoro, ker v njej pride do veljave povezanost s Kristusom. Da pa bi bila pokora tudi v zvezi s spreobrnjenjem in pomenila dokaz volje za novo življenje, je primerno nalagati tudi druge vrste pokore, predvsem v zvezi z ljubeznijo do bližnjega, z osvobajanjem od sebičnosti in s pripravljenoostjo, hoditi za Kristusom po poti križa v vsakdanjem življenju (prim. RO 18). Prav bi bilo, da bi dušni pastirji izmenjali med seboj izkušnje glede nalaganja pokore³⁴. Tako bi se med seboj pomagali premagovati formalizem in nevarnost, da se ljudje odtujijo zakramentu sprave ali ne mislijo, da na podlagi lastnih del zadoščevanja in pokore dobijo odpustanje svojih grehov. V tej zvezi bi bilo treba več razmišljati tudi o pomenu dobrih del, o žrtvah in o delih spokornosti in odpovedi kot bistveni sestavnini krščanskega življenja³⁵.

³² Prim. Š. Steiner, Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna? BV 33 (1973) 123—130; P. Goli, Skupna zakramentalna odveza —nebodisigatreba? CSS 11 (1977) 47—48.

³³ Znano je, da je švicarska škofovska konferenca 7. novembra 1974 dovolila pod določenimi pogoji skupno zakramentalno odvezo, prim. Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Busse v knjigi *Lasst euch versöhnen . . .* (op. 15) str. 9—16; o prvih pastoralnih izkušnjah poroča J. Baumgartner, *Erfahrungen mit der neuen Bussordnung in der Schweiz*. *Diakonia* 8 (1977) 120—125.

³⁴ Pastoralna priloga nadškofijskega ordinariata Ljubljana, november 1977, prinaša str. 19—22 nekaj pobud in zgledov za nalaganje pokore.

³⁵ Prim. o tem apostolsko konstitucijo Pavla VI. *Paenitemini* 17. februarja 1966. Slovenski prevod Ljubljana 1967.

2. Spovednikovo sodelovanje

a) Spovednika — govorimo le o posvečenem duhovniku, ne pa o psihologih ali psihoterapevtih, čeprav je danes treba upoštevati tendenco, da si mnogo ljudi išče drugih »spovednikov« kakor pa duhovnikov — je Bog izbral in ga je Cerkev postavila kot kvalificiranega *služabnika sprave* v smislu besed sv. Pavla: »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave« (2 Kor 5,18). Službo sprave opravlja duhovnik najprej z oznanjevanjem evangelija in z opominjanjem, na poseben način pa z obhajanjem zakramenta sprave. Ker je zakrament sprave vedno hkrati tudi oznanjevanje in more le oznanjevanje evangelija in opominjanje po Kristusovem zgledu in po zgledu apostolov voditi k zakramentu sprave, obeh načinov službe ne smemo ločiti (prim RO 9). Služba v spovednici mora biti za duhovnika tudi pomoč, da uresničuje oznanjevanje in opominjanje v svojem dušnem pastirstvu. Ker ima duhovnik od Kristusa naročilo za službo sprave, mora biti njegova prva skrb, da ostane zvest Kristusu, da opravlja službo sprave v njegovem duhu in po njegovem zgledu. Glavna naloga za spovednika je torej, da se vedno znova orientira ob Kristusu, da se ob njem prepriča, ali prav vrši službo sprave. Drugi pripomočki, ki mu jih nudijo psihologija, izkušnja z ljudmi in poznanje življenja, so kljub temu zelo koristni in potrebni.

b) Polnomočje in poslanstvo, da opravlja službo sprave, prejme duhovnik v Cerkvi in po njej, osnovno z duhovniškim posvečenjem, cerkveno-pravno z jurisdikcijo. Zato mora vršiti službo sprave vedno v *občestvu Cerkve*, ne samo v tem smislu, da oblikuje vest in presoja spokornika v skladu z naukom Cerkve, ampak tudi tako, da spokornika vodi nazaj v cerkveno občestvo in ga v njem utrjuje. Služba sprave torej ni kakšna osebna spovednikova zadeva, ampak vedno uresničevanje in ponazarjanje cerkvenega občestva. Vendar ne spovednik sam ne verniki ne smejo gledati v službi sprave le nekake uradniške funkcije, ki jo opravlja spovednik kot »nastavljenec« Cerkve. Zavedati se mora svoje osebne odgovornosti, ko gre za posredovanje sprave med posameznim spovedancem in Bogom. To je treba upoštevati posebno pri delikatnih odločitvah in foro interno in pri osebnih odgovorih in nasvetih, ki jih spovednik daje spokorniku. Jasno je, da spovednik ne sme samovoljno odreči odveze, če je po njegovi sodbi grešnik dovolj razpoložen. Iz smisla zakramenta sprave sledi, da mora tu in tam končno vse prepustiti božji sodbi in božjemu usmiljenju, ker sam ne more vsega razjasniti.

Večkrat je morda v takih primerih koristno spovedanca opozoriti na to, da končno le Bog odpušča grehe in je spovednik po naročilu Cerkve le orodje v božjih rokah in je pred Bogom veljavno to, kar Bog sankcionira in potrdi. Kristusovih besed: »Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni« (Jan 20,21), ne smemo umevati tako, kakor bi bili spovedniki gospodarji nad božjim usmiljenjem in božjo pravičnostjo, ampak da so oznanjevalci in razlagalci

božje pravičnosti in božjega usmiljenja in z zakramentalno odvezo dajo zunanje in učinkovito znamenje, da Bog greh odpušča. Pridrži pa Bog greh le, dokler grešnik ne mara sprave z Bogom. Zato tudi spovednik ne sme nikdar samovoljno pridrževati grehov, če spokornik spolni pogoje za spravo, kolikor jih je mogoče presoditi³⁶.

c) Tridentinski koncil in cerkveni zakonik poudarjata, da je spovednik hkrati sodnik in *zdravnik* ³⁷. RO ta nauk povzema in ga pastoralno dopolnjuje: »Da bo mogel spovednik svojo službo pravilno in vestno opravljati, mora poznati bolezni duš in jim dajati primerna zdravila; službo sodnika pa naj izvršuje z modrostjo, naj si z vestnim študijem pod vodstvom cerkvenega učiteljstva pridobi za to potrebno znanje in modrost, predvsem pa naj iskreno moli. Razločevanje duhov je namreč globoko spoznanje božjega delovanja v srcih ljudi, dar Sv. Duha ter sad ljubezni (prim. Flp 1, 9-10)« (RO 10 a). Danes je potrebno, da so spovedniki najprej zdravniki in predvsem zdravniki, sodniki pa vedno le v podrejenosti prvi nalogi. To ustreza Kristusovemu nauku in njegovemu zgledu. To izrečno poudarja tudi RO, ki pravi: »Ko spovednik sprejema grešnika in ga vodi k luči resnice, opravlja očetovsko službo, razodeva ljudem nebeškega Očeta in je podoba Kristusa, dobrega pastirja. Zaveda naj se, da mu zaupana služba Jezusa Kristusa, ki je za zveličanje vseh ljudi izvršil delo odrešenja z usmiljenjem in je s svojo močjo navzoč v zakramentih« (RO 10 c).

č) Ker ostane duhovnik tudi kot spovednik človek, so za opravljanje službe sprave pomembne tudi vse *človeške sposobnosti in lastnosti*, kot npr. psihološko poznanje in razumevanje ljudi, poznanje življenja, življenjsko izkustvo, pravilni način razgovora, vljudnost, potrpežljivost, izobrazba v psihologiji in psihoterapiji, poznanje posameznih vrst spokornikov, kot npr. mladih, zakoncev, starih, bolnih, skrupulantov, nepoučenih, takih, ki pridejo nepripravljeni in le redko k spovedi. Osnovna podlaga za dobro opravljanje službe sprave pa ostane vera, povezanost z Bogom, gorečnost za božjo čast in za blagor duš. Vsi človeški elementi morajo biti v službi božji razsežnosti.

3. Vloga Cerkve

Med najpomembnejše dejavnike pri obnovi zakramenta sprave v božji razsežnosti sodi novo gledanje na vlogo Cerkve, v katerem spet prihajajo do veljave stare krščanske resnice. V RO se to kaže posebno v novi liturgiji obhajanja zakramenta sprave. Naj tu omenim le nekatere vidike.

a) »Celotna Cerkev kot duhovniško ljudstvo se na različne načine uveljavlja pri izvrševanju tistega dela sprave, ki ji ga je zaupal Gospod« (RO 8). Najprej je treba poudariti, da grešnik, ki je bil krščen, še vedno ostane ud

³⁶ Kako je prva Cerkev razumevala oblast odpuščati ali pridržati grehe in kako jo je izvrševala, prim. H. Vorgrimler, n. d., str. 384—408.

³⁷ CIC can. 888. DS 1671 — Vera Cerkve 645.

Cerkve, četudi se je pregrešil zopet Boga in zoper Cerkev. Dasi bi morala biti Cerkev po Kristusovi volji sveta in brez madeža (Ef 5,27) — in kolikor je resnično Kristusova Cerkev, ki jo je Gospod očistil in posvetil, taka tudi je (Ef 5,26), — ima v svoji sredi grešnike in se zaveda, »da je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja in nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem«, kakor pravi drugi vatikanski koncil (C 8). V 1. pismu apostola Janeza beremo: »Ako rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in v nas ni resnice . . . Ako rečemo, da nismo grešili, ga postavljamo na laž in njegove besede ni v nas« (1 Jan 1, 8.10). To velja za vsakega uda Cerkve, izvzemši Mater božjo Marijo. Cerkev je torej hkrati občestvo svetih in občestvo grešnikov. Čeprav mora postajati vedno bolj občestvo svetih in so kristjani po veri, upanju in ljubezni, po krstu, evharistiji in drugih zakramentih, po prizadevanju za novo življenje v Kristusu na eni strani že »sveti«, kakor apostol Pavel večkrat enostavno imenuje kristjane (npr. Rimlj 12, 12; 15, 26; Ef 3, 8; 1 Tim 5, 10 i. dr.), je vendar hkrati tudi občestvo grešnih in slabotnih. Cerkev ni mogoče kar razdeliti v dva tabora, v svete in grešnike. Kristjan je »simul iustus et peccator«, če ta izraz teološko pravilno razumemo³⁸. Čim jasneje se zaveda božje svetosti, tem bolj se zaveda tudi svoje grešnosti in trpi pod njo, kot nam kažejo zgledi svetnikov³⁹. Bila bi farizejska prevzetnost, če bi kdo samega sebe imel enostavno za »svetega« in zaničeval grešnike (prim. Lk 18, 9-14). Grešniki imajo v Cerkvi »domovinsko pravico«⁴⁰, ne sicer, kolikor so grešniki, ampak toliko kolikor so bili v krstu že deležni božjega usmiljenja in zato zanje velja, da jih je Bog poklical v novo življenje in jim je v Kristusu omogočil spravo s samim seboj. Če grešnik s svojo prostovoljno odločitvijo zavrže božjo ljubezen, je sicer izgubljeni sin, a še vedno ostane sin, na katerega Bog čaka, izgubljena ovca, ki jo Kristus išče in ko jo najde, jo zadene na svoje rame in jo prinese domov (Lk 15, 1-7).

Iz te resnice izhajajo tri pastoralno važne posledice:

1. Vsi v Cerkvi potrebujemo pokore in stalnega spreobračanja, vsi živimo od odpušcanja in božjega usmiljenja. Nihče se ne more farizejsko izvzeti. Farizejstvo v tej ali oni obliki je bilo in je vedno velika nevarnost v Cerkvi. Kolikor je Cerkev sveta, je to v njej božje delovanje in vse človeško sodelovanje je možno iz milosti. Ker pa po skrivnostnem božjem načrtu na tem svetu božja milost še ne zmaga popolnoma nad grehom, čeprav je božja zmaga v Kristusu zagotovljena, bo ostala Cerkev do konca tudi občestvo grešnikov in se mora v ponižnosti tega zavedati. Ker nam danes tudi neverni stalno izprašujejo vest, postaja zavest grešnosti in nujne potrebe stalne pre-

³⁸ Prim. K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich. Schriften zur Theologie VI. Zürich-Einsiedeln-Köln* 1965, str. 262—272; J. Rajhman, *Simul iustus et peccator. Lutrova teza v katoliški luči. BV 35* (1975) 475—484.

³⁹ Prim. Prenova, 3. zvezek, št. 49, str. 1.

⁴⁰ Prim. K. Rahner, *Kirche der Sünder. Schriften zur Theologie VI*, str. 301—320, predvsem str. 304 sl.

nove bolj živa, a morda vseeno še premalo, predvsem zavest, da je treba s prenovo začeti pri sebi.

2. Grešniki v Cerkvi niso tisti, ki zaslužijo, da so čimprej izključeni iz občestva in se jih čimbolj izogibljemo. Kolikor so grešniki, so se sicer sami izključili iz božjega življenjskega obtoka in iz žive skupnosti. Kjer Cerkev koga ekskomunicira, kar pomeni, da na zunaj potrdi njegovo osebno odločitev, se to zgodi le, da bi se grešnik bolj živo zavedel svojega položaja in se ponižno in skesano vrnil nazaj. Takšen je smisel ekskomunikacije in pridržanja greha, kakor o njem govori sv. Pavel v pismih Koričanom (1 Kor 5, 4—5; 2 Kor 2,5—11)⁴¹. Ljubezen do grešnikov, molitev zanje, opominjanje in pomoč, da spet najdejo nazaj pot k Bogu, so znak pravega duha v Cerkvi po Kristusovem zgledu ljubezni do grešnikov.

3. Udom Cerkve ne sme biti vseeno, ali se grešniki v Cerkvi spreobrnejo ali ne. Tudi v Cerkvi bi morale biti večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor pa nad devetindevetdesetimi, ki ne potrebujejo pokore, ne samo v nebesih (prim. Lk 15,7). Ali ni tu pa tam pri kristjanih nevarnost, da se ob spreobrnitvi grešnika in ob vrnitvi izgubljenega sina obnašajo kakor njegov starejši brat (Lk 15, 25—32)? Skrb za grešnike, posebno tudi za tiste, ki morda v srcu niso res grešniki, ki bolj zaradi pozitivnih pravnih predpisov ne morejo živeti v polnem občestvu Cerkve, kot npr. marsikateri necerkveno poročeni, spada po Kristusovem zgledu med velike dolžnosti Cerkve. Kjer se kdo resnično spreobrne, pa mora biti veselje nad njim veliko ne zaradi statistike ali iz triumfalističnih nagibov, ampak iz resnične ljubezni. Sv. Pavel v 1. pismu Korinčanom opozarja, kakšna je odgovornost in skrb udov drug za drugega (1 Kor 12, 15—26).

b) Kako se Cerkev zaveda, da ima v svoji sredi tudi grešnike in sama vedno potrebuje očiščevanja, prihaja do veljave v stalni pokori, ki jo različno izvršuje in opravlja. RO opozarja na potrpežljivost, s katero se Cerkev pridružuje Kristusovemu trpljenju (1 Pet 4, 8), na različna spokorna opravila in na spokorne prvine evharističnega bogoslužja in seveda prav posebej na obhajanje zakramenta sprave (RO 4). Dodali bi lahko še posebne čase pokore in klasična spokorna dela, kot sta post in miloščina. Ali bi ne bilo potrebno v zvezi z vlogo Cerkve pri zakramentu sprave tudi več razmišljati, kako naj z zakramentom povežemo pokoro v življenju in bogoslužju Cerkve ali pa, kako naj ti elementi spet dobijo svojo pravo vrednost in ne ostanejo le gola formalnost?

c) Posebna vloga Cerkve obstaja dalje v tem, da z oznanjevanjem božje besede neprestano kliče in vabi k pokori, oznanja božje usmiljenje, za grešnike moli in jim na vse načine pomaga — RO izrečno pravi »z materinsko prizadevnostjo in skrbjo« (RO 8), — da bi grešnik svoje grehe spoznal in priznal ter dosegel usmiljenje od Boga, ki edini more odpuščati grehe. Kot

⁴¹ H. Vorgrimler, n. d., str. 405—408.

stoji klic k pokori in spreobrnitvi na začetku evangelija (Mr 1, 15), tako tudi v pridigi ne sme manjkati. Dušni pastirji se morajo vprašati, ali z oznanjevanjem božje besede pravilno opominjajo tudi k pokori, in to ne le z moraliziranjem in grožnjami, ampak z oznanjevanjem evangelija o božjem usmiljenju. Opomini k pokori in spreobrnjenju niso priljubljeni, zato jih tudi dušni pastirji večkrat raje opuste ali pa ne najdejo pravih besed in pravega načina. Odkrito si je treba zastaviti tudi vprašanje, v čem obstaja »materinska prizadevnost in skrb za grešnike«, o kateri govori RO, bodisi pri dušnih pastirjih samih, bodisi v župnijskem občestvu.

č) Cerkev je za vse tudi znamenje sprave in, kot pravi RO, »tako rekoč orodje spokornikove spreobrnitve in odveze, ki jo je Kristus izročil apostolu in njegovim naslednikom (prim. Mt 18, 18; Jan 20, 23)« (RO 8). Posvečeni duhovnik je kot predstavnik Cerkve po njenem pooblastilu posebej kvalificiran služabnik sprave z zakramentalno odvezo. V novi liturgični obliki prihaja do veljave, da je »obhajanje tega zakramenta vedno dejanje, s katerim Cerkev razglaša svojo vero, se zahvaljuje Bogu za svobodo, za katero nas je osvobodil Kristus (prim. Gal 4, 31), in svoje življenje prinaša kot duhovno daritev v hvalo božjega veličanstva, hiteč tako Kristusu nasproti« (RO 7). Novo besedilo odveze izrečno pravi, da za spravo z Bogom prosi Cerkev in se podeljuje po službi Cerkve (RO 19). Ob upoštevanju teh resnic se bodo verniki počasi bolj zavedli občestvenega značaja sprave in bodo kot udje Cerkve drug drugemu pričevalci, spremljevalci in pomočniki na poti iz greha v novo življenje.

d) Posebno vidno se kaže vloga Cerkve v zakramentu sprave v tem, da se grešnik zave, da sprava z Bogom pomeni vedno tudi spravo s Cerkvijo, ki jo je z grehom ranil (C 11)⁴². To resnico je znova poudaril drugi vatikanski koncil in jo prevzema tudi RO (št. 4). Sprava s Cerkvijo pomeni pri Cerkvi sprejem v cerkveno občestvo, pravico do novega pristopa k evharistiji, pri spokorniku pa pripravljenost biti spet živ in dejaven ud Cerkve in sprejeti Cerkev takšno, kakor je danes, biti z njo povezan in se z njo identificirati. Hkrati pomeni sprava s Cerkvijo sprava z brati, katerim greh vselej prizadene škodo (prim. RO 5), iskreno pripravljenost bližnjemu odpustiti, mu po možnosti popraviti storjeno škodo in mu izkazovati dejavno ljubezen. Duhovna in telesna dela usmiljenja, pomoč ubogim in osamljenim, bolnikom in starim, prizadevanje za mir in edinost v družini, med sosedi in v delovnem okolju, spravljivost, prava solidarnost ob nesrečah in v težavah so določeni znaki za zavest, da sta sprava in spreobrnjenje občestveni. RO izrečno opozarja dušne pastirje, naj v homiliji pri obredu sprave z več spokorniki vedno znova poudarjajo »občestveni značaj milosti in greha, zaradi česar se dejanja posameznikov na neki način razlivajo na celotno Cerkev« (RO 25 c).

⁴² Prim. K. Rahner, *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*. Schriften zur Theologie VIII. Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, str. 447—471.

Povzetek: Alojz Šuštar, Zakrament sprave v božji razsežnosti

Članek poudarja nekatere teološke in pastoralne vidike zakramenta sprave, kakor prihajajo do izraza v novejši literaturi in v rimskem obredniku Sveta pokora. Najvažnejši poudarki so primat božjega delovanja in odtod vloga vere pri spokorniku, osebni in občestveni značaj greha, pokore in sprave, osebno srečanje spokornika z Bogom in Cerkvijo, spreobrnjenje kot razsežnost prihodnosti in sodelovanja vse Cerkve pri zakramentu sprave.

Zusammenfassung: Alojz Šuštar, Sakrament der Versöhnung im Lichte der Offenbarung

Der Beitrag hebt einige theologische und pastorale Gesichtspunkte am Sakrament der Versöhnung hervor, wie sie in der neueren Literatur und im römischen Ordo paenitentiae zum Ausdruck kommen. Die wichtigsten Akzente sind: Primat des göttlichen Wirkens und daher die Rolle des Glaubens beim Pönitenten, personaler und gemeinschaftlicher Charakter der Sünde, der Busse und der Versöhnung, persönliche Begegnung des Sünders mit Gott und der Kirche, Umkehr in ihrer Zukunftsdimension und Mitwirkung der ganzen Kirche beim Sakrament der Versöhnung.

Résumé: Alojz Šuštar, La relation personnelle avec Dieu dans le sacrement de la réconciliation

L'auteur rappelle quelques points théologiques et pastoraux du sacrement de la réconciliation tels qu'ils ressortent du document pontifical Ordo paenitentiae et dans quelques publications récentes. Les points à relever sont les suivants: Le primat de l'icône de Dieu dans le sacrement, et, par conséquent, le rôle de la foi chez le pénitent; le caractère personnel et communautaire du péché, de la pénitence et de la réconciliation; la rencontre personnelle du pénitent avec Dieu et avec la communauté ecclésiale; la conversion du coeur, promesse d'une nouvelle orientation à l'avenir; la participation de l'Eglise tout entière au sacrement de la réconciliation.

Ivan Pojavnik

Iz Origenove teologije

4. Izpopolnjevanje in konec sveta

1. Velikonočna skrivnost in prenovitev sveta

Velikonočna skrivnost zavzema osrednje mesto v Origenovi teologiji. Učlovečeni Logos s svojim križem in vstajenjem ni samo rešil padlega človeka, ampak tudi stvarstvo, ki je bilo zaradi greha podvrženo ničevosti. »Nekaj veličastnejšega v hvalo Boga je obuditev našega Gospoda Jezusa Kristusa od mrtvih kot pa stvarjenje neba in zemlje, angelov in nebeških moči. Prvo se je izvršilo z ukazom, drugo pa s trpljenjem.«¹ Kristusovo poveličano telo je neprimerno lepše in sijajnejše od vseh nadvesoljskih meglenic angelov in od vsega stvarstva. Abraham je vriskal od veselja, ker je v veri že naprej zrl poveličanega Odrešenika in prečudoviti nastop Gospodovega dne, »popravelo (reparatio) sveta in prenovitev celotnega stvarstva, ki se je izvršilo z Gospodovim vstajenjem«.²

S svojim trpljenjem na križu je Gospod bitno vzravnal vidni svet nazaj k Bogu, ga v jedru prestavil iz umnobotnega geocentričnega koordinatnega sistema nazaj v teocentrični koordinatni sistem. Tako je spet spravil v harmonijo to, kar je v nebesih in na zemlji: »Žgalna daritev mesa, ki ga je Kristus daroval na lesu križa, je povezala zemeljsko z nebeškim in božje s človeškim.«³ Neizmerni žar Gospodove daritve na križu je končno zaplamenel z njegovim vstajenjem od mrtvih, ki je povzročilo neko bitno vstajenje (»prekalitev«) sveta. Z Adamovim padcem in grehi ljudi je, kot smo videli, tudi svet doživel bitni padec in propad. Stvarstvo, željno čakajoče razodetja božjih sinov, je pričakalo razodetje samega božjega Sina. Tvar, zaobsežena v Kristusovem vstalem telesu, je zdaj povišana v najvišja nebesa.⁴

Ljudje s krstom slečejo starega človeka in oblečejo novega — oblečejo Kristusa: »Novo rojstvo je nekako nov nastanek, ker sta za prenovljene ljudi

¹ Rom. com. 4, 7: PG 14, 984 C—D.

² Rom. com. 4, 7: PG 14, 985 A.

³ Lev. hom. 1, 4: PG 12, 410 B. Prim. tudi Ex. hom. 11, 4: PG 12, 377 A.

⁴ Prim. C. Cels. 3, 42: SC 136, 98—100; Lev. hom. 9, 5: PG 12, 514 B—C.

Kristusovo poveličano telo je duhovno ali eterično telo. Le tako telo lahko biva v nebesih.

ustvarjeno novo nebo in nova zemlja, izroči se jim nova zaveza in kelih nove zaveze. Pri prerojenju z vodo smo bili pokopani s Kristusom, pri prerojenju z ognjem in Duhom pa se upodobimo po poveličanem Kristusovem telesu, ki sedi na prestolu svoje slave, in tudi mi sedemo na prestole slave«. ⁵ Pri krstu človek ne le stopi v novo nebo in na novo zemljo (nebeško kraljestvo), temveč je tudi sam kot celota iz duše in telesa globoko bitno spremenjen, ker postane deležen božje narave. To seveda z deležnostjo Kristusovega poveličanega telesa, s katero postane njegova duša novo nebo in njegovo telo nova zemlja. Omenjeno preobrazbo Origen izvorno imenuje *ponebesenje* človeka (ouranopóiesis). Ponebesenje pri krstu njemu pomeni začetno poduhovljenje človeka⁶. Človek, ki je bil prej le ‚zemlja‘, to je planetarni človek, satelit (planet) v vrtečem se ognjenem morju hudobnega veka, je s krstom postal nebesa v malem (nebeška zvezda), ker je začel nositi podobo nebeškega človeka in živeti že na tej zemlji nebeško ali vstajensko življenje. Zato se zdaj človekov duh zadržuje v nebesih (prim. Flp 3, 20) in tudi njegovo *telo* se je v svojem bitnem temelju (podstati) rešilo iz georotacijske zaslužnosti in se vzravvalo v nebeško ter nerazpadljivo življenje.

Origen jasno podčrtuje, da je krst samo začetna stopnja eshatološkega poveličanja. Kristjan se mora na tem svetu še naprej upodabljati po Kristusovi velikonočni skrivnosti. Njegovo življenje poteka v znamenju izhoda (exodus) in prehoda (transitus) v obljubljeni deželo: skozi skrivnostno telesno-duhovno izničevanje ali s posnemanjem Kristusa križanega stopa skozi *koordinatni sistem križa* v vstajensko življenje oziroma stopa iz duhovnega geocentričnega koordinatnega sistema starega človeka, v katerega je (prvi) človek ukrivil svojega duha in telesnost ter je tako svojo telesnost podvrget postavi smrti in greha: »Ako hočemo, da bo Bog vladal v nas, naj nikakor ‚ne kraljuje greh v našem umrljivem telesu‘ (Rimlj 6, 12) niti ne poslušajmo njegovih ukazov, ki nas spodbujajo k delom mesa, ker nas ta odtujujejo Bogu. Pač pa ‚zamorimo ude, ki so na zemlji‘ (Kol 3, 5) ter obrodimo sadove Duha: tedaj se bo Gospod sprehajal v nas kakor v duhovnem raj. *Že zdaj* naj si torej to, kar je v nas razpadljivega, obleče v čistosti in vsej neskaljenosti svetost in nerazpadljivost. In to, kar je v nas umrljivega, naj si potem, ko je bila uničena smrt, nadene Očetovo nesmrtnost. Takó bo v nas kraljeval Bog in bomo živeli v *dobrinah prerojenja in vstajenja*«. ⁷

V tem času ni mogoče najti ničesar tako vrednega, da bi bilo mogoče primerjati s prihodnjo slavo. Kako naj bi primerjali začasno z večnim? In

⁵Mth. com. 15, 22—23: PG 13, 1320 B—C. 1322 B.

⁶ Prim. De orat. 26: PG 11, 504 B—C; Jer. hom. 8, 2: PG 13, 340 A. Krst duši in telesu podeli neminljivost ali nerazpadljivost (prim. Hipolit Rimski, In Theoph. 7: PG 10, 860 A—B) in človek, ki prejme Kristusovo obrezo, sleče meseno telo (prim. Kol 2, 11—12). Resnica o preobrazbi človekovega telesa pri krstu je pozabljena v današnji teologiji.

⁷ De orat. 25: PG 11, 497 D-500 A. Prim. tudi Rom. com. 9, 39; 10, 1: PG 14, 1238 B-1239 B. 1250 C-1251 A.

vendar nabirajo kristjani nekakšna semena prihodnje slave ravno s stiskami (prim. Rimlj 8, 18; 2 Kor 4, 17—18). Njihovo življenje je skrito v Bogu. Ljudje jih morda včasih zaničujejo, toda to jih ne moti, ker ne iščejo osipljivih časti tega veka, marveč je zanje največja čast trpeti s Kristusom: »S Kristusom trpi ta, ki pravi: ‚S Kristusom sem križan‘, in: ‚Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus‘ (Gal 2, 19—20); in spet ta, ki govori: ‚če smo z njimi trpeli, bomo z njim tudi živeli, če trpimo, bomo z njimi tudi kraljevali‘ (1 Tim 2, 11—12). Trpi s Kristusom tudi tisti, kdor lahko izjavi: ‚Na svojem telesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim‘ (Kol 1, 24). Kristusa je Bog zato, ker ‚se je ponižal in bil pokoren do smrti, smrti na križu, povišal in mu dal ime, ki je nad vsa imena‘ (Flp 2, 8—9). Tako tudi nje, ki trpijo s Kristusom in posnemajo vzor Kristusovega trpljenja, Bog skupaj z njim dviga v slavo. Kristus je sodedičem odprl tole pot: povišani ne bodo zaradi moči ali modrosti, ampak zaradi ponižnosti ter zaradi vztrajnosti v stiskah dosežejo večno dediščino slave«⁸.

2. Krščanska kozmonavtika in zorenje vidnega sveta

Pozemeljski človek ne more opravljati nebeških del in si nabirati zaklad v nebesih. Njegovo delovanje je zaprto v vesoljski prostor in čas, natančneje rečeno, v neznatno planetarno zemeljsko okolje. Kristjan je v Kristusu deležen božje energije Svetega Duha, zato lahko vrši dela, ki segajo v nadvesoljsko sfero: »Vsak izmed nas je lastnik nebeških ali pa pozemeljskih del. Pozemeljska dela so tista dela, ki človeka, zbirajočega zaklad na zemlji in ne v nebesih, potegnejo za seboj v njim sorodno zemljo. Človeka, ki nosi podobo nebeškega Adama in zbira zaklad v nebesih, njegova krepostna dela dvigajo v njim sorodne nebeške predele«⁹.

⁸ Rom. com. 7, 3: PG 14, 1106 D-1107 B. Rom. com. 7, 4: PG 14, 1108 B—C: »Kdor gleda k nevidnim resničnostim — te so večne — ima katerokoli stisko, čeprav se zdi kruta in dolga, za trenutno in lahko. To tudi tedaj, če trpi zaradi mučenja, osti in kavljev. Ko njegovo telo prenaša muke, če gleda k prihodnji slavi, ki se bo razodela, in premišluje, kako bo po tolikih mukah njegovo borno telo preobraženo in bo postalo podobno poveličanemu telesu božjega Sina (Flp 3, 21), vrednoti sedanjo stisko kakor nekaj trenutnega in lahkega. Vrednost prihodnje slave pa vrednoti kakor nekaj pomembnejšega, to je velikega in večjega. In kolikor bolj naraščajo njegove bolečine, toliko bolj umeva, da zanj narašča silnost in veličina slave«.

⁹ Jer. hom. 8, 2: PG 13, 340 A. Prim. tudi Rom. com. 4, 9: PG 14, 997 C; Jo. com. 19, 5: PG 14, 565 A—C. Zbirati zaklad v nebesih je evangeljska zapoved. Njo je prekršil bogataš, ki je delal le za časno bogastvo: »Neumnež, to noč bodo tvojo dušo terjali od tebe, kar pa si spravil čigavo bo? Bogataš, ki je živel v spodnjih stvarnostih, je bil namreč rekel svoji duši: ‚Spravljene imaš mnoge dobrine‘ (Lk 12, 20—19), a je bil v zablodi v presoji dobrin. Ni vedel, da resnične dobrine niso na zemlji, ki je bila prekleta (Gen 3, 17), temveč v nebesih. V njih namreč blaženi počivajo v Kristusu Jezusu« (Sel. Jer. 16, 16: PG 13, 564 C).

Na Kristusovi desnici so nevidne, duhovne dobrine, na njegovi levici pa vidne, čutne dobrine. Že v tem življenju si ljudje svobodno izvolijo, da bodo stali ali na Gospodovi desnici ali levici, s tem da se opredelijo za božje kraljestvo ali za vidni svet. Dobra dela nevernikov, ki so storjena zaradi ljudi in po človeško (propter homines vel secundum homines), jim koristijo v tem veku, ne pa v prihodnjem za dosego večnega življenja. Za večno življenje so zaslužna le tista človekova dela, ki so izvršena zaradi Boga in po božje (propter Deum et secundum Deum). Med njimi so nekatera hkrati usmerjena v časno korist ljudi: miloščina, obisk bolnikov, sprejemanje popotnikov . . . Nekatera druga pa ne merijo na časno korist ljudi: čistost, posti, molitve, izpoved božje vere in resnice v preizkušnjah . . .¹⁰

Z vero človek obreže svoje srce, z deli pa svoje meso. Prva obreza sama po sebi ni zadostna za zveličanje, kajti vera brez del je mrtva. Kristjana torej nebeška usmerjenost ne odveže od socialnih dolžnosti in dela. Ravno narobe, zaradi nenavezanosti na časne dobrine uživa kristjan veliko duhovno prostost (izšel je iz egocentričnega in geocentričnega duhovnega težnostnega polja), ki mu omogoča pravilno in nesebično uporabo teh dobrin. Zato pravi kristjan z veseljem razdeljuje svoje imetje revežem in si tako pridobiva silno bogastvo nebeških dobrin in povrhu še večno življenje.¹¹ Kristjan mora svoje mišljenje in delovanje uravnavati po evangeliju in po apostolskem pouku ter navsezadnje vse usmerjati k Bogu. Njegovo življenje postane tako velikoduhovniško bogoslužje: »Veliki duhovnik si obleče naramnik, posut z dragulji. Vanj je vtkan sijaj dobrih del, da bi ljudje videli njegova dobra dela in slavili. Očeta v nebesih (Mt 5, 16). Nato si nadene naprsnik z vdelanimi štirimi različnimi vrstami dragih kmanov. Naprsnik predstavlja *nauk evangelija*, ki nam s svojim četveroredom razlaga resnico vere in razodeva Trojico, vse pa nanaša na glavo, to je na eno božjo naravo. *V njem je vsa resnica in vse razodetje resnice*. Če torej hočeš pravilno opravljati velikoduhovniško službo Bogu, naj bo v tvojih prsih vedno evangeljski nauk in vera v Trojico. K tej veri spada po moči in številu še apostolski pouk tako, da ime Boga zmeraj krasi glavo (velikega duhovnika) in *se vse nanaša na enega Boga*«. ¹²

Pri velikoduhovniškem bogoslužju dviga kristjan svoje roke k Bogu in tako prenaša svoja dela (roke označujejo delovanje, delo) v nadvesolje, kjer se zapisujejo na nebeške plošče. Z dobrim delovanjem si zida večno hišo »v

¹⁰ Prim. Mtth. ser. 77: PG 13, 1725 C-1726 C; Mtth. com. 16, 5: PG 13, 1377 C-1380 B.

¹¹ Prim. Rom. com. 2, 13; 9, 3: PG 14, 908 B—D. 1218 A. Ciprian, De mort. 26: V nebesih »uživajo plačilo usmiljeni, ki so, ubožcem hrano in miloščino deleč, opravljali pravična dela, ki so, spolnjujoč Gospodove zapovedi, spreminjali zemljsko imetje v nebeške zaklade«.

¹² Ex. hom. 9, 4: PG 12, 367 D-368 A. Prim. tudi C. Cels. 4, 53: SC 136, 320—322. Obrti, vede in upodabljaljoče umetnosti so od Boga, zato jih je treba pravilno ceniti, obračati v dobro in ne zlorabljalati, prim. Num. hom. 18, 3: PG 12, 714 C-716 B.

mestu z obzidjem« (Lv 25, 30) in že v njej stanuje v preproščini duha in čistosti srca. Mesto so nebesa, njegovo obzidje pa nebesni oblok¹³. Kristjan, ki je telesno in ne samo duhovno odmrll posvetnosti, more s svojimi telesnimi opravili in delovanjem snovati in uresničevati sijajne stvari: »Ako je tvoje telo usmrčeno v odnosu do vsake hudobije, potem boš lahko tudi iz njega rodil odlične duhovne potomce: rodil boš Izaka, kar pomeni veselje — to je prvi sad duha; tvoje seme, to je dela, se bodo povzpela v nebesa in postala dela luči. Kosala se bodo s sijajem in bliščem zvezd, in ko bo napočil dan vstajenja, se boš kakor zvezda od zvezde razlikoval po sijaju« (1 Kor 15, 41)¹⁴.

V stari zavezi je bil tempelj v Jeruzalemu poln božje slave. Zdaj je svetišče božje slave kristjan, ki v *veri vse ravnočrtno* nanaša na Boga in se tako v svojem vsakdanjem življenju nasičuje z božjo Lučjo ter jo izžareva v svet: »Trudi se torej in v *vsem* si prizadevanj, da boš iskal božjo slavo, da bo ta v tebi prebivala, prostor dobila v tebi in boš tudi ti z vso zemljo, ki je polna božje slave, postal božja slava. Kako stopi v nas polnost slave Boga? Če to, kar delam in govorim, vršim v božjo slavo. Tedaj je moj govor in so moja dejanja polna božje slave. In ako je moja hoja in telesna drža, jed in pijača v božjo čast, če *vse*, kar delam, delam v božjo slavo, tedaj se tudi v meni uresničuje prerokov rek: ‚Polna je zemlja njegove slave‘« (Iz 6, 3)¹⁵.

Imanenca nebeškega kraljestva v kristjanu in v svetu narašča sorazmerno z njegovo usmerjenostjo v transcendenco, k vstalemu Gospodu. Z vstajenjskim življenjem na zemlji in z bistroumno bogoglednostjo postajajo kristjani peruti zemlje, ker jo v veličastnem poletu prenašajo in dvigajo v nadvesolje: »Peruti zemlje so bistroidnejši ljudje, ki letijo v višavi nad vsemi zemljani. Tudi oni so seveda po telesu nekako iz zemlje. Izraelci so pač peruti zemlje in tisti, ki so se naučili živeti po božji postavi. Ta krila zemlje so pripovedovala o čudežih: ‚Gospod, od peruti zemlje smo slišali o čudežih‘ (Iz 24, 16, LXX). Ljudje-zemlja brez peruti pa ne vedo pripovedovati o čudežih. Kako naj bi ne bili krila zemlje tisti, ‚ki dobivajo peruti kakor orli‘« (Iz 40, 31)¹⁶? Na podlagi sv. pisma torej Origen opisuje *velikoduhovniško službo* kristjanov

¹³ Prim. Lev. hom. 15, 2: PG 12, 560 A—C. Meseni človek zbira zaklad na zemlji, duhovni v nebesih, prim. Rom. com. 2, 4: PG 14, 875 B-876 A; Jo. com. 1, 11, 67—68: SC 120, 94. Kdor v svojem delovanju premaga egocentrično in geocentrično usmerjenost, je podoben Mojzesu, ki je z dviganjem rok priboril Izraelcem zmago nad pozemlskim ljudstvom Amalečanov: »Mojzes torej povzdigne svoje roke; in ko jih dviga, tedaj Amalek doživlja poraz. Povzdigni roke, to je, dvigaj dela in dejanja k Bogu in ne dopusti, da bodo zavržena obležala spodaj na zemlji, temveč ugajajo naj Bogu in naj bodo pokončno usmerjena v nebesa. Roke potemtakem dviga, kdor zbira zaklad v nebesih; kjer je njegov zaklad, tam je njegovo oko, tam tudi njegove roke« (Ex. hom. 11, 4: PG 12, 377 A—B).

¹⁴ Rom. com. 4, 6: PG 14, 983 C.

¹⁵ Is. hom. 4, 2: PG 13, 232 A—B. Iz odlomka je razvidno, kako je Origen tu dualizem ali spiritualizem.

¹⁶ Sel. Es. 7: PG 13, 788 C—D. Pri Iz 24, 16 imajo moderni prevodi namesto peruti zemlje konci zemlje.

kakor *duhovno kozmonavtiko* ali *nebeško astronomiko*, s katero dvigajo v umnobotno *velevesolje* ne le svojega duha, temveč tudi svoje telo in telesna dela ter celó vidno zemljo in ostalo vesolje. Pojavni svet v svojem teku ne teče več v prazno, marveč se po dejavnosti kristjanov izliva na presežen način v negibni ocean neminljivega nadvesolja. Z velikoduhovniško službo kristjani najprej posvečujejo in izpopolnjujejo sami sebe, nato pa tudi vidno stvarstvo. S temi, »ki ljubijo Boga in se združijo z njim z vso močjo ljubezni, vse sodeluje, jim pomaga in prida nekaj svojega prizadevanja, kolikor jih prestavlja v samo dobrino, ki je vedno v vsem nespremenljiva«¹⁷.

Ljudje-peruti zemlje, rekli bi danes nebeški astronomi, so združeni v harmonično enoto, v Cerkev, ki je živa zemeljsko-nadvesoljska ladja za vse človeštvo in za ves vidni svet: »Jezus pravi učencem« ,Vi ste luč sveta' (Mt 5, 14). Cerkev je vesolje vesolja, njeno vesolje pa je Kristus, ki je prva luč sveta«¹⁸. Cerkev v svoji ravnočrtni nadvesoljski plovbi napreduje proti veličastvu poveljčanega Gospoda Jezusa in s svojo plovbo vleče za seboj kakor nekakšno prikolico tvorno vesolje oziroma Cerkev s svojim približevanjem Kristusa razliva vedno večjo preobrazujočo luč na čutni svet. Z grehom je bil človek pretrgal dinamično rast stvarstva v smeri k nebeškemu kraljestvu in je vidni svet zapeljal v obdobje zime. Po prenovi, ki jo je bil svetu prinesel Kristus, in po delovanju Cerkve pa svet kakor smokva raste pomladi naproti. Tako namreč Origen razlaga Jezusovo priliko o smokvi (Mt 24, 32 sl.): »Smokva vsebuje pozimi v sebi življenjsko moč, ki pa je skrita in komajda opazna. Ko pa mine zima, se začne njena življenjska moč javljati: iz smokve požene nežna veja in listi. Drevo v svoji zasnovi (virtute) vsebuje liste in sadove. Najprej požene brstič, ta polagoma napreduje in nazadnje je drevo zraslo (est in ipso effectu). Tako je tudi svet in vsak odrešeni pred dovršitvijo in Kristusovim prihodom tako rekoč v zimi in v njem je skrita življenjska moč. Po Kristusovem navdihovanju se nežne, ne pa trdosrčne veje, in to, kar je v njem skritega, razraste v listje, ko se približa poletje ter obrodi očitne sadove, spoznatne njim, ki jih opazujejo v Kristusu«¹⁹.

Nežna veja, poganjajoča iz smokve sveta, je Cerkev, ki že rodi dobre sadeže, a bo obrodila še slajše sadeže ob nastopu poletja, to je ob drugem Kristusovem prihodu. Tedaj bodo z nje obirali polne košare zrelih smokey (prim. Jer 24, 2—3). Odrešitvena zgodovina se odvija med dvema nasprotnima letnima časoma, med zimo in poletjem. Pomlad je samo vmesna stop-

¹⁷ Rom. com. 7, 7: PG 14, 1121 B-1122 A. Origen še posebej omenja pomoč Svetega Duha in božjih angelov. A tudi stvarstvo samo, ki »trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22), pomaga kristjanom. S svojim bitno teocentričnim (kristocentričnim) težnostnim poljem jih usmerja in celo pospešuje njihov vzpon k Bogu.

¹⁸ Jo. com. 6, 59: SC 157, 360. Cerkev je seveda duhovno vesolje. Cerkev je božja zemlja, prim. Jer. hom. 7, 3: PG 13, 333 A.

¹⁹ Mth. ser. 53: PG 13, 1683 A.

nja. Čas sveta postane čas odrešenja in zorenje sveta za eshatološko dovršitev, če se sinhronizira z notranjo rastjo Cerkve, ki se vzpenja kvišku k Soncu pravičnosti. Čas je torej pomemben za nevidno rast Cerkve in za razvoj sveta nasproti poslednjemu povečanju. Razlikovati moramo med šesterodnevjem, v katerem je Bog ustvaril svet, in sedmim dnevom, ki označuje prihodnji vek. Ker pa je Kristus vstal na osmi dan, zato Origen ponekod govori o prihodnjem veku kot o osmem dnevu. Pogosto nastopa pri njem dvojica:

11. sedanji vek — prihodnji vek²⁰.

V Jezusovi priliki o vinogradu pomeni delovni dan sedanji vek. Delo nateglih delavcev pomaga, da vinograd raste in zori, to je, da nebeško kraljestvo napreduje v času in svetu. Kristjani, ki delajo v času za božje kraljestvo, odkupujejo čas, ker ga usmerjajo v Gospodov sedmi dan. A s tem tudi že sami stopajo v sijajni Gospodov dan in se vzpenjajo na nebeški Tabor. Tam zrejo pred seboj spremenjenega Jezusa in spremenjeni vidni svet: »Vse veselje, ki je popolno Stvarnikovo delo, je nastalo v šestih dneh. Kdor, menim, preseže vse stvari vesolja, vidne so namreč in zato začasne, in že upira pogled v nevidne reči zato, ker so te večne, se uvrsti med poklicane: ‚Po šestih dneh je Jezus vzel nekatere‘ (Mt 17, 1). Ako kdo izmed nas želi, da bi ga Jezus vzel in povedel s seboj na visoko goro, kjer bo vreden videti njegovo *spremenenje*, potem naj preseže šesterodnevje, da ne bo več zagledan v vidne stvari in ne bo več ljubil tega sveta in tega, kar je v njem (1 Jan 2, 15.) Ne sme ga vezati nikakršna posvetna poželjivost: poželjivost po telesih, tvarnem bogastvu, meseni slavi, ker to navadno *preobrbe dušo in jo vrtečo se potegne dol od boljših in bolj resničnih resničnosti tako, da pristane v prevari tega veka*, v bogastvu, slavi in drugih pohlepnostih, ki so sovražne resnici. Kdor pa se je povzpел in prešel šesterodnevje, praznuje novo soboto, se raduje na visoki gori zaradi gledanja Jezusa, ki se je pred njim spremenil«²¹.

Zunanja podoba, pojavni videz ali oblika (1 Kor 7, 31: tò schēma) tega sveta prehaja in naposled bosta nebo in zemlja prešla. Ob koncu sveta ob vstajenju mrtvih bo navsezadnje ta svet doživel veliko in dokončno preobrazbo, ko bo iz minljivosti prešel v neminljivo stanje. Svet bo spremenjen, ne pa uničen: »Jasno je, da ne propade to, kar se spremeni. Podoba sveta prejde, vendar to ne pomeni, da bo popolnoma uničena in razdejana tvarna *podstat*,

²⁰ Prim. npr. Lev. hom. 8, 4: PG 12, 497 A; De orat. 27: PG 11, 520 A—B; Mtth. ser. 54: PG 13, 1685 A; Rom. com. 2, 13: PG 14, 907 C—D. Samarijani tajijo obstoj prihodnjega veka in obstoj duše po človekovi smrti, prim. Jo. com. 20, 28: PG 14, 653 A—B.

²¹ Mtth. com. 12, 36: PG 13, 1065 C-1068 B. Iz odlomka je jasno, da Origen razlikuje dve poti življeja, dve duhovni usmerjenosti: prva je zemeljsko-nadvesoljska (časovno-nadčasovna), druga pa georotacijsko-pristajalna /landerska/ (časovno-časovna) usmerjenost. O Jezusovi priliki o vinogradu, prim. Mtth. com. 15, 31. 35: PG 13, 1348 C. 1357 B.

le njena *kakovost* se bo spremenila in preobrazila njena podoba²². Vidni svet se bo spremenil *na boljše*, z božjim stvariteljskim delovanjem bo poduhovljen tako, da bo v novem stanju primerno prebivališče za vstale ljudi, katerih telesa bodo duhovna ali poduhovljena telesa. Skratka, dovršenemu ponebesenju ljudi z vstajanjem bo ustrezalo dovršeno ponebesenje čutnega vesolja s katerim bo zableščalo v nedopovedljivem sijaju.

S smrtjo so bila telesa ljudi kakor pšenično zrno zasajena v zemljo in so razpadla. Toda ni razpadla njih bistvena zgradba, ki vsebuje tvarno podstat (*insita ratio* (lógos), *quae substantiam continet corporalem*). Ta bo na božji ukaz sposobna obnoviti telo, ki bo vstalo podobno kakor pšenični kalček požene v klas. Po vstajenju bodo ljudje dosegli »starost«, »popolnega moža« (Ef 4, 13) in vsi postali eno samo sonce: »Tokrat se bodo pravični zasvetili kakor sonce v kraljestvu svojega Očeta« (Mt 13, 43)²³. Večkrat navaja Origen Pavlovo misel: »Zvezda se od zvezde razlikuje po sijaju. Tako je tudi z vstajenjem mrtvih« (Kor 15, 41—42). Čeprav bodo vstali ljudje različno bleščeče zvezde glede na stopnjo dosežene svetosti, vendar pa bodo kot poveličano skrivnostno Kristusovo telo eno samo sonce, ker jih bo vse združila v nepojmljivo enoto vsepresegajoča Kristusova ljubezen. Gledali bodo v neizmerni blaženosti Boga iz obličje v obličje in tedaj bo Bog vse v vsem. Na večni gostiji bodo nebeščani vedno z Gospodom in »veliki duhovnik Kristus bo pil vino, a novo vino, in sicer novo vino v novih nebesih in na novi zemlji in v novem človeku, z novimi ljudmi ter z njimi, ki mu bodo peli novo pesem«²⁴.

Preobrazba sveta je že v teku. Kristjan z vnemo dela za novi, večni svet in z nepotešenim hrepenenjem pričakuje Kristusov prihod v slavi, popolno »odrešenje svojega telesa« (Rimlj 8, 23) in veličastno preoblikovanje neba in zemlje. K temu, da vlaga vse svoje napore v nevidno božje kraljestvo, ga

²² De princ. 1, 6, 4: PG 11, 170 A—B. O prehodu podobe tega vesolja in spremenitvi na boljše, ko bo prejela njegova podstat duhovne kakovosti, prim. Ex. hom. 11, 7: PG 12, 382 A; Rom. com. 8, 10: PG 14, 1190 C-1191 A; Ps. 36 hom. 2, 5: PG 12, 1333 C—D; Mtth. com. 13, 1: PG 13, 1088 A—B; Mtth. ser. 54: PG 13, 1685 B—C; Krizostom, De provid. 7, 3: SC 79, 127; Avguštin, De civit. 20, 16: PL 41, 681—682. Materija sprejme kvalitete, kakršne hoče Stvarnik, tudi duhovne, boljše in višje od sedanjih. To izvaja Origen na osnovi 1 Kor 15, 40—44, prim. C. Cels 4,57: SC 136, 330.

²³ Mtth. com. 10, 3: SC 162, 152. O vstajenju in poduhovljenju vstalih človeških teles in o podobnosti vstalih ljudi z angeli, prim. De princ. 2, 10, 3; 3, 6, 6—7: PG 11, 235 B-236 B. 339 A. 340 B; C. Cels. 5, 22—23: SC 147, 66—70; Lev hom. 4, 4: PG 12, 347 C; C. Cels. 7, 32: SC 150, 84—88. Origen zagovarja bistveno istost umrlega in vstalega telesa. Telesa obsojenih na večni ogenj bodo nerazpadljiva, ne bodo pa poveličana. Kristusovo vstajenje je poroštvo in počelo blaženega vstajenja Cerkve, njegovega mističnega telesa: »Vstajenje Kristusa, ki se je izvršilo po njegovem trpljenju na križu, zaobsega skrivnost vstajenja vsega Kristusovega telesa« (Jo. com. 10, 35, 229: SC 157, 520).

²⁴ Lev. hom. 7, 2: PG 12, 482 B. Prim. tudi Mtth. com. 17, 33: PG 13, 1587 A-1589 A; De princ. 3, 6, 8: PG 11, 340 B-341 A; Rom. com. 8, 10: PG 14, 1190 C-1191 A.

spodbuja tudi krepost upanja, »po upanju smo namreč rešeni« (Rimlj 8, 24). Upanje ne napoti kristjana v kakšno daljno zgodovino prihodnost, v kateri naj bi ljudje sami ustvarili raj na zemlji, marveč ga napoti v prihodnost, ki je obenem neuničljiva sedanjost večnosti. Eshaton je nekako navzoč že v tem času in kristjan, deležen prvin Duha, že okuša deloma in skrivnostno eshatološke dobrine. Vendar tistega, kar Bog pripravlja s svojim preustvarjalnim posegom (novo stvarjenje) ni sposobno in ne bo človeštvo s svojimi močmi nikoli sposobno uresničiti niti najmanj, tega si celo sploh predstaviti ne more. Zato krščansko upanje neizmerno presega vsa zgolj človeška upanja in z glinenimi mislimi programiran možni rajvoj človeštva: »Ne glejmo, kar je vidno, ampak to, kar je nevidno« (2 Kor 4, 18). Pavel nas poučuje o prihodnjih dobrinah: naj ne upamo, da je med njimi kaj takega, kar je zdaj vidno ali bi bilo zaznatno. Če bi opazoval vidno nebo in zemljo, potem poslušaj, kaj je rečeno o njiju: »Nebo in zemlja bosta prešla« (Mt 24, 35), kajti vidna sta, a to, kar vidiš, kaj bi še upal (Rimlj 8, 24)? V prihodnosti, v katero upamo, ne bo torej prav ničesar od tega, kar je zdaj vidno. »Oko namreč ni videlo, kar je Bog pripravil njim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9). Oko vidi nebo in zemljo, zato vera pravi, da to ni pripravljeno njim, ki ljubijo Boga, pač pa nebesa, da celo nebeški nebesi (coeli), ki so daleč odličnejši in vzvišenejši od opaznega nebesnega obloka. V upanju je treba pričakovati zemljo, toda ne tako imenovano kopno, ki se razprostira pred našimi očmi, temveč zemljo krotkih, očem nevidno. Jasen je apostolov nauk, naj ne upamo, da bomo v prihodnosti dosegli vidne in telesne stvari, marveč duhovne in večne resničnosti. Zato bo obnovljeno tudi naše telo in predstavljeno iz razpadljivosti v nerazpadljivost iz slabosti v moč, iz čutnega bo postalo duhovno telo, da bi po doseženem poduhovljenju moglo uživati nevidne dobrine. Teh dobrin v sedanjem veku ne vidimo, zato jih v upanju pričakujemo v potrpežljivosti.«²⁵

3. *Krščanski prazniki*

Bolj kakor zemljani so kristjani nebeščani, ki se stegujejo k temu, kar je pred njimi, pozabljajo pa na to, kar je za njimi. Njihovo pričakovanje je osredotočeno na Gospoda, nanj se naslanjajo v minljivih dneh svojega zemeljskega popotovanja in vztrajno hite naprej proti nebeškemu cilju: »Pričakujemo Gospoda, kajti on je naše pričakovanje in stanovitnost, kakor je pisano : »In zdaj, kaj je moje pričakovanje? Ali ne Gospod« (Ps 38, 8). Odrešenik je torej modrost, mir in pravičnost, a prav tako tudi pričakovanje in

²⁵ Rom. com. 7, 5: PG 14, 1117 C- 1118 A. V eshatonu ne bo več sedanjih vidnih in telesnih stvari, ker podoba tega sveta prejde. Origen ne misli, kot je že bilo pokazano, da bo materija uničena v svoji podstati, pač pa da bo izginil njen sedanji pojavni videz: nebo in zemlja bosta prešla.

stanovitnost. Z deležnostjo pri njegovi pravičnosti postanemo pravični, z deležnostjo njegove modrosti modri, tako z deležnostjo pri njegovi stanovitnosti stanovitni. Tako rekoč stalen studenec izvira, studenec, iz katerega lahko zajemamo stanovitnost, pravičnost, modrost in vse kakršne koli dobrine in kreposti. Ker so dobrine v studencu, zato prinesimo k studencu svoje posodice dostojne in čiste. Psalmist pravi torej; »Kateri pa upajo v Gospoda bodo deželo posedli« (Ps 36, 9).²⁶

Iz vstalega Gospoda, neusahljivega studenca vseh dobrin in kreposti, zajemajo kristjani z veseljem vode večnega življenja in se kakor žive posodice pomlajajo ter krasijo z božjo lepoto. Življenje pravičnih se tako spreminja v trajen praznik, ker se z nenehno daritvijo in molitvijo potapljajo v vedno sveže in osrečujoče vstajenjske resničnosti, ki s svojo lučjo odganjajo od njih senco smrti in temine žalosti. Kristus »je prenesel bogočastje od vidnih stvarnosti k nevidnim resničnostim in od časnih k večnim rečem. Gospod Jezus Kristus išče takšna ušesa, ki so sposobna to slišati, in takšne oči, ki so sposobne to zreti«.²⁷

Pojmovanje krščanskega življenja kot trajnega praznika ne razvrednoti liturgičnih praznikov, ampak jih hoče nekako podaljšati v delovni vsakdan. Starozavezni prazniki so bili sence prihodnjih resničnosti, krščanski prazniki pa so podobe (exemplaria) eshatoloških ali nebeških stvarnosti (prim. Kol 2, 16—17; Hebr 8, 5; 9, 23). Ta ugotovitev nam utira pot pri iskanju duhovnega pomena judovskih praznikov, pri iskanju take razlage, ki je veljavna tudi za kristjane danes. Krščanski prazniki seveda daleč presegajo judovske praznike, vendar veliko zaostajajo za prazniki v nebesih, kajti »ta svet ne more sprejeti tega, kar je popolno«.²⁸ Apostol pravi, da je naše sedanje znanje in prerokovanje delno (prim. 1 Kor 13, 9), zato je razumljivo, da so tudi naši prazniki delni, nepopolni.

Izraelci so prešli Rdeče morje in Jordan in so nato bili obrezani. Tedaj je Gospod »odvalil z njih egiptovsko sramoto« (Joz 5, 9) in obhajali so pasho ter jedli od pridelkov obljubljenе dežele. V zgodovinski pripovedi o teh dogodkih so skrite duhovne skrivnosti. Človek s krstom prekorači ognjeno duhovno georotacijsko morje (»Rdeče morje«) in reko Jordan ter

²⁶ Ps. 36 hom 2, 4: PG 12, 1333 A—B.

²⁷ Num. hom. 23, 1: PG 12, 746 B. Vsa ta homilija je posvečena razlagi praznikov, ki jih vsebuje starozavezna zakonodaja v Nm 28—29. Mojzes zahteva vedno daritev pred Gospodom, zato je osnova za praznovanje vseh slovesnosti visoko razvito molitveno življenje in duh žrtve: »Gospodov praznični dan je torej, če nepretgoma darujemo daritev in neprenehoma molimo tako, da se zjutraj dviga naša molitev pred Gospodovo obličje in naše roke kot večerna daritev« (Num. hom. 23, 3: PG 12, 749 A).

²⁸ Num. hom. 23, 11: PG 12, 755 A. O povezavi med judovskimi in krščanskimi prazniki, prim. Num. hom. 23, 5: PG 12, 751 B; Jo. com. 6, 51, 264—267: SC 157, 330—332. Praznik spremene v žalovanje naši grehi. Ovira za nenehen praznik je naše sedanje biološko telesno stanje.

stopi na trdna tla nove zemlje ali nebeškega kraljestva. Takrat obhaja praznik prehoda (pashe) in izhoda iz duhovnega suženjstva sveta ter začne uživati nebeški kruh, ki je Kristusovo poveličano telo: »Novi kruh je pridelan in pšenice svete zemlje (deže) in ga deli Jezus. Zanj se drugi niso trudili, njegovi učenci pa so ga želi (Jan 4, 38). Ta kruh oživlja bolj kakor kruh mane in se daje ljudem, ki zaradi dovršenosti že morejo sprejeti Očetovo dediščino. Človek, ki se hrani z mano, še lahko duhovno umre. Kdor pa je prišel do drugega kruha in ga je, bo živel vekomaj.«²⁹

Velikonočni praznik je spomin dneva, ko nas je Kristus rešil iz suženjstva hudobnega duha, smrti in georotacijskega blodenja. Toda ta praznik vsebuje tudi eshatološko razsežnost. Kristjani so opustili praznovanje judovske sobote in obhajajo dan Kristusovega vstajenja osmi dan. Z obhajanjem bogoslužja se krščansko občestvo spremeni v živo in verno skrivnostno sliko nebeške liturgije, ker preslika vase (je deležno) resničnost eshatološkega božjega kraljestva. Obenem seveda mistično preslika vase stvarnost Kristusove velikonočne skrivnosti, zato Gospod Jezus skrivnostno, a dejavno postane navzoč v njegovi sredi. »Torej božjemu ljudstvu še ostaja sobotni počitek' (Hebr 11, 9), to je izpoljevanje sobote. Oglejmo si, kakšno je krščansko izpolnjevanje sobote, saj je kristjan zapustil judovsko soboto. V soboto ni dovoljeno opravljati nobenih svetnih opravil. Če jih torej opustiš in se posvetiš duhovnim rečem, prideš v cerkev, nagneš svoje uho k poslušanju božjih beril in razlag ter misliš na nebeške resničnosti, se vneto ukvarjaš z upanjem na prihodnost, si staviš pred oči prihodnjo sodbo, ne opazuješ sedanjih vidnih stvari, temveč zreš k prihodnjim nevidnim rečem, tedaj spolnjuješ postavbo krščanske sobote.«³⁰

V zvezi s soboto je sobotni mesec (7. mesec) in prav posebej prvi dan sedmega meseca: »Dan trobentanja« (Nm 29, 2). Liturgično občestvo in vsak kristjan mora biti duhovni sprejemnik glasov nebeških trobent, to je pisatelj sv. pisma. V občestvu, ki je v medsebojni ljubezni usklajeno v eno dušo in eno srce, pa tudi v posamezniku, v katerem sta uglasena duša in telo po zakonih »znanosti harmonije«³¹ — se obhaja praznik trobentanja: »Ali ne obhaja spomina slovesnosti trobentanja tisti, ki si vtiska preroške in evangeljske spise, doneče kakor nekakšne nebeške trobente, v spomin in shranja v zakladnico srca? Kdor to dela ter podnevi in ponoči premišljuje božjo postavbo, ta obhaja spomin praznika trobentanja. Dostojno slavi praznik trobent tudi, kdor zasluži milost Svetega Duha, ki so navdihovale preroke

²⁹ Jo. com. 6, 45, 236: SC 157, 308. Evharistija poduhovlja dušo in telo, hrani celotnega novega človeka. O tem zakramentu pri Origenu, prim. J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 74—79,

³⁰ Num. hom. 23, 4: PG 12, 749 D-750 A. Popolna sobota se bo praznovala šele v prihodnjem veku.

³¹ Num. hom. 26, 2: PG 12, 772 C.

in more prepevati: ‚Zatrobite na trombe ob začetku meseca, ob našem prazničnem dnevu‘ (prim. Ps 80, 4), in kdor vriska (pri molitvi) psalmov«. ³²

Kristjan je s svojim življenjem presešel izmenoma se menjajoče zemeljske dneve in noči in pretežno že živi na novi zemlji, kjer stalno sije Sonce pravičnosti. Na njej napreduje iz dneva v dan, iz sijaja v pesem novega sijaja, ker se v upodabljajnu po Gospodu čudovito preobraža iz slave v slavo po delovanju božjega Duha. Vsa svoja dela prinaša po Jezusu v dar Očetu in iz teh semen raste v njem zlatoglava žetev duhovnega veselja in drugih sadov duha. Pridelane sadove že zdaj okuša kot nekakšne prvine svojega poveličanja in poveličanja veselja, ki prav tako zori v sijajno in neminljivo žetev: »Če hočeš obhajati praznik prvin z Gospodom, glej, kako seješ in kje seješ, da boš žel takšne sadove, ki bodo razveselili Boga ter boš sam praznoval. Tega seveda ne boš izpolnil, če ne boš poslušen apostolovim besedam: ‚Kdor seje v duha, bo od duha žel večno življenje‘ (Gal 6, 8). Zato končno tudi prerok opominja: ‚Preorjite si novino in ne sejte med trnje‘ (Jer 4, 3): Kdor potemtakem prenavlja svoje srce in no-tranjega človeka iz dneva v dan, ta preorava novino in ne sejte med trnje, marveč v dobro zemljo, ki obrodi trisetere ali šestdeseteren ali stoteren sad. Tak človek torej seje v duha in žanje sadove duha. Prvi sad duha pa je veselje. In zaslužno obhaja praznik novih sadov, kdor žanje veselje, zlasti če obenem žanje še mir, potrpežljivost, dobroto, krotkost in obira temu podobne sadove«. ³³

Posebna slovesnost v liturgičnem letu je dan sprave (dies propitiationis): »O čudoviti praznik! Praznik se imenuje ponižanje duše. To je dan sprave deseti dan sedmega meseca. Če torej hočeš obhajati to slovesnost, ne dovoli svoji duši, da bi izpolnila svoja poželenja, da bi se iztirila zaradi razuzdanosti, temveč kolikor je mogoče, jo stiskaj in ponižuj. Velika noč in praznik opresnikov vsebujeta kruh stiske. Nihče ne more obhajati praznika, če ni jedel kruha stiske in pashe z grenkimi zelišči. ‚Jej‘, pravi, ‚opresnike; z grenkimi želišči jih jej‘ (Ex 12, 8). Čuj torej, kakšni so božji prazniki: v njih ni nobene telesne nasladnosti, lahkotnosti, uživaštva in pohote. Zahtevajo stisko, grenkobo in ponižanje duše, kajti kdor se poniža, ta je povišan pred Bogom. Ko bo duša stiskana in ponižana pred Gospodom, tedaj se je bo usmilili in prišel k njej Jezus Kristus, njen Gospod in Odkupitelj«. ³⁴

Zadnji praznik, ki ga obhaja kristjan, je šotorski praznik. Očaki izvoljenega ljudstva Abraham, Izak in Jakob so bili nomadi in so prebivali v šo-

³² Num. hom. 23, 9: PG 12, 753 C. Kristjan mora torej »posnemati« v duhovni izbi svojega srca nebeške harmonije in melodije, ki jih vsebujejo svetopisemske besede, če hoče obhajati nebeški praznik, ne pa posvetnih napevov sveta.

³³ Num. hom. 23, 8: PG 12, 753 A—B. O prazniku mlaja, prim. Num. hom. 23, 5: PG 12, 751 A—B. Cerkev bo obhajala praznik mlaja (polne lune), ko bo izgubila vsako večanje in manjšanje (valovanje), ki izhaja iz geotacijskih zablod njenih članov.

³⁴ Num. hom. 23, 10: PG 12, 753 D-754 A.

torih. Podobno tudi kristjan na tej zemlji spada k pashalnemu ljudstvu in je v prehodu (in transitu positum). Šotorski praznik ga opominja, da se ne sme navezovati na nobeno prehodno obliko tega sveta, ampak urno potovati proti novemu nebu in novi zemlji: »Ako si torej na zemlji gost in popotnik in ni tvoj um zazrt in zakoreninjen v pozemeljskih poželenjih, temveč si pripravljen na *hiter prehod*, pripravljen se *vedno iztezati k notranjim resničnostim*, dokler ne dospeš do zemlje, kjer tečeta mleko in med in prejmeš v dediščino prihodnje stvarnosti, tedaj se bo Bog v tebi veselil in bo s teboj praznoval. To seveda zdaj. Če pa želiš premišljevati slovesnosti prihodnjih praznikov, povzdigni, če moreš, nekoliko svoje čute nad zemljo in malo pozabi na stvari, ki so ti pred očmi. Zamisli si, kako bosta prešla nebo in zemlja in celotna podoba tega sveta ter bosta osnovana novo nebo in nova zemlja. Pozabi na svetlobo vidnega sonca in pridaj prihodnjemu svetu sedemkrat močnejšo svetlobo (Iz 30, 26) oziroma se spomni, da bo po besedah pisma njegova luč Gospod. Predstavi si veličastne angele, moči, oblasti, prestole, gospostva in vsa imena slavnih nebeških sil, ne samo imenovanih v tem veku, ampak tudi imenovanih v prihodnjem veku. Zamisli si in približno domnevaj, kako vsa ta bitja obhajajo dan Gospodovega praznika, kakšna je tam slovesnost, veselje, veličina radosti.«³⁵

4. Začetki bolečin in konec sveta

Ko bo v polnosti zasijalo Sonce pravičnosti, tedaj bo zagorel silen vesoljni požar (ekpiroza), ki bo končno prvinsko preobrazil nebo in zemljo, ju ponebesil. Gospod Jezus bo namreč v slavi prišel soditi svet in obuditi trupla umrlih ter ločiti ovce od kozlov. V primeri z neznanjskim sijajem prihajajočega Kristusa bo seveda otemnela svetloba svetilnikov tega sveta: »Kakor je pri križanju Gospoda sonce mrknilo in je nastala tema po vsej zemlji, tako bo tudi tedaj, ko se bo na nebu pokazalo znamenje Sina človekovega, mrhnila svetloba sonca, lune in zvezd, kar jo bo tako rekoč použila silna moč onega znamenja.«³⁶

Ni se ohranil Origenov komentar Razodetja apostola Janeza. Vendar je znano, da je Origen zavračal milenarizem in popredmetene pojme o eshatološki blaženosti. V precej obširni razlagi Gospodovega eshatološkega govora (Mt 24) Origen precej nazorno oriše poslednjo dobo sveta. Razlikovati moramo med koncem sveta in med prvimi hujšimi prodnimi bolečinami, ki

³⁵ Num. hom. 23, 11: PG 12, 754 B—D.

³⁶ Mth. ser. 48: PG 13, 1671 A. Nauk o vesoljnem požaru najdemo pri Hebrejcih in Grkih, prim. C. Cels. 5, 15: SC 147, 50. Luč povečičanega Kristusa bo pravičnim v povečičanje, hudobnim pa v muko. Origen omenja še poseben kaznovalni ogenj, ki bo zadel svet ob koncu zaradi njegovih grehov, ogenj, ki bo razodel božjo jezo. Zaradi dvigajočega se dima tega ognja bosta otemnela sonce in luna. O vsem tem, prim. Mth. ser. 56. 48: PG 13, 1689 A—D. 1670 B; Lc. hom. 22, 7: SC 87, 306.

naznanjajo začetek konca sveta in rojstvo novega sveta. »Nebo in zemlja bosta prešla, zato je nujno, da bosta bolehal pred razpadom: zemlja se bo drobila s številnimi potresi, zrak se bo našel neke bolezni in se okužil. Rodovitna sila zemlje bo naglo opešala, zato bodo propadli sadeži in vsa rodovitna drevesa bodo usahnila. Ob vsem tem dogajanju bo gibljiva narava, ki je neki del vsega sveta, trpela zaradi splošnih sprememb. Kdor več ne uživa običajne hrane, začne trpeti pomanjkanje in propade. Tako bo namreč tudi ,nebo prešlo in se postaralo kakor oblačilo. Kar pa se stara in postaja zastarelo, se bliža koncu« (Ps 101, 27; Hebr 8, 13).³⁷

Boleče in sunkovito propadanje vidnega sveta bo v zvezi z duhovnim razsulom Cerkve in človeštva, nekakšna zunanja projekcija notranjega dogajanja. Zato Origen razlaga Gospodov eshatološki govor v dobesednem in duhovnem pomenu. Najprej opisuje notranji razkroj Cerkve v njeni zadnji dobi, razkroj, ki bo povzročil začetke bolečin vidnemu stvarstvu. Evangelij bodo oznanjali že po vsem svetu, ko bo v Cerkev vdrl duh posvetnosti tako kakor še nikoli poprej. Cerkev se bo skoraj docela sekularizirala: »Dokler je sol zdrava, sol, o kateri pravi Gospod: ,Vi ste sol zemlje« (Mt 5, 13), do takrat je vse začinjeno s soljo. Ko pa se bo sol po besedah pisma pokvarila, tedaj se bo tudi to, kar je sol solila, pokvarilo, začelo smrdeti in razpadati. Dokler sije ,luč sveta« (Mt 5, 14), usmerja vse z jasnim izžarevanjem svetlobe. Ko pa se bo ta luč v dušah ljudi zmanjšala, ker se ne bo več napajala in hranila s svojo naravno hrano, tedaj bo vse zagnila tema. Vse bo zabredlo v žalost in nesreče in takrat se bodo nadvse osredotočile nasprotnikove sile, ker se jim več ne bodo ustavljali sveti in Kristus v njih — ti so jih namreč navadno ustavljali. Kakor v temi, in ne da bi naletele na kakšen odpor, bodo nasprotnne sile delovale v srcih ljudi z namenom, da naščuvajo narod zoper narod in kraljestvo zoper kraljestvo«.³⁸

Cerkev bo najprej oslabil razkroj v nauku (doktrinalni razkroj), ki bo povzročil moralno razsulo v Cerkvi in pospešil dekadenco sveta. »Narodi« hudobnih duhov bodo potem lahko skoraj nemoteno izvedli duhovno invazijo na Cerkev, ki se je prej krepko upirala njihovim zagrizenim okupatorskim težnjam. Vpad bodo speljali s pomočjo krivih prerokov, ki bodo zasejali velika nesoglasja v razlaganju dogem resnice: »Mnogi bodo učili nezdrav nauk o prihodnjih rečeh in bodo napačno razlagali preroke. Ti razlagalci so lažnivi preroki, ki bodo mnoge zapeljali. Zelo malo pa bo

³⁷ Mtth. ker. 36: PG 13, 1649 D-1650 A. Po Mt 24, 6—8 je torej treba razlikovati med koncem sveta in začetkom konca sveta. Vmes je verjetno neki premor ali doba miru.

³⁸ Mtth. ser. 37: PG 13, 1650 C-1651 A. Prim. tudi Jo. com. 6, 59, 303: SC 157, 362—364. Razlikovati moramo med duhovnim in racionalnim napredkom človeka (človeštva). Čeprav je človeštvo v zadnjih petsto letih veliko napredovalo v racionalnih vedah (npr. v naravoslovju, tehniki, »znanstvenem« študiju sv. pisma itd.), s tem še ni rečeno, da je napredovalo tudi duhovno, v osvajanju nadvesolja. Jezusov apokaliptični govor razodeva, da bo človeštvo v poslednjih časih duhovno nazadovalo.

raziskovalcev resnice. Napačni nauki bodo utrjenega kristjana oslabili in pomnožili število tistih, ki si čehlajo ušesa. Da bi njim ugajali krivi preroki, bodo razglašali brezbožnost, ki je nasprotna postavi. Toliko bodo škodovale besede mnogih učiteljev, učečih nasprotujoče si reči, da bodo celo *gorečo ljubezen*, ki je prej žarela v *preproščini vere*, ohladile v ustreznem doumevanju božjil skrivnosti in resnice. Toda kdor bo vse to opazil in bo vztrajal pri *prvotnem apostolskem izročilu* in pri *osnovi cerkvenega uvajanja*, ta se bo rešil«. ³⁹

Apostolsko izročilo vere, ki ga je Cerkev vsa stoletja ohranjala v svojem bistvu nespremenjenega in neokrnjenega, bodo krivi učitelji zapeljali na krive in vijugaste poti ter ga razstavili v strokovno zamotane in zapletene gnostične sisteme. Širil se bo veliki odpad od vere in Kristusa; to seveda prej, preden bo nastopil človek greha, sin pogube (prim. 2 Tes 3, 2—3). Nekateri zatajijo Kristusa kakor Peter, preden petelin zapoje, to je pred Prstom in opravičenjem; drugi ga zatajijo, ko odpadejo od njega po prejemu krsta: »Če po vzhodu Sonca pravičnosti v duši, ko smo resnico spoznali, radovoljno grešimo, ne ostane za grehe nobena daritev več, ampak strašno pričakovanje sodbe in maščevalni ogenj, ki bo razjedal nasprotnike' (Hebr 10, 26—27). Na Petra, ki je zatajil Jezusa, takrat še ni bilo mogoče obrniti besed: 'Koliko večjo kaznen, menite, bo zaslužil, kdor tepta božjega Sina in ima kri zaveze, s katero je bil posvečen, za navadno ter sramoti Duha milosti' (Hebr 10, 29)! Peter še ni bil posvečen s Kristusovo krvjo, ki je bila kri nove zaveze, niti ni sramotil Duha milosti, ker ga še ni bil prejel, saj Jezus še ni bil poveličan (Jan 7, 39), niti ni še Sveti Duh prebival v ljudeh. Ako pa mi storimo to brezbožno dejanje, da zatajimo Kristusa, se na nas obrnejo vse te besede pisma, ker smo posvečeni s krvjo zaveze in smo prejeli Duha milosti. Imeti kri zaveze za navadno in sramotiti Duha milosti je zategadelj večji greh od vseh drugih grehov tako, da ne prejmemo odpustčanja ne v tem ne v prihodnjem veku, če zatajimo božjega Sina. Za nas, se je noč pomaknila in dan se je približal' (Rimlj 13, 12), kot znamenje dneva nam je zazvenelo petelinovo petje, zato vztrajajmo v boju zoper greh prav do krvi in zaradi ljubezni, ki nikoli ne mine, vse prenašajmo, da bomo z v njej dovršenimi dosegli dediščino«. ⁴⁰

Sonce krivičnosti, negativno sonce bo potegnilo s svojim privlačnim delovanjem (težnostnim poljem) v svoje kraljestvo (kraljestvo negacije Boga)

³⁹ Mtth. ser. 39: PG 13, 1656 A—B. Učlovečena Resnica je za oznanjevanje izbrala neizobražene in preproste ljudi. Antikrist bo za razrešitev svojih zablod izbral dvolične. C-1024 A.

⁴⁰ Mtth. ser. 114: PG 13, 1763 A—C. Zavesten odpad odraslih kristjanov bi bil po Origenu neodpustljiv greh le, koliko je greh zoper Svetega Duha. Tudi Tertulijan uvršča odpad od vere med neodpustljive grehe. Toda Cerkev je vedno podeljevala spravo ske-sanih odpadnikom, zato je Tertulijanovo mnenje že na začetku zavrgla. Origenova misel (na osnovi pisma Hebr) bi morda pomenila tole: Kdor zavestno odpade od Kristusa

številne nebeške zvezde, ki jih je prej napajalo Sonce pravičnosti: »Sonce je hudič, ki se spreminja v angela luči in kakor sonce mnoge zavede. Ob koncu sveta ga je treba razkrinkati, saj je on tema, a se dela, da je sonce. Zato o njem veljajo Gospodove besede: ‚Sonce bo otemnelo‘ (Mt 24, 29). Odvisna od tega sonca je tudi tista luna, ki prejema njegove žarke. Celoten zbor (ecclesia) hudobnih, ki pogosto obljublja, da ima luč in jo izžareva, bo tedaj obdolžen in razkrinkan s svojimi pogubnimi dogmami in ne bo več sijal. Ti, ki so obetali ljudem resnico bodisi z nauki bodisi z nepristnimi čudeži, dejansko pa so poslušalce zapeljevali z lažmi, so primerno temu imenovani z neba padajoče zvezde. Kar smo povedali o padajočih zvezdah bi upravičeno lahko povezali z Janezovim Razodetjem. Janez pripoveduje o tretjini zvezd, ki jih zmaj s svojim repom potegne na zemljo: ‚Še drugo znamenje se je prikazalo na nebu: Glej, bil je velik ognjeno rdeč zmaj, ki je imel sedem glav in deset rogov in na svojih glavah sedem kron; in njegov rep je potegnil za seboj tretjino nebesnih zvezd ter jih vrgel na zemljo.‘ (Raz 12, 3—4).⁴¹

Tretjina nebeških zvezd, prej ravnočrtno usmerjenih in dvigajočih se k Bogu, se z napuhnjanim strmoglavljanjem proti zemlji spremeni v blodeče zvezde; pri tem potegnejo za seboj še mnoge druge kristjane. Pred padcem so imele te zvezde veliko duhovno (logično) potencialno energijo. S spuščanjem v duhovno geosfero, v kateri vladajo duhovni gravitacijski in georotacijski zakoni, se zaradi umskega vrtenja njih *nebeška potencialna energija spreminja v duhovno pozemeljsko kinetično energijo*, ali kot bi danes znanstveno dejali, v *georototološko energijo*: v georototološko mišljenje in delovanje. Med nebeškim in pozemeljskim stanjem človeškega duha vlada velikanska, nepojmljiva razlika, zato je jasno, da padajoče zvezde pri svojem prehodu iz višjega v nižje stanje, sproščajo velikansko duhovno georototološko energijo (*corruptio optimi pessima*). Padajoče zvezde v pospešenih obhodih (po spirali) nasilno drivijo proti spodnjemu polu duhovne geosfere, ki je *duhovni okupator človeštva, hudobni duh*. On s svojim egocentričnim vrtenjem uklepa georotacijske ali planetarne zveze v svoj neprestani in divji krogotok.

in sramoti Svetega Duha (Bog se ne da zasramovati!), se igra z večnim zveličanjem, kajti nikjer ni rečeno, da ga bo Bog zveličal proti njegovi volji. Zato Origen v delu »Spodbuda k mučeništvu« pripravlja in navdušuje kristjane za mučenišstvo. Raje umreti kako pa zatajiti vero in Kristusa.

⁴¹ Mtth. ser. 49: PG 13, 1672 C—D. 1673 C. Origen omenja tudi pismo apostola Juda, ki govori o podlih in blodečih (planetarnih) zvezdah. Z odpadkom od Boga človeški duh absolutizira sam sebe, svoje mišljenje in delovanje. Ta njegova absolutizacija narašča (prek vseh meja) sorazmerno s hitrostjo oddaljevanja od Sonca pravičnosti in se izraža na zgodovinskem področju v totalitarnih ideologijah in težnjah. Snovne zvezde so skoraj vse večje od zemlje, zato bi jih padajoče zemlja ne mogla sprejeti, prim. Mtth. ser. 49: PG 13, 1672 A—B. Nebeške zvezde v Cerkvi so zlasti tisti, katerim je zaupana učiteljska služba, prim. Mtth. ser. 51: PG 13, 1679 C—D.

Sorazmerno s približevanjem dekadentnih in blodečih zvezd spodnjemu polu geosfere bo naraščalo med njimi število križanj življenjskih poti in duhovnih trkov, skratka, nepredstavljen nered, zmešnjava, *kaos*. To bo privedlo do širjenja duhovnih kužnih bolezni do uporov v Cerkvi, v katero bo po krivovercih prodiralo georotološko mišljenje; v svetu pa se bodo razplemeli veliki idejni boji. Mnogo blodečih duhov pa se bo povezalo v posebno sestavo, s katero naj bi ognjeno rdeči zmaj uničil Cerkev: »Deset rogov, to so kraljestva kačine hudobije, ki imajo naravo kače in se vedno plazijo z grehi po prsah in po trebuhu«⁴². Kljub železni satanovi sili, ki povezuje blodeče duhove v enoto, pa se ti zaradi novih vrtljajev znova in znova razcepljajo v svojih trditvah glede na Resnico in glede na svoje prejšnje trditve. Zaradi različnih ravni georotacijskih tirov, samovoljnih pospeškov, obhodnih časov (period) ter nagibov (naklonskih kotov) se namreč tudi razcepljajo in razhajajo med seboj: »Tako se kraljestvo zablode nekega nauka dvigne zoper kraljestvo zablode (erraticum regnum) drugega nauka, kajti satan in vsaka laž se vedno razdeli zoper sebe, zato ne more obstajati«⁴³.

Za georotološkimi preroki bo prodiral v Cerkev Antikrist in bo sédel v templju sv. pisma, kakor da je on Bog in božja beseda (Nauk). Origen razlikuje med Antikristom kot določeno zgodovinsko osebo in med Antikristom, ki ga istoveti z krivim naukom ali besedo (falsum verbum). Antikrist-krivi nauk skuša zmeraj prodreti v kristjana in v apostolsko Cerkev; a njegov prodor bo posebno očiten ob začetku konca in potem ob koncu sveta. Tedaj ne bo stal v templju sv. pisma, temveč se bo kot gnusoba opustošenja vanj usedel in se v njem ustoličil: zdel se bo »tako rekoč razumno in dobro zgrajen«⁴⁴. Krivi nauk se bo poln napuha povzdignil nad božjo besedo in apostolsko izročilo, ki zagotavlja verodostojno razlago sv. pisma. Razširili ga bodo

⁴² Mtth. ser. 49: PG 13, 1673 D. Kača se premika naprej v valovni (vijugasti) obliki. Podobno se georotacijski duh pri svojem napredovanju zaradi vrtenja zvija kakor kača, z nasprotnimi menami oblikuje sinusovo krivuljo, umno valovanje z dialektičnim menjavanjem afirmacij in negacij glede iste resnice; napreduje s prevratnim vsiljevanjem polresnic. Hudič uresničuje vse svoje načrte po ljudeh, prim. Mtth, ser 83: PG 13, 1733 A.

⁴³ Mtth. ser. 38: PG 13, 1652 B. Zaradi egocentričnega vrtenja se hudobni duh vedno znova razceplja sam v sebi, ker pri vsakem obhodu opiše krog, ki je sestavljen iz dveh nasprotnih polkrogov (val iz hriba in doline). Isto velja za vsako kraljestvo zablode. Zaradi georotacije se v sebi razceplja in se v njem večajo polarna nasprotja. »Ena je resnica, mnogo je laži; ena je resnična pravica, mnoga ravnanja jo ponarejajo; ena je božja Modrost, mnogo pa je za uničenje določenih modrosti tega veka in poglavarjev tega sveta (1 Kor 2, 6); in ena je božja Beseda (Nauk), mnogo pa je Bogu tujih besed (naukov)« (De orat. 21: PG 11, 481 A).

⁴⁴ Mtth. ser. 42: PG 13, 1660 D. Prim. tudi Mtth. ser. 31: PG 13, 1641 A.—B. Konec krščanstva ob koncu sveta bo podoben ali celo hujši od žalostnega konca Judov iz Jezusovega časa. Tolika nevera bo zavladovala v svetu, da se Odrešenik, ki gleda pred seboj vso prihodnost, vprašuje: »Vendar, ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji« (Lk 18, 8) (prim. Jer. hom. 4, 2—3: PG 13, 288 B-289 A)? Vero Judov je bila zamorila človeška gnoza, podobno bo tudi v poslednjih časih vero kristjanov opustošil racionalizem.

nekateri krivoverci, ki bodo po črki Izraelci, po duhu pa Egipčani: natančno bodo poznali črko sv. pisma, z duhom pa ne bodo izšli iz georotacije, da bi ugotovili večni, modrostni ali nebeški pomen navdihnjenih besed⁴⁵.

Veliki doktrinalni in nravni kaos, ki ga bodo vpeljali v Cerkev Antikristovi predhodniki, mora prave kristjane spodbuditi k večji zvestobi do evangelija, da bodo »z resničnim izročilom«⁴⁶ porušili sofistične razlage sv. pisma, saj bo zlasti po teh Antikrist zakraljeval nad kristjani. Zato se varujmo »vsake zablode krivih nauk, najsi bo to pri očitnih in glavnih resnicah (principalia capita) ali pri navidezno manj pomembnih, da bomo poslušni njemu, ki pravi: ‚Ne odstopajte ne na levo ne na desno (Dt 5, 32), od njega, ki govori: ‚Jaz sem pot‘ (Jan 14, 6). Ne dajmo se zapeljati, temveč čujmo, da nas ne prevari kdo od teh, ki prihajajo v Kristusovem imenu govoreč: Jaz sem Kristus, jaz sem resnica, modrost in prava luč. Mislim, da ni samo Kristus Beseda, ampak tudi Antikrist je beseda. Kristus je resnica, popačena resnica je Antikrist. Kristus je modrost, ponarejena modrost je Antikrist, ta vara ljubitelje božje modrosti in resnice, ki spadajo v nauk vere. Med krepostmi, s katerim živimo po božje, so prave kreposti Kristus, vse ponarejene kreposti pa Antikrist. Vse like dobrega, ki jih v resnici ima v sebi Kristus za vzgojo ljudi, jih vsebuje navidezno tudi hudič za zapeljevanje svetih. Kristus je pravica, so pa poti, ki se človeku zde prave, toda stekajo se v brezno podzemlja (Preg 16, 25). Kadar se torej zdi pravica, pa ni resnična pravica, tedaj je to Antikristova pravica, pravica, uperjena zoper Kristusovo pravico. Menim, da je Antikrist tudi čistost, čistost pri krivovercih, ki zavajajo ljudi v zablodo, da ne umevajo cerkvene čistostosti, ki je Kristus. Tako je Antikrist tudi usmiljen zoper usmiljenje, ki je Kristus (ljudje, ki dele darove, toda ne zaradi božje pravičnosti). Antikrist je potrpežljivost v njih, ki navidezno trpijo za krščanstvo in celo prelijejo svojo kri. Ti navidezno ne tajijo krščanstva, govorijo pa brezbožno zoper nebesa. Antikrist je tudi moč, ki zapeljuje nevedne«.⁴⁷

V poslednji dobi bo hudobni duh z raznovrstnimi zablodami razdelil kristjane med seboj in jih pognal v divjo dirko proti spodnjemu polu duhovne

⁴⁵ Prim. Lev. hom. 14, 2: PG 12, 553 C-554 A; Mtth. ser. 42. 10. 14. 23: PG 13, 1660 A-1662 B. 1615 B. 1619 B. 1628 C—D.

⁴⁶ Mtth. ser. 42: PG 13, 1660 C. Mtth. ser. 42: PG 13, 1660 B: »Vsak nauk (dogma) krivovercev ne nasprotuje samo resnici, ampak tudi ostalim, podobno zgrešenim naukom«.

⁴⁷ Mtth. ser. 33: PG 13, 1644 D-1645 B. Prim. tudi Mtth. ser. 46: PG 13, 1668 D. Gregor Veliki, Moral. 33, 33, 57: PL 76, 710 B—C: »Razumniki tega veka, ki se s prevratnimi napori oklepajo Antikristove hudobije, so tako rekoč 'trepalnice zore' (Job 41, 10), ker vero v Kristusa označujejo za nekakšno zablodo noči, o čiščenju Antikrista pa obljublajo, da je pravo jutro. Tudi kača, ki je v raju nagovorila prva človeka, s tem da jima je obetala neka boljšega, je nekako odprla trepalnice zore. Odstranila je tako rekoč temino nevednosti in naznanjala je jutro večne božje znanosti rekoč: 'Odprle se vama bodo oči in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo' (Gen 3, 5). Kačini modrijani zavržejo preprostost prave vere kakor nekakšno temo minule noči, kačina lažniva znamenja pa prikazujejo kot žarke vzhajajočega sonca«.

geosfere. Posledica tega bodo velike naravne katastrofe, ker bodo padajoče zvezde s svojo veliko uničujočo močjo od znotraj navzven rušile naravni red in ravnotežje. Neprimerno hujša pa bo duhovna katastrofa človeštva, ker bodo padajoči georotacijski duhovi s silnim pospeškom drveli in rinili vedno bolj v majhen prostor geosfere in ga s svojo absolutizirajočo močjo skušala docela zavzeti. Odsev tega bo na zgodovinskem področju naraščajoče sovraštvo med ljudmi in vojne naroda zoper narod ter kraljestvo zoper kraljestvo. V poslednjih časih bo to dogajanje doseglo *svetovno razsežnost* prav tako kakor tudi preganjanje kristjanov: »Tedaj preganjanje kristjanov ne bo omejeno samo na kakšen predel, kot je to bilo v prejšnjih časih, marveč bo splošno povsod zoper božje ljudstvo. Tedaj se bo zgodilo, da se bodo pohujšali mnogi, ki se zdijo trdni v veri, in bodo izdajali drug drugega. Zavladovalo bo sovraštvo tudi med njimi, ki so po videzu verniki. Tedaj bodo vstali mnogi krivi preroki in bodo prevarili množico nespametnih ljudi. Ko se bo ohladila ljubezen ne le med neverniki, ampak tudi med verniki in bo oledenel žar ljubezni zaradi mnogih brezbožnosti, jih bo le malo vztrajalo v boju do konca. Toda samo ti se bodo zveličali«⁴⁸.

5. Komu zvoni?

Ali Origenova teologija o poslednji dobi sveta pove kaj tudi nam? Človeštvo je v zadnjem času izdelalo orožja, sposobna povzročiti apokaliptična razdejanja, ki jih opisuje Razodetje sv. Janeza. To je z natančno študijo pokazal atomski fizik in krščanski mislec B. Philberth v knjigi: »Krščanska prerokba in nuklearna energija«⁴⁹. Še druga znamenja časov nas opozarjajo, da morda nismo več daleč od obdobja težjih porodnih bolečin sveta. Paradoksalno je dejstvo, da so v prvih stoletjih veliko vedeli povedati o poslednji dobi sveta in o Antikristu, zdaj pa, ko smo temu bliže, smo kristjani o tem praktično nepoučeni. Starozavezni veliki duhovnik je nosil na robu svojega oblačila prišite zvončke. Ti naj bi zvončkljali, kadar je stopal v svetišče in šel pred Gospodovo obličje, pa tudi tedaj, ko je odhajal. To je simbol za kristjane, zlasti za duhovnike, ki naj vedno premišljajo resnice o poslednjih rečeh človeka in sveta: »Zvončki, ki naj zmeraj zvončkljajo, so prišiti na rob (konec) oblačila velikega duhovnika. To pa zato, da ne boš nikoli molčal o poslednjih časih, temveč boš neprestano o njih oznanjal, razpravljal in govoril, kot je pisano: ‚Spominjaj se svojih poslednjih reči in ne boš grešil‘« (Sir 7, 36)⁵⁰.

Od Origena pa tudi drugih cerkvenih očetov se moremo danes marsikaj naučiti. Cerkveni očetje niso bili zagledani v svetne dejavnosti in materialne

⁴⁸ Mtth. ser. 39: PG 13, 1654 C—D.

⁴⁹ B. Philbert, *Christliche Prophetie und Nuklearenergie*, Zürich⁹ 1975. Prim. tudi drugi vat. koncil CS 80—82, zlasti 82, 4.

⁵⁰ Ex. hom. 9, 4: PG 12, 368 B.

pridobitve, ampak so se ravnali po Gospodovem navodilu: »Iščite naprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse to vam bo navrženo« (Mt 6, 33). Današnji človek, tudi marsikateri kristjan, povečuje tvorni napredek in že sanja o zlati dobi človeštva v prihodnosti, »v slepem zaupanju, da bo neki novi red (dobro uporabljen izraz) in neki novi svet, neka prenovitev, ki je za zdaj še težko opazna, morala fatalno nastopiti«⁵¹. Utopija o tostranskem mesijanskem kraljestvu je prevzela široke sloje judovskega ljudstva v Jezusovem času. Ta utopija sicer spreminja zunanje oblike, filozofske utemeljitve in izrazoslovje, a se kot stalna kriva vera znova in znova pojavlja v vseh stoletjih. Posebno ugodna tla je našla v 20. stoletju, ki je zaradi velikih dosežkov naravoslovja in tehnike, začelo zapadati »znanstvenemu« praznoverju v programiranju popolnoma stehniciziranega (»robotnega«), sekulariziranega in poenotenega človeštva: »Današnji človek postavlja pod vprašaj nazor, da je človeštvo bolj kot kdajkoli prej, dejansko skrajno blizu koncu svojega razvoja. Človeštvo se danes čuti sposobno ne samo predvideti prihodnji potek evolucije, marveč tudi vnaprej napovedati njeno ravnočrtno napredovanje in vplivati nanj. Današnji utopisti verujejo, da ima človeštvo danes v oblasti notranji zagon in zmožnost, s katerimi bo odrešilo samo sebe«⁵².

Današnja generacija je tako rekoč opijanjena in hipnotizirana od naglih sprememb in preobrazb, ki zajemajo naš mali planet. Napredovanje planetarnih ved prestopa vse meje in vanj človeštvo vlaga glavne umske sposobnosti, čas in sile: »Tehnika napreduje na višjo potenco, širi se skrajno pospešeno in je dosegla kozmične razsežnosti. Z jedrsko energijo, zvezdno energijo, je človeku — ustvarjenemu bitju — prvikrat od njegovega obstanka omogočeno uničiti svoj življenjski prostor. Nastopilo je nekaj povsem novega, pošastnega in nikdar še navzočega: nadaljnji obstoj vsega življenja je prvič postal odvisen od človekovih osebnih kvalit. Prvikrat je zemeljski obstoj postal odvisen od človekovih nravnoreligioznih moči. Prvič stoji človeštvo pred izbiro: ali uničenje ali spreobrnjenje; spreobrnjenje s popolno spremenitvijo miselnosti v „prevrednotenju vseh vrednot“«.⁵³

Cerkev se veseli vsakega pravega napredka človeštva na katerem koli področju, ne more pa odobravati zlorabljenega napredka in pa malikovanja novih pridobitev, ki bi človeka odtrgale od edino potrebnega: »Poskušajmo razumeti človeštvo v stanju razvoja in blagoslovljamo z modrostjo in odprtim duhom dobre stvari, ki jih človeško prizadevanje poklanja človeškemu

⁵¹ Pavel VI., Govor 15. 1. 1969, v: DC 51 (1969) 202.

⁵² Th. Molnar, L'utopie éternelle hérésie, Paris 1973, 234.

⁵³ B. Philbert, Der Dreieine, Stein am Rhein 1974, 31. Glavne intelektualne sile človeštva so danes zaposlene z izumljanjem in usposabljanjem strašnih uničevalnih orožij. Jedrske reakcije (npr. pri atomskih in vodikovih bombah) sproščajo povprečno 30-milijonkrat večjo energijo kakor pa kemične reakcije pri eksplozijah npr. smodnika, dinamita, TNT itd. Razmerje med klasično in jedrsko bomo je torej, glede na sproščeno energijo, kakor ena sekunda proti enemu letu!

življenju. Vendar pa ne dopustimo, da bi nas zgrabila vrtoglavica spričo preobrazb, ki jih vidimo okoli sebe⁵⁴. Zaradi obrobnih, georotacijskih (v zemeljski časovni krogotok zaprtih) odkritij, opazamo da se pozornost vedno več ljudi in kristjanov odvrta od središčnih, bistvenih in večnih resnic. Te zanje tonejo v pozabo, ko ti tonejo v šumečem in divjem vrtincu sveta: »Naš čas potrebuje odkritja bistvenih resnic. Človeka odnaša vrtnec njegovih misli, potopljen je v ostvarjanje svojega izumiteljskega duha, včasih postane ujetnik lastnih odkritij. Ta človek tvega, da ga bodo použila vrtoglava sredstva, ki si jih je pridobil; tvega, da bo pozabil na sam pomen svojega bivanja, ki je onstran delnih pomembnosti (lastnih snovanj)«⁵⁵.

Kot protiutež strmo naraščajoči krivulji svetnih dejavnosti in ved, za ohranitev ravnotežja in ravnočrtne poti človeštva bi potrebovali nič manj strmo naraščanje verske dejavnosti in jakosti duhovnega življenja. Toda svetni napredek je zaradi človekovega oboževanja samega sebe postal povod, strmina, po kateri novi planetarni humanizem drvi v strašen prepad samouničenja: »Po stoletjih, v katerih se zdi, da je človek priznaval Boga na svoje stroške, je to zadnje stoletje, na žalost, začelo dejansko misliti, da bo moglo napredovati samo z zanikanjem Stvarnika. Pri tem pa ni opazilo, da ga *spirala* njegovih negacij neustavljivo vodi od smrti Boga do smrti človeka«⁵⁶. Zaradi širjenja sekularizma, to je prehajanja vedno več človeških duhov v georotacijo z izrečno tajitvijo Boga ali pa praktičnim neizpolnjevanjem božjih zakonov, se stopnjuje v svetu duhovni ciklon. Takole nanj opozarja sv. oče s svoje nebeške zvezdarne: »Razumeli boste, do česa lahko privede na etičnem, socialnem in političnem področju nasprotje med trdno krščansko pravostjo

⁵⁴ Pavel VI., Govor 5. 7. 1972, v: DC 54 (1972) 703. V nazorih o človeku in njegovem delovanju se danes ponekod v krščanstvu širi pelagianizem. Tej miselnosti ni tuje zanikanje izvirnega greha. Poljskemu filozofu L. Kolakowskemu, ki se je nekdanje navduševal za absolutni humanizem, se zdi nevarno nepriznavanje človekovega izvirnega greha: »V marksizmu mi je bilo nekdanje posebno privlačno prav to, kar se mi zdi danes posebno nevarno: absolutni humanizem, v smislu vere v samozadostnost človeka; popolna človekova svoboda v ustvarjanju vsakega smisla in pomena, pomanjkanje vsake omejitve pri določanju samega sebe; ta prometejski duh, ki je tako močno oblikoval marksizem kot filozofijo, tajitev, zavračanje vseh meja, ki so postavljene za človeško izpopolnjevanje. Vse je zgrajeno po človeško, vse je zgodovinsko nastalo, ničesar ni mogoče najti že dovršenega. Ta prometejska vera se mi je nekdanje zdela mikavna. Ravno to pa se mi danes filozofsko zdi v marksizmu, ki je v tej točki v ožjem sorodstvu z Nietzschejem, nevarno; z eno besedo: nevarno se mi zdi nepriznavanje izvirnega greha« (L. Kolakowski, *Der Mythos, das Christentum und die Realität des Bösen*, v: *Herder-Korrespondenz* 31 (1977) 502).

⁵⁵ Pavel VI., Govor 12. 9. 1970, v: DC 52 (1970) 856.

⁵⁶ Pavel VI., Govor 12. 9. 1970, v: DC 52 (1970) 855. Z izgubo vere v Boga kristjan izgubi duhovni vid. S silno kratkovidnim razumom potem še tipa naokrog, a se ne more izogniti nepričakovanim zapletom: »Današnji človek je izgubil globok metafizični čut za stvari, za smisel svojega življenja. Da, luč, ki je razsvetljevala vse življenje, se je ugasnila in vsi hodijo kakor slepci v iskanju kakšne orientacije, oporne točke. Pri tem zadevajo drug ob drugega in se nepredvidoma objamejo. Ali ni to novi Babilon? Ali v duhovih teh ljudi ne piha 'duh vrtoglavosti' (Iz 19, 4), duh blodenja, o katerem govori prerok Izaija« (Pavel VI., Govor 17. 1. 1973, v: DC 55 (1973) 108)?

in nenravno permisivnostjo ali moralno začasnostjo, ki je danes v modi. Kakšen vihar narašča v svetu! Kako lahko uvidimo možen brodolom civilizacije«⁵⁷.

Ali je to resničen opis stanja zmaterializiranega človeštva in njegove dejavnosti? Kako je mogoče, da ljudje z vrtoglavim mišljenjem in zgolj planetarnim delovanjem ne opazijo svojega blodenja in pospešenega spuščanja navzdol v večno brezno pogube? V odgovoru nam priskoči na pomoč relativnostna teorija moderne fizike, ki raziskuje odnose med gibajočimi se telesi v prostoru in času. Ta ugotavljanja, da je izbrani odnosnostni sistem vedno mirujoči sistem: »Sistem — je v skladu z definicijo — raznoterost vseh relativno med seboj mirujočih točk; potemtakem znotraj samega sistema ni bistveno nobenega gibanja. Samo točka nekega drugega sistema se lahko premika glede na prvi sistem, se pojavi lahko v koordinatah prvega sistema kot premikanje, se lahko giblje ‚v prvem sistemu‘. Drugi sistem pomeni vobče ‚gibati se‘; to je pripadati neki drugi vrsti gibanja. A vsak sistem miruje v sebi. *Odnosnostni sistem* (das Bezugssystem) postane s tem eo ipso ‚mirujoči sistem‘«⁵⁸. Podobni zakoni veljajo na duhovnem področju za zvezde, ki padajo z neba. Z absolutizacijo samega sebe se človeški duh loči od večnega in negibnega Boga in z egocentričnim vrtenjem preide v duhovno georotacijsko sfero. Z absolutizacijo svoje lastne subjektivnosti postavi sebe za središče vsega, spremeni sebe v mirujoči sistem, božje obzorje pa postane zanj aberativni horizont. V svojem subjektivnem koordinantnem sistemu človek miruje, čeprav se bitno oddaljuje od večne Resnice in Luči. Z njegovega stališča je potem teocentrični sistem nekaj povsem relativnega, sistem zablode in zablod, pa tudi drugi filozofski sistemi se v njegovih očeh spremenijo v zgolj mimobežne sisteme. Človek sam seveda kot absolutni jaz (sistem) nezadržno drvi po svojem spiralnem tiru in ne ve kam gre.

Jasno in glasno zvončkljajo zvončki na robu velikoduhovniške obleke Kristusovega namestnika na zemlji. Kdo še danes posluša njihov glas sredi bučanja viharja in vpitja planetoidnih prerokov? Toda, ko bo plaz, ki se je že utrgal, zgrmel mimo, tedaj bo krščanstvo, bo Cerkev znova zacvetela⁵⁹.

⁵⁷ Pavel VI., Govor 8. 8. 1973, v: DC 55 (1973) 754. Papež govori celo o izrednem vdoru hudobnega duha v Cerkev: »Skozi neko špranjo je satanov dim stopil v božje ljudstvo. Opažamo dvom, negotovost, problematičnost, nemirnost, nezadovoljstvo, nasprotovanje. Ni več zaupanja v Cerkev. Kritika in dvom sta izšli iz znanosti, ki je poklicana posredovati resnice, ki nas ne le oddaljijo od Boga, temveč nas nagibajo k še večjemu iskanju in poveličevanju Stvarnika. Znanstveniki so tisti, ki sklanjajo glavo. Poučevanje postaja vir zmešnjave in včasih absurdnih protislovij. Poveličujejo napredek, da bi ga potem porušili z najbolj nenavadnimi in radikalnimi revolucijami, da bi zatem spet postali primitivni po tolikem poviševanju napredka moderne sveta« (Govor 29. 6. 1972, v: DC 54 (1972) 658).

⁵⁸ B. Philbert, Der Dreieine 338. Preprost primer: za potnika v gibajočem se vlaku so vlak in predmeti v njem mirujoči sistem, drevesa pokrajine, hiše vasi, gore ... so mimobežni, aberativni sistemi.

⁵⁹ Prim. Pavel VI., Govor 4. 7. 1973, v: DC 55 (1973) 701.

Komu torej zvoni?

Apokatástaza. Nauk o apokatastazi je največja Origenova zabloda. Z njim Origen uči ponovno vzpostavitev (obnovo) vse ustvarjenih bitij in torej odrešenje tudi hudobnih duhov ter pogubljenih ljudi. Vsi duhovi (tudi duše ljudi, naj bi preeksistirale v nebesih) so se namreč z napačno svobodno usmeritvijo oddaljili od Boga in so se tako izoblikovale različne vrste padlih bitij: angeli, ljudje in demoni.

Origen je svoj nauk o apokatastazi razložil v delu O osnovah (*De principiis*). O svojem učenju izjavlja naj se sprejme edino tisto, kar je v skladu z apostolsko veroizpovedjo in izročilom. To izrečno pove v predgovoru: »Sam o v tisto resnico je treba verovati, ki v ničemer ne odstopa od cerkvenega in apostolskega izročila«⁶⁰. Origen ni spoznal, da je z naukom o apokatastazi nasedel grškemu mitu o večnem kroženju vseh bitij. Zopetnja vrnitev vseh duhov v prvotno stanje ne izključuje nadaljnih novih padcev in izgube večne blaženosti. Tega seveda Origen še ni učil. Antična Cerkev je nauk o apokatastazi zavrгла in obsodila kot zmotnega.

Kritika stališča A. Harnacka. Harnack v svoji knjigi »Zgodovina dogem«⁶¹ napada Origena in druge cerkvene očete. Njegova osnovna teza je, da so očetje helenizirali razlago krščanskega razodetja. Harnack izhaja iz predpostavk dekadentne racionalistične filozofije novega veka. Na podlagi štirih člankov Iz Origenove teologije lahko povzamem, da Harnack zahaja pri tem v najmanj štiri temeljne zablode:

1. Ne pozna in ne upošteva nauka cerkvenih o nebeškem kraljestvu in o rajski zgradbi vesolja.

2. Ne pozna in ne upošteva nauka sv. pisma in očetov o georotaciji človeškega duha in s to georotacijo povezano ničevostjo.

3. Ne upošteva nauka očetov o vzorčnosti (eksemplarizmu) in ne pozna ter upošteva štirih relacionalnih zakonov v teologiji očetov.

4. Ne vrednoti pravilno pashalne razsežnosti krščanstva, ki preveva vso teologijo in eksegezo očetov. To, kar je bil zanje polet k vstalnemu Gospodu in vzpon v nebeško kraljestvo, postane v njegovih očeh dualizem in manicheizem. Harnack tako pravzaprav napade osrednjo resnico krščanstva, resnico o vstajenju (s katero je seveda neločljivo povezana resnica o križu in o prenovi sveta po križu, ki se v luči vstajenja izkazuje za znamenje zmage — *tropaeum crucis*). Kljub vsej teološki izobrazenosti se Harnackov duh v kritiki cerkvenih očetov ni izvlekel iz georotacije.

Gotovo je, da so prvi cerkveni očetje, med njimi posebej še Origen uporabljali helenistično izrazoslovje tedanje dobe. Kakšnega pa naj bi uporab-

⁶⁰ De princ. 1, 2: PG 11, 116 B.

⁶¹ A. Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1922.

ljali, če so hoteli, da bodo ljudje (izobraženci) njihove spise razumeli? Saj je tako delal npr. sv. Pavel. In tako delamo, če smo pametni, tudi mi danes. Toda pri tem ne smemo pozabiti na nekaj: pogledati je treba, kakšen smisel dajejo tem izrazom konkretno, ne pa kar z abstrakcijami sešteti razne besede, ki jih najdemo tudi pri platonikih in podobno, potem pa reči: Poglejte, helenizmu so se vdali! Zgrešeno je, če katoliški teologi danes spet in spet nasedajo trditvam o »heleniziranju« krščanstva pri cerkvenih očetih, posebej pri Origenu. Vpriv grške filozofije na Origena se kaže le v njegovem subordinacianizmu in v nauku o apokatastazi.

Povzetek: Ivan Pojavnik, iz Origenove teologije

4. Izpolnjevanje in konec sveta

Kristus je s svojim vstajenjem vzravnal tudi padlo vesolje, ga rešil iz suženjstva ničevosti in prenovil. Cerkev z vstajenjskim življenjem na zemlji vodi prehajajoči vidni svet v neminljivo nadvesolje. Kristjan, ki uravnava svoje mišljenje in delovanje po koordinatnem sistemu križa, preusmerja in prevaža svet z duhovno kozmonavtikjo iz duhovnega geocentričnega sistema (umnobitni georotacijski svet) v višji, bitni teocentrični sistem oziroma v nebeško velevsolje. Ob koncu sveta bo Bog z novim stvarjenjem tvorno vesolje v polnosti ponebesil. V poslednji dobi človeštva bo georotologično mišljenje v izredni meri prodrlo v Cerkev. Antikristovo kraljestvo zablod bo pomnožilo porodne bolečine sveta.

Iz štirih avtorjevih razprav ‚Iz Origenove teologije‘ sledi zgrešenost napada A. Harnacka na Origena in druge cerkvene očete. Harnackova teza, da so cerkveni očetje helenizirali krščanstvo, je v temelju napačna.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Aus der origenes' theologie

4. Die vervollkommnung und das ende der welt

Christus hat mit seiner Auferstehung auch das gefallene Weltall aufgerichtet, es aus der Nichtigkeit gerettet und erneuert. Die Kirche mit dem Auferstehungsleben auf der Erde führt die vergängliche sichtbare Welt zum unvergänglichen Superuniversum. Der Christ, der sein Denken und Tun nach dem Koordinatensystem des Kreuzes richtet, transportiert die Welt aus dem geistlichen geozentrischen System (die intelligible georatorische Welt) durch die geistliche Astronautik nach dem ontologisch höheren, theozentrischen System oder nach dem Himmelreich. Die neue Schöpfung bedeutet, dass Gott am Weltende das materielle Weltall auf vollkommene Weise verherrlichen wird. In der letzten Zeitepoche der Menschheit wird das georotologische Denken im ausserordentlichen Mass in die Kirche eintreten. Der Antichrist wird durch seinen Reich der Irrtümer die Geburtswehen der Welt vermehren.

Auf der Grundlage von vier Studien ‚Aus der Origenes' Theologie‘ zeigt der Autor, dass sich A. Harnack in seinem Angriff auf Origenes und auf andere Kirchenväter getäuscht hat. Seine These, dass die Kirchenväter das Christentum hellenisiert hatten, ist im Grunde falsch.

Résumé: Ivan Pojavnik, La théologie d'origène

4. Le perfectionnement et la fin du monde

La résurrection du Christ élève aussi l'univers déchu, le sauve de la servitude de la vanité et le renouvelle. L'Église avec sa vie de résurrection sur la terre conduit le

monde visible et transitoire vers le super-univers impérissable. Le chrétien, qui régle sa pensée et son action selon le système des coordonnées de la croix, dirige et transporte le monde par l'astronautique spirituelle du système de coordonnées géocentriques (le monde intelligible géorotatif) dans le système ontologiquement supérieur et théocentrique ou dans le royaume de cieux. La création nouvelle, à la fin du monde, signifie la transformation de l'univers matériel dans un état parfaitement spirituel et glorieux. Au dernier âge de l'humanité la pensée géorotologique entrera exceptionnellement dans l'Église. Le règne erratique de l'Antichrist augmentera les douleurs d'enfantement du monde.

Sur la base de quatre études de „La théologie d'Origène“ l'auteur montre où A. Harnack s'est égaré en attaquant Origène et les autres Pères de l'Église. Sa thèse sur l'hellénisation du christianisme par les Pères de l'Église est totalement fausse.

„Ali bo krščanstvo izumrlo?“

Francoski zgodovinar Jean Delumeau, 55 let, profesor na Collège de France, izvedenec za krščansko zgodovino 16., 17. in 18. stoletja, je pred dobrim letom izdal knjigo z izzivalnim naslovom »Le Christianisme va-t-il mourir?« (Založba Hachette, Paris 1977, 221 str.). Zaradi tematike, ki se je je lotil, zaradi lahkotnega sloga in zaradi temeljitega poznanja zgodovinske problematike Cerkve (na vsaki strani je polno zanimivih zgodovinskih podatkov) je delo doseglo velik knjižni uspeh. Več mesecev je bilo na prvem mestu prodanih knjig s teološko tematiko. V njej človek skoz in skoz čuti »čudovito ravnotežje skromnosti, svobodnosti, poguma in zagnanosti«, pravi Pierre Talec (ICI, 15. aprila 1977, 63). To je živa beseda o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti Cerkve. Predvsem je to sporočilo upanja, to pa je v našem morbidnem trenutku nadvse dragoceno. Prepričan sem, da bodo glavne misli Jeana Delumeauja zanimale tudi slovenskega bralca, zato jih podajam v ne preveč skopi obliki.

Delumeau je prepričan, da ima kot zgodovinar pravico spregovoriti o prihodnosti krščanstva že zato, ker se ubada z religijo, ki izjavlja, da je povezana z globalno usodo človeštva, z religijo, ki jo od vsepovsod napadajo, z religijo, ki je za naše sodobnike vendarle veliko vprašanje. Kolegi profesorji, študentje, prijatelji, bralci, televizijski gledalci se obračajo nanj in ga sprašujejo: Kaj mislite kot zgodovinar o prihodnosti krščanstva? Kaj menite o smrti Boga? Na ta vprašanja skuša odgovoriti kot veren človek, kot angažiran kristjan, vendar tako, da se opira na skušnjo zgodovinarja, in s strokovno nepristranostjo: »Čast naše stroke ni v tem, da ne izrečemo nobene sodbe o preteklosti zaradi sedanjosti, temveč v tem, da skušamo nenehno premagovati našo pristranost in našo ideološko alergijo, da se ne bi vsilila kot deformirajoča prizma med raziskovalcem in preteklostjo. Ideal, ki ga je nedvomno težko doseči: (n. d. 7).

Delumeau hoče najprej razbiti »trdoživi mit« o nekdanji Evropi, ki naj bi bila v celoti krščanska. V francoščini ima ta mit svoje ime: »la chrétienté«, beseda, ki ima za veliko Francozov še danes tako čustven prizvok in zbuja toliko nostalgije. Naš avtor z dejstvi in dokumenti dokaže (kot bomo videli

na naslednjih straneh), da je krščanski svet zgodovinska utopija, utopija, ki nam tudi škoduje, saj nas peha v malodušje, ko primerjamo (idealizirano) preteklost s sedanostjo. Kristjanom zatrjuje: »sedanjost ni tako črna, kot si pogosto predstavljamo. Prihodnost je odprta. Ko govorimo o tem, kako je bil svet v preteklosti krščanski in kako je danes razkristjanjen, zlahka pretiravamo« (9—10). Gotovo, kriza, ki jo preživljamo, je resnična. To je potovanje skozi puščavo. Toda puščava očičuje. Na koncu tega potovanja bo Cerkev drugačna, kot je sedaj ali je bila pred nekaj desetletji, drugačna, kot si jo žele msgr. Lefebvre in njegovi pristaši. V prihodnosti bo krščanstvo v svobodnih krščanskih občestvih, ki bodo med seboj povezana. Ta živa občestva bodo morala živeti sredi religiozno nevtralnega ali celo sovražnega sveta.

»Predvsem ne žalujmo za preteklostjo«, pravi Delumeau (10), saj je bil krščanski svet v preteklosti prevečkrat v posmeh evangeliju. Bodimo pogumno bistrovidni in razumimo, zakaj je toliko naših sodobnikov sovražno razpoloženih do Cerkve: zato, ker je hotela biti predvsem oblast. In kolikor je bila oblast, je bila porog evangeliju. Jasno si to priznajmo! Ne iz zlobnega veselja, da si škodujemo, ampak zato, da odpremo pota v prihodnost. Kristjani bi morali biti zadosti iskreni in drzni, da bi znova presodili svojo preteklost. Iz priznanja napák bo izhajala nova moč za Cerkev. »Odločno se sklicujmo na evangelij proti Cerkvi, da bomo prenovili Cerkev« (11). Samó Cerkev, ki bo pošteno priznala vse svoje dosedanje napake, bo privlačna za naše sodobnike, da bodo verovali vanjo.

* * *

Prvo poglavje ima naslov *Nekdanji krščanski svet* in se začneja z nekaterimi podatki o upadanju vernosti v zadnjih letih. V ZDA se je število katoličanov, ki so ob nedeljah hodili v cerkev, od 1963 do 1974 zmanjšalo za 71 %. Leta 1963 je od teh opravilo mesečno spoved 31 %, leta 1974 pa samo 17 %. V Italiji je bilo leta 1972 99 % krščenih; od teh jih je 28 % ob nedeljah obiskovalo službo božjo, k obhajilu pa jih je hodilo samo 6 %. Verouk je obiskovalo samo 50 % šoloobveznih otrok. Na madridski univerzi je leta 1968 od 200 študentov 150 hodilo ob nedeljah k maši, leta 1973 pa samo 12. V Franciji je leta 1964 37 % ljudi hodilo ob nedeljah k maši, leta 1969 25 % in leta 1975 samo še 16 %. Francija je imela leta 1965 646 novomašnikov, leta 1974 pa samo 170. ZDA so imele leta 1964 49.000 bogoslovcev, leta 1975 pa samo 17.200. Od leta 1964 do 1970 je 13.440 duhovnikov zapustilo svoj poklic. Družba Jezusova je imela leta 1960 2004 novince, leta 1972 pa 672. V letih 1967—1972 je izgubila 5000 članov.

Te številke, ki smo jih navedli samo za primer, kažejo, da je Cerkev zašla v hudo krizo, kar zadeva vero, institucije in odgovorne ljudi. »Smrt Boga« je zajela široke množice. Trditi, da se je krščanstvo že znašlo pred

podobnimi krizami in bo kot one tudi to premagalo, se zdi Delumeauju »prelahka in nevarna tolažba« (20). Krščanstvo se sooča sedaj s povsem novim pojavom: tu je kolektivna nevera, na katero ni bilo »niti navajeno niti pripravljeno« (20). Naša prva dolžnost je torej, da pogledamo resnici v oči, in zdrava pamet nam svetuje, da se odločimo za »junaške rešitve«, ki jih terja sedanji položaj. Kakšne junaške rešitve priporoča avtor, bomo videli kasneje.

Pri tem nam pomaga zgodovinar, če podaja razkristjanjenje kot sestavni del zgodovinskega dogajanja, če gleda nanj kot vtakano v celotno zgodovinsko fresko. Kakor je potekal ta proces?

Od spreobrnitve rimskih cesarjev do ločitve Cerkve in države v našem stoletju je politična oblast v Evropi skozi 1500 let priznavala krščansko vero in moralo kot edino pravo. V kraljevskih odlokih so se stalno sklicevali na Boga. Mednarodne pogodbe so se vse do 19. stoletja začenjale z besedami »V imenu Presvete Trojice« . . . Svetna oblast je bila na voljo Cerkvi vselej, kadar je bilo treba zatreti krivo vero, ukrotiti sovražnost do Cerkve ali samó premagati brezbriznost do verskih stvari. Drugače tudi ni moglo biti: taka je bila vera vladarja, taka je bila vera prednikov. »Krščanski svet« (la chrétienté) je imel svoj svetovni nazor, skupen vsem Cerkvam in oblastem, ki so se sklicevale na sveto pismo, kljub nekaterim doktrinalnim razločkom ob raznih razkolih. V bistvu je bila ista vera v Moskvi in Parizu, v Edinburgu in Rimu. Bolj na splošno lahko rečemo, da je bil »krščanski svet« politično religiozen sistem s svojimi strukturami. Osnovna struktura tega sveta je bila župnija, hkrati cerkvena in civilna upravna enota. Župnija je urejala vsakdanje življenje z molitvami in obredi, ki so človeka spremljali od jutra do večera, od rojstva do smrti. »Krščanski svet« — to so končno nešteti spomeniki, osupljivo lepa zbirka umetnin, ki so jih ustvarili v stoletjih. Ali pa je bil krščanski svet zares živa, notranja stvarnost, ali je bilo splošno vedenje kristjanov v skladu z evangelijem? Ali so ljudje po tem, kar je predpisano, tudi živeli? Koliko je bilo krščanstvo uresničeno? Težko je na to odgovoriti. Vsaj navzven, pravi Delumeau, Cerkev ni bila »znamenje«.

Nekako tako, kot je danes s socializmom v Sovjetski zvezi. Evropejec, ki pride v Sovjetsko zvezo, se čuti kot v drugem svetu: drugačna zakonodaja, drugačna organizacija, drugačni ideali, drugačen življenjski slog — vse je drugačno. Svet, v katerega je stopil, označujejo kot »socialističnega«, kot je bil svoj čas Evropejec prepričan, da je »krščanski«. Res je, da imajo v Sovjetski zvezi marsikaj uresničenega (zastonjsko zdravstveno skrbstvo, podržavljena industrija in trgovina), kar izhaja iz socialističnega programa. Tu je ena sama stranka — manjšinska in privilegirana — (njen položaj bi lahko primerjali s položajem klera v preteklih stoletjih) in ljudje se ob volitvah množično opredeljujejo zanjo. Toda koliko so množice res privržene socialističnemu modelu? In koliko je vreden model sam? Ali so sovjetski

državljeni res prebavili marksistični katekizem? Ali se sovjetska vlada res vede »socialistično«? Ta vprašanja — in odgovori — nas lahko napotijo k razumevanju nekdanjega »krščanskega sveta«.

Kakšna je bila vera krščanskih množic, denimo leta 1500? Takó protestantski reformatorji kot katoliški škofje in pridigarji so bili prepričani, da ljudstvu manjka osnovna religiozna izobrazba in je še zelo pogreznjeno v »praznoverje«. »Krščanski svet« je bil po mnenju mnogih zgodovinarjev prava misijonska dežela. Zato so v 16. stoletju tudi nastali ljudski misijoni, ki naj bi bili ljudi seznanili z evangelijem. Šele v 16. stoletju smo pred velikanskim naporom katoliških in protestantskih voditeljev, da bi tudi vsakdanje življenje prekasili z evangelijem. Ljudem, ki so bili priklenjeni na zemljo, so dokazovali, da je za človeka pomembna samo večnost, da v primerjavi z zveličanjem, telesne potrebe malo štejejo. Ti strogi opomini so bili namenjeni ljudstvu, ki je bilo pogansko in je mislilo samo na ta svet.

Če pogledamo, kakšno je bilo stanje pri nas, ne bomo prišli do drugačnih zaključkov. S poganstvom se na naših tleh srečujemo vse do 19. stoletja, kot pričuje dr. Miklavčič v svoji Zgodovini Cerkve v Jugoslaviji (Ljubljana 1971, 26—27). Sveti Ladislav je ustanovil škofijo v Zagrebu (1094) z namenom, »da izkorenini ostanke poganstva«. Statut svetega Save, ki je veljal še v 16. stoletju, naroča duhovnikom, naj vprašajo spovedance, če morda ne molijo še k Perunu in drugim poganskim bogovom. Ko Bertold II. leta 1228 ustanovi faro v Črnomlju, ugotavlja, da je to ljudstvo »vdano slepotnim zablodam in obhaja nekakšen poganski obred«. Ob vznožju Pohorja so leta 1300 zasačili nekega Vida iz Vesternice, ki je izkazoval božansko čast svetemu drevesu. Verjetno je bilo veliko takega skritega malikovanja. Minorit inkvizitor Francesco de Clugia je leta 1331 z vojsko napadel Kobarid, da je ugnal ljudi, ki so malikovali pod nekim drevesom ob studencu. Ko je Tomaž Hren leta 1607 blagoslovil temeljni kamen kapucinskega samostana v Ljubljani, je novim redovnikom naročil, naj preganjajo čaščenje Plejna in Poberina, »nekdanjih malikov in bogov Kranjske«. Pastirji iz okolice Vitanja so se še v 19. stoletju zatekali k sv. Veljsku (Velesu), da bi jim naklonil zdravje pri živini itd.

Isto lahko trdimo, kar zadeva moralno življenje. »Ljudje srednjega veka so pogosto živeli, kot da niso slišali za božje zapovedi,« pravi Delumeau (29). 15. stoletje so imenovali »stoletje pankrtov«. Mnoga dela 14. in 15. stoletja podajajo sliko moralnega življenja, ki je daleč od evangelija. Pomislimo na Dekameron, Mandragolo, Aretinove komedije itd. Ljudje na splošno niso živeli po evangeliju. Prestolnica krščanstva se v tem pogledu ni prav nič razlikovala od drugih mest, če ni bila še slabša. Še leta 1600, se pravi po 50 letih naporov za moralni dvig mesta, je bilo v Rimu še vedno 18 vlačug na 1000 žensk, to pa je dosti, če odštejemo deklice v otroški dobi in starke. »Navzočnost samskih klerikov v večnem mestu je vidno favorizirala prostitucijo«, meni Delumeau (30).

Pri nas ni bilo drugače. O tem nas prepričujejo odloki ljubljanske sinode iz leta 1448. Duhovniki so pogosto živeli v konkubinatu, se ubadali s prodajo vina, so radi hodili na lov in tratili čas s kockarstvom. Nosili so se gizdavo, se oblačili in lišpali po šegi svetnih ljudi. Mnogi so prepuščali fare in cerkvene službe slabo plačanim vikarjem ter kupčevali z zaupanimi jim beneficiji. Kot je razvidno iz sinodalnih odlokov, je bilo dosti zakoncev, ki niso živeli skupaj, in mnogo neporočenih, ki pa so. Precěj je bila razširjena navada, da so se cerkveno poročili šele po ženitovanju in občevanju. Za to dobo so značilna tudi zanešenjaška združenja bičarjev, zamaknjencev in štiftarjev, ki so se izmikala rednemu cerkvenemu vodstvu.

Odgovorni so bili prepričani, da ljudje na splošno pač ne žive krščansko. Zato ta silni napor katoliške in protestantske reformacije, da bi uveljavili življenje v skladu z evangelijem.

Neskladnost med načeli in življenjem ni tako huda zadeva, če ostaja zavest o tej neskladnosti, se pravi, čut za greh. Toda krščanski svet je bil pogosto v nasprotju z evangelijem, ne da bi se bil tega zavedal. Kje npr. najti v evangeliju opravičenje za križarske vojske ali za inkvizicijo? Ko je Gregor XIII. zvedel za šentjernejsko noč, je v zahvalo razglasil sveto leto z mnogimi odpustki. Dal je kovati spominsko medaljo in slikarju Vasariju naročil fresko, da bi z njo ovekovečil dogodek (te freske v Sala regia danes ne pokažejo radi). Gregor XIII. ni bil niti fanatik niti okrutnež. Prepričan je bil, da je francoski kralj samo pravočasno prehitel svoje sovražnike, ki so se zarotili proti njemu. Bil pa je suženj sistema in je videl v protestantu sovražnika številka 1. Luter in Kalvin sta enako mislila o katoličanih.

Krščanski vladarji so se največkrat ravnali po Machiavelliju, čeprav je njegov nauk Cerkev uradno obsojala. Ko sta pruski kralj Friderik II. in ruska cesarica Katarina II. predlagala Mariji Tereziji, naj bi si razdelili Poljsko, je ta, ker je bila poštena in pobožna, sprva odklonila. Vendar se je končno vdala in 25. julija 1772 so v St. Petersburgu podpisali pogodbo o delitvi Poljske »v imenu Presvete Trojice«.

Civilizacija, ki se je imela za krščansko, bremeni tudi ravnanje z ameriškimi Indijanci in afriškimi sužnji. Bartolomé de las Casas in njegovi sbratje, dominikanski teologi iz Salamanke, Cayetano in Vitoria, imajo čast, da so jih branili, češ da »noben kralj niti cesar niti sama rimska Cerkev nima pravice iti v vojsko s pogani«. V čast je tudi Pavlu III., da je leta 1537 zapisal: »Izjavljamo, da je nedovoljeno Indijance ali kateri koli drug narod kakor koli prikrajšati v njegovi svobodi in imetju. To more in mora svobodno in zakonito uživati.« Dejansko pa španski koloni niso ubogali teh papeževih napotkov.

Poleg nasilja in zločinov, ki so se dogajali na novo odkriti celini, je krščanska Evropa mirne vesti začela trgovati s sužnji, čeprav je Urban VIII. prepovedal suženjstvo v kakršni koli obliki. Kristjani so milijone črncev odvedli v Ameriko. Od leta 1500 do 1850 so nasilno preselili od 12 do 14

milijonov ljudi, in sicer v tako nečloveških razmerah, da jih je polovica pomrla med potjo. Če je v pristanišču, kjer so vkrcavali sužnje, izbruhnila kuga, so jih ponavadi pobili, da se kuga ne bi širila. O njih niso govorili kot o ljudeh, temveč kot o »kosih«. En »kos« je bil črnc, star od 15 do 25 let, zdrav, močan, visok 1,80. Otrok ni veljal za cel kos. Trije otroci so veljali za dva kosa. Preden pa so sužnje vkrcali, so jih morali krstiti. Dali so jim evropski priimek in ime kakšnega svetnika. Neki skupini sužnjev, ki so jih namenili za Brazilijo, je menih govoril takole: »Pomislite, zdaj ste božji otroci. Odpotovali boste v deželo Portugalcev in tam vas bodo poučili v veri. Ne mislite več na deželo, ki iz nje izhajate. Ne jejte psov, podgan in konjev. Bodite srečni« (40).

»Strahovit, neverjeten posmeh krščanstvu«, pravi Delumeau. O tem posmehu je Evropa molčala. Ali je bil to »krščanski svet«? — — — »In mi, kristjani, naj bi žalovali za tako preteklostjo?« (40). Vendar krščanska zgodovina ni samo to in naš avtor noče biti enostraski, zato bo v naslednjih poglavjih spregovoril še o drugih platih krščanske preteklosti.

O tako imenovanem »krščanskem svetu« (la chrétienté) Delumeau misli tole: a) Ta svet je bil prej avtoritarna zgradba in sistem, ki je zgnetal skupaj množice, dosti manj pa zavestna privolitev razodeti veri. Izčiščena religija, ki je poudarjala zveličanje v onstranstvu, je prodrla v evropsko dušo šele kasneje, v 16. stoletju, ko na splošno mislimo, da se je Evropa začela od-tujevati Cerkvi; b) Krščanski svet je sam sebe stalno postavljaj na laž. Krščanski narodi so se med seboj prepirali, kot da so si tujci. Z nekristjani so ravnali s »pravico« močnejšega, v njih niso gledali ljudi. Krščanstvo je bila torej oznanjena, institucionalizirana religija, niso pa v resnici po njej tudi živeli.

* * *

Drugo poglavje ima naslov *Cerkev kot oblast*. V njem Delumeau razvija misel, da je bil poglavitni greh Cerkve v preteklosti to, da je postala oblast in s tem tudi nujno orodje zatiranja. Ko je krščanstvo postalo odločilen dejavnik v zgolj zemeljskih zadevah, je bilo kmalu potegnjeno v politične igre in obremenjeno z bogastvom. Pomislimo na brezkončne spore med papežem in cesarjem v srednjem veku. Na podložnost, v kateri je bila Cerkev v španskih in portugalskih kolonijah. Papeški dokumenti so bili pravno veljavni v Goi, Macau, Mexico in Limi, samo če so prišli tja prek Madrida in Lizbone. Propaganda fide se je stalno pritoževala zaradi vmešavanja evropskih guvernerjev v cerkvene procese in kapitularne volitve, zaradi imenovanj nevrednih kandidatov na škofovske sedeže, zaradi nasprotovanj duhovnikom, ki so šibali zlorabe kolonialne oblasti. Patronat (pokroviteljstvo španskega ali portugalskega kralja nad misijoni v njihovih kolonijah) je pogosto zaviral evangelizacijo domačinov, puščal škofijske sedeže nezasedene, nasprotoval posvečanju domačinov za duhovnike.

Cerkev je vse preveč popuščala političnim oblastnikom, meni Delumeau. Klemen XIV. je razpustil družbo jezuitov — ti tedaj nikakor niso bili v krizi — da bi ugodil zahtevam Burbonov in portugalskemu kralju. Pij XI. je blagoslovil italijanske čete, ki so šle osvajat Etiopijo, da ne bi vznejevoljil Mussolinija. »Kako malo vere pri cerkvenih voditeljih, ki so vseskozi mislili, da ne bodo mogli uveljaviti evangelija, če ne bodo imeli na voljo tudi politične oblasti« (45).

Poleg politike je Cerkev računala tudi na gospodarsko moč. V krščanskih deželah je bila Cerkev velikanska gospodarska sila. Res da je imela na skrbi bogoslužje, šole in bolnišnice. Vendar mnogo darov, ki so v stoletjih narastli v začuda veliko premoženje, ni več rabilo pravemu namenu, pač pa predvsem članom višjega klera. Pred revolucijo je imela Cerkev v Franciji 10 % zemlje in veliko nepremičnin v mestih. V Lombardiji si je s plemstvom delila domala vso zemljo. Polovica neapeljske kraljevine je bila v cerkvenih rokah. Lahko bi navedli še dosti primerov.

Cerkvi bi delali krivico, če bi trdili, da je svoje premoženje upravljala krivično. Glavni del njenih dohodkov je šel za umetnost, za šole, za dobrodelne namene. Treba pa je priznati, da so si kardinali in škofje dostikrat prisvojili dohodke, ki bi morali tako ali tako pripadati skupnosti vernikov. Že Petrarka, ki je bil umirjen in pobožen človek, je šibal kardinale svoje dobe: »Človek bi mislil, da so to perzijski ali partski kralji, ki jim moraš izkazovati božansko čast in se jim ne smeš približati praznih rok.« Erazem jih je opominjal: »Kardinali bi lahko pomislili, da so nasledniki apostolov. To jim nalaga dolžnost, da nadaljujejo njihovo delo. Kaj je treba bogastva tistemu, ki nadaljuje poslanstvo revnih apostolov?«

Te očitke lahko podkrepimo z nekaj številkami. Iz štetja leta 1526—1527 je razvidno, da je kardinal Farnese — kasnejši Pavel III. — hranil v svoji palači 306 »ust« (to so člani njegove »hiše« — »varovanci«, tajniki služinčad); kardinal Cesarini 275, kardinal Orsini 200, kardinal del Monte 200, kardinal Cibo 192, papež 700. Pomislimo tudi na tole: Najbolj razkošne rimske palače (Farnese, Borghese, Barberini, Pamphili), najlepše vile v Frascatiju in Tivoliju so sezidali kardinali, ki so bili največkrat nečaki papežev. In to že po tridentinskem koncilu.

Oblast in bogastvo. Ko se je Cerkev ujela v ti dve pasti, se je vse bolj zapletala v politične boje, prevzemala svetne naloge in iskala zemeljsko čast. Vse to pa jo je oddaljevalo od njenega duhovnega poslanstva, pravi Delumeau.

Spričo teh očitkov se nam zastavljajo nekatera vprašanja: Ali Delumeau ne sodi preteklosti s kriteriji sedanjosti? Če hočeš pravilno oceniti kakšno obdobje, moraš nekako postati sodobnik tiste dobe in njenih protagonistov. Delumeau nemara sodi vse preveč iz vidika 20. stoletja. Drugo vprašanje pa je, ali pravilno pojmuje stališče kristjana na svetu. Vtis imam, da ga njegove osebne težnje vodijo v nekakšen angelizem, v utopično krščanstvo.

Nas mar vera navaja, da smo tuji zgodovini, pasivni, brezbrizni opazovalci zgodovinskega dogajanja? Kristjanom so to pogosto očitali, predvsem v prvih stoletjih. Krščanski apologeti so odgovarjali, da se kristjani ne izmikajo zemeljskim dolžnostim, ker se štejejo za državljane nebes. Kristjan je kot kdor koli včlenjen v določen gospodarski sistem, v določeno civilizacijo, in če hoče zaživeti polno, mora imeti na voljo razne vrednote: estetske, moralne, značilne za okolje, ki v njem živi. Kristjan mora torej zavzemati svoje mesto v družbi, igrati svojo vlogo v svetu. Ne more pobegniti s sveta. Že s tem, da je človek, je povezan z določeno zgodovino, družbo in civilizacijo. In kar zadeva očitak, da je Cerkev s časom postala oblast, je treba reči, da tega vsaj v začetku ni iskala. Ko so na pragu srednjega veka polagoma izginile vse svetne ustanove z rimskim cesarstvom vred, je Cerkev sama po sebi prevzela njihovo vlogo. Vse naše šolstvo — od vaške osemletke do univerze — izhaja iz šolskega sistema, ki ga je vpeljala Cerkev za svoje potrebe, se pravi za vzgojo duhovnikov. Tedaj ni bilo opravila — od zunanje politike do javnih del — kamor ne bi bil prisiljeni posegati cerkveni ljudje. Samo en primer: V letih 630 do 655 sveti Didah, škof v Cahorju, napeljuje vodo v svoje škofovsko mesto in prosi svojega kolega škofa iz Clermonta, naj mu pošlje nekaj kvalificiranih delavcev. (prim. Henri-Irenée Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, 168). Dokaj naravno je, da je skozi stoletja, ko v Evropi ni bilo nobene prave oblasti, Cerkev prevzela tudi svetne posle. Kdo bi jih sicer? In krivično bi bilo misliti, da je to delala iz kakšnih zlih namenov. Sicer je pa Cerkev ustvarila tudi marsikaj, kar ni izhajalo iz nadomestne vloge: socialno varstvo, internate, bolnišnice, domove za ostarele. To so krščanske ustanove, ki jih antična civilizacija ni poznala.

Delumeau očita krščanstvu tudi totalitarizem. Ker je bilo na oblasti in se je pomešalo z državnimi organi, je postalo totalitarno in je preganjalo tiste, ki so se oddaljili od uradnega nauka. V krivovercih je videlo nasprotnike javne blaginje in jih je kot take preganjalo. Od tod inkvizicija.

Prav je, da opomnimo na tole: inkvizicija je v nekako 500 letih svojega obstoja zagrešila neskončno manj zločinov, kot so jih v našem stoletju napočili nacizem, fašizem, sovjetska diktatura in razni totalitarizmi z leve in desne, ki so še danes na površju. Od leta 1480 do 1834, ko so jo odpravili, je španska inkvizicija sežgala 100.000 ljudi. Sto tisoč preveč, brez dvoma. V našem stoletju pa je v nacističnih taboriščih v manj kot petih letih našlo smrt 12 milijonov ljudi. Koliko ljudi je pomoril Stalin? Angleški zgodovinar Robert Conquest računa, da okrog 20 milijonov. Solženicin meni, da je še danes milijon in pol političnih zapornikov v sovjetskih taboriščih. V prvem letu po revoluciji so v Kampučiji pokončali 500.000 do 800.000 ljudi. S temi primerjavami nočemo opravičevati Cerkve. Cerkev je bila nezvesta sama sebi, ko je ustanovila inkvizicijo in je z orožjem preganjala nauke, ki so se ji zdeli zmotni.

»Krščanski svet« je Žide sicer prenašal, vendar so jih nadzirali od blizu, in če je bilo mogoče, so jih zapirali v geto. Treba je priznati, da so papeži dostikrat branili preganjane Žide. Če pa so jih ljudje napadali in obtoževali, da zastrupljajo vodnjake, morijo krščanske otroke ipd., je bilo največkrat zato, ker so jih pridigarji ščuvali proti njim. Sovrašтво do Židov je postalo ena od potez zahodne civilizacije ob koncu srednjega veka. Vse bolj so jim omejevali svobodo. Morali so plačevati davek, če so hoteli bivati v krščanski deželi, morali so nositi razpoznavno znamenje, večino poklicev niso smeli opravljati. Če so jih obsodili na smrt, so jih obesili za noge itd. Antisemitizem je v Evropi tako naraščal, da jim ni bilo obstanka, če se niso hoteli spreobrniti. Tako so jih iz Anglije izgnali 1290., iz Francije 1384., iz Španije 1492. itd. Ta antisemitizem je izviral največkrat iz strahu. Kristjani so se čutili ogroženi od vseh strani, predvsem zaradi turške nevarnosti. V Židih so videli notranje nasprotnike in mislili, da se bodo povezali z muslimani, če jim bo uspelo prodirati naprej v krščanske dežele. Zato so predvsem v Španiji zelo pazili na Žide in muslimane, ki so prestopili h krščanstvu. Sumili so jih, da so to storili zgolj iz taktičnih razlogov, da so v resnici ostali zvesti veri svojih prednikov. »Marranos« (spreobrnjeni Židje) in »moriscos« (spreobrnjeni muslimani) se jim niso zdeli zanesljivi, zato so pripisovali tak pomen čistosti krvi (puridad de sangre), ki so jo imeli le »stari kristjani« (cristianos viejos). Zanesljivi so bili samo tisti, ki med svojimi predniki niso imeli ne Židov ne muslimanov.

Stališče do Indijancev ni bilo drugačno. Iberijski osvojevalci so hoteli popolnoma izbrisati sledove kulture, ki je niso razumeli in se jim je zdela »hudičeva«. Podirali so templje, razbijali malike in uničevali dokumente, pri tem pa so bili presrečni, da so zaslužnjevali ljudi, ki so bili malikovalci. Častna izjema takemu početju so dominikanci iz Salamanke in škof Las Casas, ki so odločno branili Indijance. Francisco de Vitoria je pisal: »Po mojem ni tako jasno, da so misijonarji tem barbarom predstavili in oznanjali krščansko vero tako, da bi jo bili ti v vesti dolžni sprejeti. Po mojem bi s tem naredili nov greh, kajti slišal sem o številnih pohujšanjih in zločinskih okrutnostih ter mnogoterih brezbožnostih. Sicer pa, tudi če bi bili oznanili vero sprejemljivo in zadovoljivo in je ti barbari kljub temu ne bi bili hoteli sprejeti, s tem še ne bi bilo dovoljeno napovedati jim vojsko in se polastiti njihovega imetja.«

Na splošno je Cerkev obsojala metodo, imenovano *requerimiento*: španski vojaki so indijanskemu plemenu predstavili besedilo veroizpovedi (v kastiljščini) in jih povabili, naj sprejmejo novo vero. Če so Indijanci odklonili, so jim napovedali sveto vojsko. Tudi veliko misijonarjev je bilo pregorečih v želji po spreobračanju. Mislili so, da bo skoraj konec sveta. To je zadnja žetev za nebesa in treba je pohiteti. Takó so množično krščevali brez predhodne katehizacije. Zgodovina omenja meniha, ki je krstil po 6000 Mehikancev na dan.

Delumeau napoveduje za letos knjigo z naslovom Strah na Zahodu, kjer bo opisal proces kulpabilizacije, ki so jo izvajale religiozne oblasti v stoletjih: poudarjenje greha, grožnje z božjimi kaznimi, s smrtjo, z vicami in peklom. Zakaj je Cerkev uporabljala strahovanje? Iz prastarega prepričanja, da so nesreče kazen za greh. Pa tudi iz pedagoških razlogov. Skupino ljudi, ki se je svobodno odločila za kakšen ideal, lahko pripelješ do visoke stopnje npravnosti in religioznega življenja, ne da bi uporabljal grožnje. Zadeva je drugačna, ko gre za ljudstvo, ki se ni nikdar osebno odločilo za religiozen sistem. Kako ga boš privedel do izpolnjevanja strogih moralnih načel, do rednega obiskovanja bogoslužja, ne da bi vsaj nezavestno uporabljal prisilo? In tako se rodi pedagogija strahovanja: »Nepokoravanje božjim in cerkvenim zapovedim pelje naravnost v pekel. Poslednja sodba se bliža. Hudič že preži na vas itd.« To je bilo dosledno za totalitarni sistem, ki je hotel zavladati sleherni vesti v prostoru, kjer je bil na oblasti.

Ob koncu tega bremenilnega seznama bi se dalo ugovarjati, da so to očitki kristjana 20. stoletja. Včasih se ljudje niso čudili temu, kar se nam zdi danes anormalno. Niti cerkveni ljudje niti politiki niti prebivalstvo si niso želeli takih struktur, kot jih poznamo danes, ko je Cerkev veliko bolj revna in tudi bolj svobodna kot nekdaj. Delumeau odgovarja: »Čeprav so naši predniki na splošno sprejemali zablode in slabosti in nasprotja »krščanskega sveta«, vendar te niso bile manj očitne nezvestobe krščanskemu sporočilu, katerega nosilka je bila Cerkev« (74).

Sicer so pa preroški duhovi nenehno opozarjali Cerkev, da je na krivi poti. In vendar je na njej vztrajala. V 12. stoletju je duhovnik Arnaldo de Brescia povzdignil glas zoper bogastvo fevdalnih škofov in redovnikov. Pozival jih je, naj se odpovedo premožej in se zadovoljijo z desetino. Kljub temu da ni zagovarjal nič krivoverskega, so ga leta 1155 vrgli v ječo, zadavili in sežgali. Nekaj let kasneje se je pojavil Peter Valdès, lyonski trgovec, ki se je spreobrnil k evangeljskemu uboštvu in spodbujal Cerkev, naj se odpove bogastvu. Nadškof ga je izgnal iz mesta in Valdès se je oddaljil od cerkvenega nauka in struktur ter s svojimi pristaši živel odmaknjen od drugih. Cerkev je valdežane preganjala vse do 18. stoletja. Znotraj frančiškanskega reda so se pojavili fraticelli (1293), ki so živeli v absolutnem uboštvu in so ostro napadali moč in bogastvo hierarhične Cerkve. Pod Janezom XXII. je Marsilij Padovski napisal knjigo Defensor pacis (1324), kjer ugovarja časnim pretenzijam papežev. Potem je nastopil Wiclif, ki je pozival Cerkev, naj se omeji na duhovno področje. Za njim je prišel Jan Hus in je s svojimi govori pretresel praško ljudstvo. Pod vplivom njegovih pridig so Pražani nekega dne organizirali nenavadno procesijo s slikami, ki so predstavljale na eni strani papeža na konju z vsemi svojimi insignijami, na drugi strani pa Kristusa s križem; druga slika je predstavljala Konstantina, ki daje papežu časno oblast, na drugi strani pa Kristusa, ki ga smešijo rablji; ena od slik je predstavljala na eni strani papeža, ki ponuja nogo v poljub, na drugi

strani pa Kristusa na kolenih, ko umiva noge učencem. Leta 1440 je Lorenzo Valla napadel Konstantinovo darilnico kot lažno. Sicer pa, četudi bi bil Konstantin papežu dal svetno oblast, bi jo bil moral ta odkloniti, kajti kot duhovnik in škof mora skrbeti za čistost vere, za svetost duhovnikov in za izpolnjevanje evangeljske postave. Bogastvo, politični posli in oblast ljudi nujno kvarijo. Vse to gre na škodo dušnemu pastirstvu, ugotavlja Valla.

Vsak po svoje so kasneje Savonarola, Erazem, Luter in drugi napadali Cerkev kot oblast. Zgodovinska resnica je torej, da je Cerkev skozi stoletja slišala opomine, naj ne podleže skušnjavi oblasti. Resnici na ljubo pa je treba reči, da so potem Luter in drugi reformatorji sami nasedli svetni oblasti in so ljudi s silo spreobračali k protestantizmu.

Delumeau končuje to poglavje z ugotovitvijo: »Táko je bilo prvo sporočilo, ki ga je bilo moč slišati že v daljnem srednjem veku: Cerkev naj bo uboga in brez časne moči. To sporočilo je bilo od 16. stoletja dalje podvojeno z drugimi: prava krščanska Cerkev mora biti neodvisna od države. Obe sporočili je Cerkev zavrnila. Ne recimo, da nista prišli odgovornim na ušesa. Ti so preprosto mislili, da ju je nemogoče uresničiti, in so ju postavili v skladišče utopij. Zakaj ta odklon? Ker upravniki Cerkve niso zaupali Svetemu Duhu, temveč človeškim sredstvom, materialni moči, državni oblasti, ki lahko prisili. Tako so se postavili navzkriž z evangelijem, ki so ga oznanjali. Sedanje razkristjanjenje je v veliki meri račun, ki ga moramo plačevati za to strahotno potvorbo, ki je trajala tisočletje in pol« (85—86).

* * *

V tretjem poglavju z naslovom *Dvoumnost krščanske zgodovine* Delumeau nekoliko uravnoteži svoja ugotavljanja. Gotovo se je Cerkev preveč opirala na moč in na denar, vendar je kljub tem »grešnim oporam« oznanjala evangelij in »opravila prečudovito plodno delo, na katerega morajo biti kristjani danes ponosni« (87). Če gledamo na krščanstvo iz vidika števila, moramo reči, da je imelo velike, morda prevelike uspehe. Lahko pa gledamo tudi iz vidika kakovosti. Tu ugotovimo, da so v vsej cerkveni zgodovini živeli kakovostni kristjani, ki pri njih religiozno življenje ni bilo prisila in konformizem, dolžnosti in rutina, temveč zavestna okrenitev in svoboda. Ti kristjani so se izražali v umetnosti in mistiki, v dobroti in mučeništvu. Med njimi so bili bogati in ubogi, mladi in stari, učeni in neuki. To kakovostno krščanstvo postaja vse bolj splošno po zaslugi katoliške in protestantske preнове (izraza reformacija in protireformacija Delumeau opušča, češ da sta zgodovinsko netočna, saj se obe prenovitveni gibanji srečujeta v teženju k istemu cilju, in ga v dobršni meri tudi dosežeta). Medtem ko se religiji oblasti danes majejo tla pod nogami, se religija ljubezni in svobode od 18. stoletja sèm vse bolj krepi in se njen dinamizem ni prav nič zmanj-

šal. To kakovostno krščanstvo stopa danes v ospredje, odkar se Cerkev ločuje od države in nima več opore kot državna religija.

To kakovostno krščanstvo, ki mu Delumeau pravi religija ljubezni in svobode, se je po njegovem — kar zadeva Cerkev — pojavilo s katoliško reformacijo. O njej sodi v glavnem pozitivno, vendar ne prezre njenih pomanjkljivosti. O njih se kar na široko razpiše.

Cerkev je še s srednjeveškim refleksom pozivala svetno oblast, naj ji pomaga pri zatiranju krivoverstva. Pomislimo na španske »autos de fe«. Teologija je poveljevala božjo oblast kraljev in zagovarjala pokornost oblasti, tudi če je bila krivična. Cerkev in država sta bili še vedno močno povezani. Cerkveni dostojanstveniki so pogosto opravljali državne posle. Škofe in opate je imenoval kralj. V tej dobi se pojavi tudi to, kar smo med zadnjim koncilom začeli imenovati triumfalizem, »nemara preveč zlohota beseda« (97). Ta triumfalizem je dejstvo. »Brez zadržanosti je poveljeval zmage vere in križa, poraz krivoverstva, religiozno osvojitve daljnih dežel, junaštvo svetnikov, slavo papeštva, učinkovitost zakramentov« (97). Ob vsem tem nam je danes nerodno, ko se soočamo z religiozno brezbriznostjo množic in lahko merimo, kako so bila ta zmagoslavja preuranjena. Tudi »urejanje kulta so usklajevali s tem bleščečim in celo napuhnjenim dekorom. S tridentinskim koncilom se je začela zlata doba ceremoniarjev. Petje in molitev sta se morala vse bolj vključiti v pikolovski ritualizem in formalizem, ki sta tudi oblika triumfalizma« (97). S tridentinskim koncilom je Cerkev zavrgla teološke negotovosti srednjega veka in si oskrbela jasen in gotov nauk. To doktrinalno jasnost pa je plačala z davkom, ki se imenuje dogmatizem in nerazumevanje drugih. Ker so okrog verskih resnic zarisali preostre meje, so zavrnili novo znanstveno kulturo, ki v začetku — z Galilejem in Descartesom — nikakor ni bila sovražna krščanstvu. S katoliško prenovi se okrepi tudi klerikalizem. »Z neutrudljivim poudarjenjem smrtnega greha, z nenehno grožnjo s peklom, z vrednotenjem duhovnika kot edinega, ki daje odvezo, je Cerkev skušala postaviti vernike v popolno duhovno odvisnost duhovnikov« (98). Katoliška reformacija je tudi močno kulpabilizirala ljudstvo. Ko je »z nečloveško togostjo opredelila smrtni greh, je povzročila v najbolj nežnih ali krhkih dušah obsesijo skrupljev. Anatema nad »svetom«, bojazen pred spolnostjo, prepričanje najboljših, da bodo tembolj uravnotežili velikansko maso vsakdanjih grehov človeštva, kolikor se bodo mrtvičili in bodo posnemali križanega Zveličarja — vse to je dajalo včasih katolicizmu od 16. do 19. stoletja rigoristično, doloristično, dezinkarnirano podobo, ki nas odbija« (99).

To so glavni očitki katoliški prenovi. Sicer pa ima tudi veliko pozitivnih strani. Z njo se je nehala vrsta škandaloznih papežev, kot so bili tisti iz avignonske dobe ali iz renesanse. Od konca tridentinskega koncila so bili papeži prežeti z verskim duhom in so živeli zgledno. Res, da v Rimu nikoli nista bili prav v časti skromnost in delavnost, res, da so bile v drugi polovici 16. stoletja kurtizane še številne, vendar se je ozračje polagoma spre-

minjalo in prestolnica katoliškega sveta ni bila več tisto pogansko in pregrešno mesto, ki so ga šibali Savonarola, Erazem in Luter.

Baročna umetnost je velik kulturni pojav te dobe. Svoje žarišče je imela v Rimu. Mnogi umetniki so bili globoko verni. Bernini npr. je hodil dvakrat tedensko k obhajilu in vsako leto je delal duhovne vaje po metodi svetega Ignacija. Veliko umetnikov je bilo iz redovniških vrst. Baročna umetnost se je znala odpreti čustvu in je sprejemala ljudski navdih, česar renesansa ni bila sposobna. Na podeželju je ustvarila pristrčne, naivne, tople umetnine. Raje je imela čustvo kot razum, izražala je gorečo pobožnost, dostopno bogatim in revnim. Ta umetnost ne bi obstajala brez prenovljenega katolicizma.

Katoliška prenova je oblikovala tudi novi lik svetnega duhovnika, ki po svoji izobrazbi in moralnih sposobnostih zelo prekaša srednjeveškega. Morda je bil to v očeh vernikov najvidnejši sad tridentinskega zbora. Škofje so resda ostali precej visoki, nekakšni cerkveni knezi. Med mnogimi je celo opaziti težnjo, da povečajo razdaljo, ki jih loči od nižje duhovščine in od vernikov. Vendar je med njimi tudi veliko takih, ki posnemajo zgled Karla Boromejskega in Frančiška Saleškega. Čedalje bolj se zavedajo svoje pastirske odgovornosti, pazijo na nravnost župnikov in kaplanov. V tej dobi nastaja lik duhovnika, ki bo kar moč drugačen od laikov in se bo ločil od njih v vsakdanjem življenju po obleki, tonzuri, z latinščino in celibatom, s prepovedjo ročnega dela in vzdrževanja gostiln. Ta duhovniški lik je naredil močan vtis na vernike, imel je nedvomno veličino: natančen je v izpolnjevanju svojih pastirskih dolžnosti, na čelu raznih bratovščin, ves predan krščanskemu izobraževanju ljudstva. Ta duhovnik je dajal plemenito podobo Cerkve in zbujal splošno spoštovanje. Imponiral je ljudem s svojo resnostjo, gorečnostjo, pripravljenostjo za vse dobro in dokaj trdno versko izobrazbo. Tridentinska prenova je dala Cerkvi dobre in številne duhovnike, ki so neutrudno poučevali krščanski nauk. To versko izobrazbo so poglabljali ljudski misijoni. Ti presenečajo po svoji intenzivnosti in metodičnosti. Misijonarji so prišli v župnijo v skupinah po 4, 6 ali 8 in niso odšli, dokler niso spovedali vseh. Tako so ostali v župniji po šest ali osem tednov.

Pomladitev Cerkve se kaže tudi z razcvetom redovnih družb. V tej dobi se osnujejo nekatere pomembne družbe. Ob smrti svetega Ignacija je imela Jezusova družba okrog 1.000 članov in kakih sto hiš. Sto let kasneje je bilo že 15.000 jezuitov in 550 hiš. Jezuiti so imeli tedaj 150.000 gojencev v svojih zavodih, bili so spovedniki evropskih vladarjev in astronomi kitajskih cesarjev. Bili so odlični misijonarji in učitelji in eden od najbolj živih elementov katoliške Cerkve. Poleg njih je treba omeniti kapucine, ki so delovali med preprostim ljudstvom in se naglo razvijali predvsem v drugi polovici 16. stoletja. Leta 1700 so imeli 1.800 postojank in 30.000 članov. V vseh letnih časih so hodili bosih, se pogosto in strogo postili, spali na

deskah in pridigali brez vsakega človeškega ozira. Poleg njih lahko omenimo še lazariste, oratorijance, sulpicijance in kakih 40 drugih redovnih družb, ki so se pojavile v tej dobi.

Medtem se prenavljajo stari redovi in doživljajo novo pomlad. Zanimivo je, da so kartuzijani, dominikanci in minoriti dosegli najvišje število po tridentinskem zboru in ne v srednjem veku.

Med ženskimi redovi je treba omeniti uršulinke, visitandinke in usmiljenke, ki so se neverjetno naglo širile — dokaz, da so ustrezale potrebam časa. Terezija Avilska je leta 1562 ustanovila prvi reformirani samostan karmeličank. Leta 1648 je bilo v Španiji že 100 takih samostanov, v Italiji 92, v Franciji 55 itd.

Vse to je bolj zunanji opis katoliške preнове. Pojav moramo razumeti od znotraj. Nedvomno so družbene razmere nagibale številne mlajše sinove in mnogo deklet, da so šli v samostan. Toda tako bi bilo lahko tudi dve ali tri stoletja prej, pa ni bilo. Zanimivo je tudi to, da so mladi iskali predvsem stroge redove. To pomeni, da v samostanu niso iskali lagodnosti in niso šli tja samo zaradi družbenih razmer ali zaradi družinskega pritiska. V tem stoletju naletimo na nenavadno veliko junaštva: moški in ženske z neverjetnim pogumom odhajajo na pot odpovedi svetu in sebi. Ali to svetništvo — ki se ga danes skoraj bojimo — ne izpričuje izredne življenjske moči vere, iz katere je izhajalo?

Večina svetnikov te dobe so mistiki. Kot pravi Janez od Križa, ti vedo, da »ne smejo iskati Kristusa brez križa«, da »z Bogom ne moreš barantati«, da je »treba privoliti v popolno odpoved«, da je treba »vse tvegati za Boga«.

Poleg mistikov so učinkoviti metodični organizatorji: Filip Neri, Janez od Boga, Kamil de Lellis, Vincencij Pavelski, Janez de la Salle. Ti so ustanavljali bolnišnice, domove za onemogle, zavode za najdenčke, šole za revno mladino itd.

Tudi na naših tleh so se polagoma uveljavile glavne silnice katoliške obnove: bolj skrbna organizacija cerkvenih struktur, večja skrb za pravilnost nauka, globlja verska izobrazba in bolj razgibano versko življenje pri ljudskih množicah — vse skupaj v ozračju lepote in veselja, ki je značilno za baročno umetnost.

Omenimo najprej cistercijske samostane, ki so pri nas delovali od 12. do 18. stoletja, ko jih je razpustil Jožef II.: Stična, Vetrinje in Kostanjevica. V 13. in 14. stoletju je bila Stična versko, kulturno in socialno središče za širok okoliš, gospodarska in trgovska postojanka z zvezami, ki so segale daleč čez deželne meje. Velik pomen je imel tudi vetrinjski samostan. Vetrinjski menihi so sanirali močvirje na vzhodni strani Vrbskega jezera, vzdrževali so dvojne važnih potov z gostinci: čez Ljubelj na kranjsko stran, in od štajerske strani proti Kamniku, kjer so vzdrževali tamkajšnji hospital (danes Špitalič). V Vetrinju je nastalo tudi delo *Liber certarum historiarum*

Janeza Vetrinjskega, ki ni le prvovrsten vir za zgodovino slovenske zemlje v 13. in 14. stoletju, temveč tudi eden najodličnejših tekstov evropske historiografije v srednjem veku.

Poleg cistercijanov moramo omeniti še strogo kontemplativno usmerjene kartuzijane, saj so s tihoto, pokoro in molitvijo posvečevali našo zemljo, poleg tega pa so zapustili pomembna znanstvena in literarna dela. Od 13. stoletja naprej so s svojim delovanjem poglobljali нравno življenje in vero tudi beraški redovi. Kakor drugod po Evropi, so tudi pri nas redovniki do 15. stoletja dejansko prevzeli versko vodstvo.

Kljub svoji presenetljivi notranji moči protestantsko gibanje na Slovenskem ni moglo zmagati. Cesar Ferdinand II. je izvajal religiozno politiko v smislu tedaj splošno sprejetega načela cuius regio eius religio. Leta 1598 je prepovedal protestantsko bogoslužje v vseh deželnoknežjih mestih, protestantski predikanti in meščani pa so dobili ukaz, naj zapuste deželo. Ukaz so izvajale verske komisije, ki sta jih vodila na Štajerskem in Koroškem škof Brenner, na Kranjskem pa škof Hren. Te komisije so v nekaj letih zatrle zunanjo organizacijo luteranstva na naših tleh, uničile, žal, veliko knjig in privedle prebivalstvo nazaj v katoliško Cerkev.

Potem ko je bilo luteranstvo zatrto, si je oblast prizadevala tudi za notranjo prenovu Cerkve. Jezuiti so v Ljubljani uvedli slovenski krščanski nauk in gojili poleg latinskih tudi nemške in slovenske deklamacije ter skrbeli za slovenske pridige. Škof Hren pa je ohranjal slovensko slovstveno tradicijo, ki jo je leta 1550 začel Trubar. Leta 1613 je izdal lekcionar z naslovom Evangelija inu Listuvi, dve leti kasneje pa je izšel Kanizijev Mali katekizem. Hren je pospeševal tudi umetnost. V nasprotju s protestantsko strogostjo je z gradnjo in bogatim okraševanjem cerkva hotel poudariti ozračje veselja in optimizma, ki vlada v katolicizmu. V tej dobi so nastali za našo umetnost tako značilni zlati oltarji.

Tudi za šolstvo ima Cerkev velike zasluge. Na tem področju so delali predvsem jezuiti. Takoj po prihodu v Ljubljano leta 1597 so ustanovili gimnazijo, nekaj let kasneje pa še v Celovcu, Gorici in Trstu. Zaradi zelo učinkovitih metod so imeli veliko učencev; v Ljubljani in Celovcu povprečno po 500. V Ljubljani so uvedli tudi predavanja iz filozofije in teologije, kot prvo stopnjo univerzitetnega študija. Za slovensko kulturo so pomembne tudi pasijonske igre, ki so jih pospeševali jezuiti in kapucini. Tako npr. igra Paradiž, ki so jo uprizarjali v slovenščini študenti ljubljanskega jezuitskega kolegija od leta 1657 dalje, ali škofjeloški pasijon, ki ga je leta 1721 priredil kapucin p. Romuald-Lovrenc Marušič.

Če gremo onkraj časovnih meja katoliške obnove, moramo ob koncu 18. stoletja omeniti duhovnika Jurija Japlja, ki je z Blažem Kumerdejem oskrbel nov prevod svetega pisma. V prvih desetletjih 19. stoletja pa so slovenski duhovniki odigrali pomembno vlogo v narodnobuditeljskem gibanju.

V času narodnega preroda izstopa podoba Valentina Vodnika, ki je s svojo časnikarsko in pesniško dejavnostjo prispeval k prebujenju slovenske narodne zavesti. Njemu gre čast prvega slovenskega pesnika, kajti njegova vesela, prijazna in brezskrbna pesem ni več samo metrična vaja, temveč pristen izraz pesnikove čiste osebnosti in njegovega vedrega značaja.

Koroški duhovnik Matija Majar-Ziljski se je v revolucionarnem letu 1848 prvi zavzel za zedinjenje vseh Slovencev v en narod s skupnim slovenskim zborom in za enakopravnost slovenskega jezika v javnosti. Majar je s tem programom predhodnik programa Zedinjene Slovenije.

Med vsemi, ki so delali za narodno prebujenje, je nedvomno največji Anton Martin Slomšek. Leta 1842 je izdal znamenito pedagoško knjigo *Blaže in Nežica v nedeljski šoli*. Od leta 1846 dalje je pisal letnik *Drobtinice*, ki ga je namenil učiteljem in učencem, staršem in otrokom v poučenje in kratek čas. Leta 1851 je s 500 goldinarji podprl ustanovitev Mohorjeve družbe in nato redno nakazoval sredstva za natis posameznih knjig. Naslednjega leta 1852 je ustanovil Društvo sv. Cirila in Metoda za cerkveno zedinjenje, ki se je razširilo po vsej Evropi. Leta 1859 se je odločil za prenos sedeža lavantinske škofije v Maribor. Ta navidezno zgolj administrativni ukrep je neprecenljivega pomena za ohranitev slovenskega življa na Štajerskem. Narodno zavedni duhovniki, ki jih je vzgajal Slomšek v mariborskem semenišču, so zajezili načrtni ponemčevalni pritisk in preprečili narodno smrt Slovencev na Spodnjem Štajerskem.

Poleg teh bi lahko navedli še veliko drugih slovenskih duhovnikov, ki so ljubili svoj narod in so se zanj žrtvovali, saj ga niso vzgajali le versko, ampak so mu pomagali tudi pri gospodarskem napredku, ki so odkrivali nadarjene fante in jih pošiljali v šole in tako dali narodu prve laiške izobrazence. Vse to je spletlo tako močne vezi med duhovnikom in ljudstvom, da jih niti kasnejši dogodki niti protiduhovniška gonja nista mogla bistveno prizadeti.

V novejši dobi naj omenim samo nekatere duhovnike, ki so pomembni v političnem in kulturnem življenju: Gregorčič, F. Lampe, J. E. Krek, Jeglič, Ušeničnik, Finžgar, Iz. Cankar, A. Kalan, Lukman, Debevec, Jalen, Breznik, Šolar, Kregar in drugi; in laike kristjane, katerih delo uživa priznanje tudi pri ljudeh, ki so drugačnega svetovnega nazora: Plečnik, Pregelj, I. Grafenauer, Stele in Koblar (da se omejim samo na pokojne).

Ne bi bilo prav, če ne bi omenil tudi pedagoške in dobrodelne dejavnosti številnih slovenskih redovnic, ki so v šolah vzgajale mladino, v bolnišnicah in domovih pa lajšale telesne in dušne bolečine (in še danes individualno strežejo bolnikom).

V katoliški prenovi sta torej dve plati: reorganizacija cerkvenih struktur, poostrena opredelitev nauka, hkrati pa svetost, pobožnost, lepota. Vsega tega torej ne moremo zavreči. Reforma je začela očiščevati Cerkev, ta proces pa se danes nadaljuje v drugačnem duhu in z drugimi metodami.

Marsikaj poganskega so takrat odpravili iz Cerkve. Naše prednike je poučila v veri in jih poglobila v krščanskem življenju. Če smo danes kristjani — pač tisti, ki smo ostali kristjani — je v veliki meri zaradi katoliške obnove.

* * *

V četrtem poglavju, ki ima naslov *Pota prihodnosti*, Delumeau podaja svojo vizijo o Cerkvi prihodnosti. Tri stvari se mu zdijo gotove: krščanstvo bo znotraj nove družbe manjšinsko, vendar bo ostalo izrazito ljudsko in ne elitistično; krščanske Cerkve se bodo zedinile; Cerkev bo morala storiti nekaj radikalnih sprememb v svojih strukturah.

Avtor si na začetku poglavja zastavlja naslednje vprašanje: Kaj bi bilo, če se Cerkev ne bi bila opirala na moč in na državno oblast pri pokristjanjevanju? Če ne bi bila na čelu križarskih vojsk, če ne bi bila znašla inkvizicije, sežigala krivovercev, preganjala Židov, uničevala templjev Majev, Inkov in Aztekov? In odgovarja: »Krščanski svet (la chrétienté) ne bi bil obstajal. Ne bi bilo enoglasnosti v veri in bogoslužju. Jezusovi verniki bi bili ostali neodvisni od državne oblasti, imeli bi manj bogastva in moči, pa veliko več svobode. Kristjani bi bili manj številni, ker bi bila obstajala možnost ne biti kristjan. Pa tudi sodobno razkristjanjenje ne bi bilo tako množično, kot je« (115—116).

Sicer pa avtor priznava, da so take rekonstrukcije preteklosti dokaj nesmiselne. Ali je Cerkev mogla hoditi po drugi poti? Prvih tristo let so jo preganjali, potem je postala državna religija. Ali je med tema dvema tečajema možna tretja pot? Tam, kjer je krščanstvo zgubilo svoje pozicije moči, ga ponavadi preganjajo, kot se to dogaja v totalitarnih državah bodisi frontalno ali bolj ali manj rafinirano prikrito. Vsa ta obžalovanja o cerkveni preteklosti so torej brez koristi.

Kakorkoli, danes se je krščanstvo zaradi različnih zgodovinskih procesov, znašlo »na težki poti, po kateri bi moralo, teoretično, vedno hoditi« (116). Krščanstvo je vse bolj odrinjeno od oblasti. Ali je zato zapisano smrti? Če ja, potem je za svoj obstoj pač potrebovalo nasilje. Če ne, potem ima seveda v sebi višji, božji dinamizem, s katerim bo premagovalo težave. Pravi kristjan veruje v ta božji dinamizem v Cerkvi, ki jo vzdržuje tudi tedaj, ko hodi po tesni poti preizkušnje.

Tako smo pri prvi točki tega poglavja: manjšinsko in vendar ljudsko krščanstvo. Kdo je sposoben hoditi po ozki poti preizkušnje? Ali niso to samo junaki, svetniki, močni? Kaj je v takem primeru z »ubogimi«, se pravi, s tistimi, ki niso privilegirani ne po značaju ne po duhu? In ti so v velikanski večini, ti so ljudstvo. Ali to krščanstvo »tesne poti« ne postane nujno krščanstvo izjemnih, izbranih, močnih, krščanstvo elite? In ker krščanstvo to ne more biti, ali ni nujno, da teži k ustvarjanju takih struktur, kjer bo množica lahko krščanska? Kardinal in učenjak Daniélou takole ocenjuje

spremembe struktur, ki so nastopile s Konstantinovo spreobrnitvijo: »Pripadnost krščanstvu je (med preganjanji) terjala notranjo moč, ki je večina ljudi nima. Ko so s Konstantinovo spreobrnitvijo te težave prenehale, je evangelij postal dostopen ubogim, se pravi tistim, ki ne sodijo k eliti, navadnemu človeku. To še zdaleč ni skrivilo krščanstva, ampak mu je omogočilo, da je postalo ljudsko, kar je v njegovi naravi« (L'oraison problème politique, Paris 1965, 12).

Toda vrnimo se k Delumeauju, ki trdi, da bo Cerkev prihodnosti manjšinska, a vendar ljudska. Problem analizira predvsem iz vidika francoskega ali zahodnega katolicizma, vendar ob njegovih opisih lahko razmišljamo tudi o naših razmerah.

Sprašuje, se kako je s tistimi, ki se približajo Cerkvi samo ob nekaterih življenjskih trenutkih, ob krstu, prvem obhajilu, poroki, pogrebu, ali s tistimi, ki pridejo v cerkev nekajkrat na leto, za božič, za veliko noč, za kak drug večji praznik. Ali so še kristjani? In če so, ali ne bodo prej ali slej odpadli? Kot zgodovinar, pravi, tu nima nobene kompetence. Na to vprašanje naj odgovore drugi. On lahko samo ugotavlja, da so ti ljudje od krščanstva ohranili poenostavljeno, ne preveč zahtevno, malo racionalizirano religijo. Od nje pričakujejo obrede in praznike, čustvena doživetja v osebem življenju in v družinskem krogu, tolažbo in upanje.

Kako soditi o tem »ljudskem krščanstvu?« Delumeau mu najprej najde dokaj prepričljivo zgodovinsko opravičitev: »Odkar se Cerkev več ne obrača na državno oblast, da sili moške, ženske in otroke k maši, se je pojavilo krščanstvo brez kulturnih obveznosti« (118). Z drugimi besedami: če so kristjani nekdanj redno hodili v cerkev, je bilo nekoliko zaradi državne prisile. Danes te prisile ni več in ljudje ne čutijo, da bi bila vera tako bistveno povezana s »kulturnimi obveznostmi«. Imajo se za kristjane, ne da bi hodili redno v cerkev.

Kakšno stališče naj zavzame Cerkev do teh »mlačnih« ali »ohlajenih« kristjanov, ki si želijo nekatere geste ali zakramente v svojem življenju? »Zakaj bi jim to odrekli?« se vpraša Delumeau. »S kakšno pravico? Gola zdrava pamet nam narekuje, da ne odbijamo teh »sezonskih kristjanov« (118). Kakor se zdi čudno, je ta krščanski »humus«, kot bi dejal Ortega y Gasset, življenjskega pomena za Cerkev. Kajti ne bo močnih in aktivnih kristjanov, če ne bo množice, od koder izhajajo. Zato se Cerkev ne more zadovoljiti z elito, z izbranimi, z majhnimi skupinami. Zgolj iz sociološkega vidika lahko trdimo, da bi to zanj pomenilo smrt, ne glede na to, da bi se s tem izneverila svojemu intimnemu bistvu. Cerkev torej instinktivno teži k ustvarjanju takih družbenih struktur, kjer so mnogi lahko kristjani.

Vzporedno z Delumeaujem lahko razmišljamo o našem »ljudskem krščanstvu«. Kakšna je njegova življenjska moč? Kakšne življenjske možnosti ima? Najprej lahko ugotovimo, da ozračje pri nas ni naklonjeno ljudskemu krščanstvu. Nasprotno. Živimo v družbi, ki ima za ideologijo marksistični

ateizem. Ta ideologija prepaja ozračje, zavzema ves prostor, je edina veljavna in zakonita. Ta ideologija oblikuje življenje in misel. Ozračje torej ni nevtralnno. Prostor je zavzet. Zrak, ki ga dihamo, je ateističen. V tej družbi je krščanstvo porinjeno ob rob, ignorirano, diskvalificirano kot opij, duhovni jeruš, nevredno slepilo. Krščanstvo je tu nekakšna miselna ilegala, življenje po njem je strogo »zasebna zadeva«. V tem položaju ljudsko krščanstvo težko obstaja. Morda bi si človek želel posvetiti bistvene življenjske trenutke — rojstvo, poroka, smrt — toda v takem ozračju prevladuje refleks zasebnosti, opreznosti, strahu pred javnostjo. Kajti javnost je ateistična. Tako se ustvarja nekakšna dvojnost med zasebnim in javnim in samo močni jo premagajo. To stanje ustvarja nov tip kristjana: to je nikodemski kristjan. Nikodem je prvi v zgodovini začutil, da je vera v Kristusa »zasebna zadeva« in ne kaže izražati religioznih čustev v javnosti. To nikodemstvo je brez dvoma dokaj obarvalo slovenski katolicizem. Koliko moči ima v sebi? Koliko časa more vzdržati? Vprašanja, ki niso odveč.

V sedanjem položaju pa se je pojavil tudi lik vernika, ki je prerastel ljudsko krščanstvo, ki se je izmotal iz sociološke vernosti in je pri njem vera bolj osebna, bolj čista in zavestna, bolj neustrašena. V sebi je premagal dvojnost zasebnega in javnega. V svojem vedenju je celovit in usklajen. Kar je v svojem srcu in v družinskem krogu, to je v javnosti. Ve, da si s tem omejuje možnosti. Prav zato pa ima vera v njegovih očeh še večjo ceno, ker je moral zanjo marsikaj žrtvovati. Ta kristjan je notranje svoboden, saj ga nihče ne sili, da je kristjan, saj nima od tega nobene koristi. Ta lik kristjana je danes možen, ker se je ozračje v Cerkvi razčistilo, ker so stvari postale bolj preproste in jasne. Kristjan je, kdor hoče biti. Cerkev ne more nikogar k temu prisiliti. Cerkev nima policije. V tem je velik napredek v primerjavi s preteklostjo. Neka temna domneva našega klera v preteklosti je bila, da to ljudstvo pravzaprav noče biti krščansko, da ga je k temu treba prisiliti, da ga je v tem treba držati. Odtod ozračje nesvobode in prisiljenosti v naši Cerkvi, kar je pogojevalo našo moralo in naš katekizem. Danes pa je v Cerkvi drugačno ozračje. Tu je več sproščenosti, več jasnosti, pa tudi več samozavesti in odločnosti.

Cerkev mora sprejemati oba tipa vernika. Posebno mora paziti, da ne bo odbijala nikodemskega kristjana, saj ima mnogo potez ljudskega krščanstva. Naj mu ne odreka svetih znamenj, kolikor jo zanje prosi. Ta človek ima vero. Če se redno ne udeležuje bogoslužja, je morda iz opreznosti ali iz brezbržnosti, v katero ga navaja sodobna miselnost. Sicer pa kdo more soditi o njegovi veri? »Nihče ne more reči, v kakšne globine je prodrla vera v Jezusa pri vernem človeku, ki ne hodi več v cerkev«, pravi Delumeau (119).

V drugi točki tega poglavja je govor o ekumenskem problemu. Delumeau meni, da je zedinjenje kristjanov življenjskega pomena za Cerkev. Ne samo zato, ker je razkol proti Kristusovi volji, ampak tudi, ker bo krščanstvo

z zedinjenjem dobilo nov polet, ki mu je v tej dobi dvomov in malodušja tako potreben. In končno, krščanstvo »bo postalo zopet verovno, ko se bodo združile glavne krščanske veroizpovedi« (122). Tako je zedinjenje absolutno prvenstvena naloga.

Sicer pa se zedinjenje uresničuje dan za dnem pred našimi očmi: skupne akcije krščanskih Cerkev na vseh mogočih področjih: pomoč zatiranim, pomoč žrtvam naravnih nesreč, pomoč osvobodilnim gibanjem itd. Poleg tega je treba uvideti še eno pomembno dejstvo, ki kaže, da se edinost uresničuje, dejstvo, ki je nanj leta 1973 opozoril Karl Rahner na univerzi v Bonnu, ko je zatrdil, da je velika razlika med uradnim naukom različnih krščanskih Cerkev in med vero, po kateri živijo verniki vseh veroizpovedi. Po Rahnerju naj bi razlike obstajale samo še na ravni nauka, ki ga učijo hierarhije, medtem ko kristjani pojmujejo svojo pripadnost Cerkvi tako, da so konfesionalne razlike dejansko odpadle. To, kar verujejo, pripada vsem brez razlike. Tu gre za razvoj duhov, ki je močnejši kot doktrinalne formulacije. Sodobni verniki dobro vedo, da se religiozna vprašanja ne zastavljajo več tako kot v 16. stoletju. Delumeau navaja več primerov. Npr. katoliška »transsubstanciacija« in lutrovska »konsubstanciacija«. Oba izraza izhajata iz Aristotelove fizike in sta danes za nas »brez smisla«.

Nova možnost za zблиžanje med kristjani izhaja iz sodobne krize teološke govornice. Od trenutka, ko smo pripravljene postaviti na kocko besede z njihovim prigodnim ozadjem, lahko začnemo dialog in razumevanje z nekdanjim nasprotnikom postane mogoče. Dejansko so se v zadnjih letih katoličani, protestanti in pravoslavni močno zблиžali, predvsem glede krsta, evharistije in služb v Cerkvi. Vendar bo zedinjenje terjalo »pomembne medsebojne koncesije« (131) in »sprejem določenega doktrinalnega pluralizma« (131). Sicer pa je že sedaj po Delumeaujevem mnenju neko »trdno, globoko, nezamenljivo jedro v osrčju vseh krščanskih skupnosti«, neka »osnovna veroizpoved«, ki je skupna vsem. Zato bi bilo mogoče takoj izvesti zedinjenje kristjanov, pod pogojem, da »bi sprejeli različna, ali celo razhajajoča se teološka stališča« (134), ki ne ogrožajo osnovne veroizpovedi. Ta osnovna veroizpoved obstaja: to je vera v Jezusovo božanstvo, v njegovo vstajenje, poklicanost vseh ljudi k večni sreči, blagri kot osnova evangeljske etike, vera v evharistično skrivnost. Če to obstaja, »zakaj še čakati na zedinjenje vse dotlej, dokler se teologi in cerkveni aparat ne zedinijo v tem ali onem vidiku glede krsta, evharistične skrivnosti ali brezmadežnega spočetja?« se sprašuje Delumeau in ugotavlja, da »izkušnja iz preteklosti kaže, da to ni dobra metoda. Treba je torej začeti drugače. Čim več skupnih obhajanj, potem pa razglasiti edinost v različnosti« (135).

Tretja točka tega poglavja ima naslov junaška zdravila, kajti avtor se zaveda, kako so ti predlogi »začasno utopični«, »neaktualni ali nemogoči«. Predlaga pa še nekaj drugih: rimska Cerkev naj pristopi k Ekumenskemu svetu Cerkvá; »negibna in preživeta rimska administracija« naj se spremeni;

papež naj zapusti Vatikan; opuste naj dosmrtno papeževanje; papeža naj bi izvolili npr. za pet let, v najboljših letih, da bi lahko potoval po vsem svetu; Cerkev bi morala imeti bolj gibčno in demokratično vlado, »saj je iz dneva v dan bolj jasno, da je sedanji način vladanja v Cerkvi čedalje bolj neučinkovit: papež govori v prazno, duhovniki ne ubogajo škofov, ti se držijo v nekakšni razdalji do Rima, verniki pa imajo velikokrat vtis, da so prepuščeni pobudam neodgovornih duhovnikov« (137).

Večji pluralizem je tudi eden od zravil, ki jih predlaga Delumeau. Zato je proti temu, da bi izobčili msgr. Lefebvra. Naj ga puste pri miru, naj ne delajo hrupa okrog njega in naj mu puste — njemu in njegovim — da imajo mašo v latinščini. Njihov upor je navsezadnje razumljiv: »Treba je priznati, da katoliška Cerkev še ni našla prepričljivega in prikupnega bogoslužja. Brez dvoma ji je za to manjkalo časa. Naj se vsaj zaveda te nezadostnosti« (141). V Cerkvi naj bi bil tak pluralizem, »da bi lahko maševali po obredu Pija V. in v privatnem stanovanju s spremljavo kitar« (146).

Te drzne misli pa Delumeau sklene s stavkom, ki zadene v bistvo vere: »Brez molitve ni krščanstva« (146). Če ima evangelij večno živ pomen, je zaradi svoje transcendence, zaradi oznanjevanja vstajenja, zaradi bratstva onkraj vseh narodnih in družbenih pregraj« (146).

* * *

Zadnje poglavje se imenuje Upanje. Človeško gledano, ima krščanstvo dve možnosti. Neverni ugotavljajo: krščanstvo še ni mrtvo, vendar že umira, smrtno ranjeno v svojem bistvu. Verni bodo vse bolj zapuščali Cerkev in pozabljali katekizem. Pod združenimi udarci znanosti in tehnične civilizacije, Marxa, Freuda in njenih dedičev se bodo kristjani čedalje bolj pogrezali v brezbržnost, v iskanje zgolj zemeljskih dobrin in bodo pozabljali na onstranstvo. Čez sto let — ali prej — bo Jezusova religija samo še spomin, Cerkve bodo prazne ali pa bodo služile drugim namenom. Bog bo za vselej mrtev.

Delumeau meni, da je to dokaj tvegana stava: »Skrbno in umirjeno opazovanje sedanjosti mi dokazuje, da krščanski Bog nikakor ne izginja« (149). Potem pa v enem stavku povzame osrednjo misel knjige: »Bog kristjanov je bil v preteklosti dosti manj živ, kot so mislili, in je danes dosti manj mrtev, kot govorijo« (149). Avtor je prepričan, da ima krščanstvo »novo kariero«. Bo sicer manjšinsko, toda mlado, živo, prebujeno. To bo skupnost svobodnih ljudi, ki se bodo zavedali, kako pomembna in tvegana je njihova odločitev za Kristusa. Imeli bodo več čuta za socialno pravičnost kot prvi kristjani, delali bodo za mir med narodi in med posamezniki, odločno bodo branili človeške pravice, absolutno prednost pa bodo dajali molitvi. Njihov položaj bo podoben položaju kristjanov pred Konstantinom. Marsikje se je to že uresničilo.

In kaj reči naposled o krizi, ki jo preživlja Cerkev. Delumeau pravi: »Mislim, da se tu celó kristjani nagibamo k pretiravanju« (150). Vera v Kristusa je danes pač postavljena v nove okoliščine, toda ostaja »zelo živa«. Za zgled daje Poljsko,« ki jo razkristjanjenje ni občutno prizadelo« (151). Cerkve so tam nabite, ljudje stojijo zunaj, na mrazu, ker notri ni prostora, in to pri vseh mašah. Semenišča odklanjajo kandidate. Duhovniki in redovniki — ki so ohranili svojo tradicionalno nošo — dajejo svojo noto pokrajini. Kardinal primas je človek, ki ga posluša ves narod. In ta človek govori! Začuda, poljska Cerkev je vse prej kot molčeča Cerkev. Toda zunanji opazovalec se vprašuje, če se poljsko krščanstvo ne identificira preveč z opozicijo režimu in s sovražnostjo do ruskega soseda. Delumeau meni, da odgovor ni tako preprost. V resnici moč poljskega krščanstva ne izhaja iz opozicije, temveč iz izrednih zgodovinskih okoliščin, ki so to ljudstvo naredile globoko krščansko in so katolicizem krepko ukoreninile v poljsko zemljo.

Danes je Cerkev s svojo strukturo edini protiutež režimu. Toda kaj bi bilo, če bi pritisk oblasti popustil? Ali Poljska ne bi stopila na pot razkristjanjenja, po kateri hodi Zahod? Delni odgovor na to vprašanje nam dajejo kristjani v Sovjetski zvezi. Vsi, ki prihajajo od tam, zatrjujejo, da preganjanje ni zlomilo krščanstva. Kardinal König je v *Le Monde* z dne 28. novembra 1975 primerjal uradni ateizem v Sovjetski zvezi z državno religijo nekdanjih evropskih monarhij. Vsa naklonjenost gre tistim, ki sprejemajo ali hlinijo, da sprejemajo uradno ideologijo. Javno o njeni pravilnosti ni dovoljeno dvomiti. Sodeč po izidih volitev, je partija — kot nekdanj kler — predmet soglasne simpatije in spoštovanja. Nasprotno pa je hierarhija pravoslavne Cerkve pod strogim nadzorstvom. Duhovniki morajo prijaviti civilni oblasti vse krste. Ta skuša z vsemi mogočimi sredstvi preprečiti poučevanje katekizma in še naprej zapira cerkve. Vendar krščanstvo vzdrži kljub izčrpajočemu in raznovrstnemu preganjanju »in Bog kristjanov noče umreti v tej deželi trpljenja« (155). Danes naj bi bilo v Sovjetski zvezi 15 % praktikantov, se pravi več kot v katerikoli zahodni državi. Vse več je krstov odraslih. Sveto pismo prodajajo na črno. »Potreba po Bogu evangelija je torej vzdržala šestdeset let nepretrganega preganjanja« (155).

Vendar je tudi na Zahodu opaziti znamenja prebujenja. Delumeau opisuje tu nekaj zelo živih pastoralnih središč v Parizu: Saint-Germain-des-Près, Saint-Séverin, Saint-Sulpice, Saint-Gervais itd. Število duhovniških in redovniških poklicev polagoma narašča. Redovi se obnavljajo in prilagajajo sodobnim potrebam.

Na splošno je vedno več posluha za božjo besedo, in to predvsem med mladino. Pavel VI. je za božič 1975. opozoril na to sociološko dejstvo, ki bi ga nekateri radi prezrli: »Praznота je v vas mladih povzročila veliko opustošenje, toda silno notranje hrepenenje vas je skoraj nezavestno privedlo

h klicu, ki ga bržčas ni moč preslišati: „Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi in jaz vas bom poživil.“

Druga značilnost sodobnega krščanstva je diskretnost njegovih svetnikov. »V preteklosti je bilo svetništvo rado hrupno in spektakularno, ki je kroniste zanimalo zaradi vsakovrstnih vizij, ekstaz, čudežev in pretresljivih pridig. Dandanes so svetniki postali nezaupni do reklame in se radi obdajajo z molkom« (167—168). In vendar danes ni manj svetnikov, kot jih je bilo v preteklosti. To so posamezniki in skupnosti, ki o njih obveščevalna sredstva ne poročajo: tu je živa farna skupnost, tam bratska redovniška družina, ondi goreč samostan kontemplativnih, tam kraj duhovnih vaj, kjer se zbirajo laiki. »To je resnica o današnjem krščanstvu in to je njegova prihodnost, kolikor je človeško moč predvidevati. To krščanstvo ne bo oblast, temveč svoboda, ne bo moč, temveč ponižnost, ne bo uniformiranost, temveč različnost, ne bo število, temveč kakovost« (169).

* * *

V *Sklepu* avtor v klenih besedah strne poglavitne misli knjige, zato ga podajamo v celoti:

»Ker pokristjanjenje v tako imenovanih krščanskih deželah ni bilo nikdar dovršeno (in ni moglo biti); ker je vedno obstajal odpor do pokristjanjenja; ker je uradno krščanstvo ponaredilo evangelij, ko je postalo oblast; ker je blagovest osvoboditve postala grožnja in prisila, današnje razkristjanjevanje — ki je huda in resna zadeva — kristjane ne sme zavesti v malodušje. To, kar se dogaja, je prej vrnitev k zdravi pameti in k temu, kar je iz evangeljskega vidika normalno. Iz tega dogajanja se lahko rodi nekaj dobrega, če bodo zaradi razkristjanjenja besedo odrešenja odslej oznanjali bolj ponižno, bolj skromno, bolj ljubeče — človeku, ki bo imel tudi možnost, da jo odkloni« (173).

Franc Rode

Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem

Johannes (John) J. Gavigan, član avguštinskega reda, je od 1965 dalje v različnih revijah svojega reda objavil vrsto razprav iz zgodovine tega reda v srednji Evropi. Nekatere izmed njih so zdaj tudi v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani in si jih bomo nekoliko ogledali v tem pregledu. Ker je bil ta red v Sloveniji nekoč zelo pomemben, bi rad opozoril na gradivo, ki ga je avtor zdaj napravil dostopno, pa je sicer v osrednjem redovnem arhivu v Rimu, v različnih arhivih in knjižnicah v Avstriji. Videti je, da je njegovo raziskovanje privedlo do nekih zaokroženih pogledov, ki jih je združil v knjigi *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars, 1646 do 1820*; delo je izšlo v treh zvezkih v Rimu 1975—1977. Prav za naše slovensko in hrvaško ozemlje pa so pomembne tudi nekatere druge njegove razprave.

Avtor takoj v začetku svojega glavnega dela opozarja, da opisuje samo zgodovino »obutih« avguštincev (njihov član je bil npr. Martin Luter), ne pa tudi mlajših redovnih »bratov« »bosonogih« avguštincev, ki so pri nas v literaturi znani kot diskalceati (med njimi pri nas najbolj znan o. Marko Pohlin, v vsej Avstriji pa Abraham a Sancta Clara). Avstrijske bralce opozarja, da ne govori o avguštinskih regularnih kanonikih, ki so tam še danes aktivni. To opozorilo je koristno zapisati tudi za nas, saj zgodovinarji niso vedno razlikovali med avguštinci in diskalceati, ker so pač oboji avguštinci.

Ker Gavigan ne posega v srednjeveško zgodovino svojega reda na naših tleh (omenja le glavne letnice in kraje), jih za uvod naštejemo po drugih knjigah. Leta 1256 je papež Aleksander IV. združil različne skupine puščavnikov v red avguštinskih eremitov. Že pred 1299, ko se je nemška provinca razdelila v 4 province, sta bila na naših tleh ustanovljena samostana v Velikovcu (1263) in na Muti (pred 1271), v 14. stol. pa še v Radgoni (okr. 1360) in v Ljubljani (1314), v istem času tudi na Reki. V čas, ki ga obravnava naš avtor, pa sodi ustanovitev pozneje zelo pomembnega samostana v Slovenskih goricah v župniji Sv. Lenarta — sedanji frančiškanski samostan pri Sv. Trojici.

Ljubljanski samostan, ki ga Gavigan v skladu z viri našteva vedno na tretjem mestu takoj za Dunajem in Gradcem, je bil sprva zunaj mestnega obzidja, v turških vojskah so ga podrli in se 1493 preselili k sv. Jakobu. V dobi protestantizma je ljubljanska redovna hiša propadla, cerkev sv. Jakoba so dobili jezuiti, ko pa so življenje po avguštinskem redovnem pravilu spet obnovili 1628 leta, so se redovniki naselili na starem mestu ob špitalskem mostu, kjer so 1646 začeli zidati sedanjo frančiškansko cerkev Marijinega oznanjenja. Približno v tem času (1642) pa je v Ljubljani nastal tudi samostan bosonogih avguštincev, diskalceatov, po domače školcjatov. (Povzeto po Grudnovi Zgodovini slovenskega naroda, Kovačičevi Zgodovini lavantinske škofije in Milkowiczovi knjigi: Die Klöster in Krain, Wien 1889.)

Tudi drugi, prej omenjeni samostani niso bili stalno naseljeni, vendar so pozneje vsi spet oživel, tako da je štajersko-koroška provinca ob koncu 16. stol. bila prva, ki je v tedanji Avstriji spet bila urejena. Zato je razumljivo, da so se dolgo časa upirali vključitvi v skupno avstrijsko provinco, kar naš avtor podrobno opisuje.

Doktorji teologije v avguštinskem redu

Prva razprava, ki jo je Gavigan objavil, je bil pregled teoloških doktorjev, ki jim je ta naslov podelila dunajska univerza: *De doctoribus theologiae O. S. A. in universitate Vindobonensi*, objavljen v rimski reviji Augustinianum 1965, 271—364, izšel pa je tudi kot posebni odtis v zbirki Bibliotheca Augustiniana, subsidia 6.

Za štiri stoletja, ki pridejo v poštev, našteva 56 doktorjev, prvi je iz Beljaka Leonardus de Carinthia (1384?), zadnji pa Patritius Treherr 1777. Po imenih in rojstnih podatkih sodeč so bili med njimi Slovenci vsaj trije: Fulgencij Kerth (Krt) iz Ljubljane r. 1658, u. 1713 tudi v Ljubljani), ki je postal doktor 1691 in je bil pozneje rektor dunajske univerze in provincial; Paulus Wutschnig (Bučnik) iz Radelj (r. 1659 v Marenbergu, kot so se Radlje tedaj imenoval, u. 1718 v Gradcu), doktor 1697; Edmund Ferlinz iz Slov. goric (r. 1679, u. 1718 v Krki na Koroškem), doktor 1712.

Mnogi izmed doktorjev avguštinskega reda so vsaj nekaj časa delovali kot predstojniki ali profesorji v Ljubljani, npr. Ludovicus Koller, že omenjeni Krt, Petrus Ferro, Hyacinthus Maristoni, že omenjeni Ferlinz, Bonaventura Schlangenberg (bil je morda celo domačin, ker je bil rojen v okolici Slovenj Gradca), Salvianus Molitor (Müller), Caelestinus Wimmer. Gavigan je v poznejših razpravah dopolnjeval podatke, ki je zanje vedel v začetku svojega raziskovanja, razprava pa je kljub temu dragocena, ker je povzeta po arhivskih virih in ker navaja bibliografijo del opisanih avtorjev, kolikor so znana ali v rokopisu ali so bila celo tiskana.

Navedena je npr. latinska knjiga p. Wutschniga, tiskana na Dunaju 1711, ki jo bo treba uvrstiti v Simonitijevo bibliografijo latinskih tiskov, kjer je že omenjena Ferlinčeva knjiga iz leta 1707.

Verjetno je kaj za nas zanimivega tudi v Gaviganovi razpravi o avguštincih, profesorjih teologije v Gradcu: *De theologiae professoribus augustinianis universitatis graecensis*, objavljene v reviji *Augustiniana* (1967 in 1968), ki izhaja v Heverlee-Louvain. Že omenjenega profesorja Wimmerja je obdelal pozneje še v razpravi: *Joseph Friederich Wimmer, ein Wiener Augustiner und Universitätsprofessor de 18. Jahrhunderts*, objavljeni v *Wiener Geschichtsblätter* 1976 (Celestin je namreč redovno ime tega še po ukinitvi samostanov delujočega profesorja).

Štajersko-koroška provinca

Leta 1971 je Gavigan objavil razpravo o začetkih avguštinske province za Štajersko in Koroško: *Origins of the Augustinian Province of Styro-Carinthia*, v *Augustinianum*, Roma.

Kot posebni odtis pa nam je na voljo druga njegova razprava o tej provinci: *The Province of Styro-Carinthia*, objavljena 1972 v rimski reviji *Analecta Augustiniana*, 197—301. Obravnava dobo od ustanovitve province 1623 da njene vključitve v avstrijsko provinco 1670. Na več mestih avtor poudarja njen slovanski značaj, ki ga je zlasti v prvem času imela, ko so ljubljanski provinciali znali biti zelo samostojni. Dragoceni so podatki o zidanju cerkve in samostana pri špitalskih vratih od blagoslova temeljnega kamna 1623 dalje (prva cerkev je nato kmalu pogorela, zato so 1646 začeli zidati sedanjo frančiškansko; dosedanji naši zgodovinarji pa so zelo tožili nad pomanjkljivimi podatki). Seveda Gavigan opisuje tudi druge samostane: Muta, Velikovec, Reka, in objavlja številne podatke o patrih, pridigarjih in provincialih slovenskega in hrvaškega rodu. Med njimi je zelo zanimiva podoba »trajnega priorja« Janeza Hočvarja (1635 do smrti 1678), ki je pomemben prav za ureditev ljubljanskega samostana in cerkve. Kljub avtorjevi siceršnji vestnosti in pravičnosti glede nacionalnih vprašanj se mu je ob pisanju o Hočvarju na str. 252 zapisalo, da je bil »The Croat from Lubiana«.

Krajšo razpravo o samostanu v Velikovcu je objavil v koroški reviji *Carinthia* 1972: *Geschichte der Völkermarkter Augustiner-Eremiten von 1550 bis 1616*.

Zemljepisec Klobučarić, ki je med prvimi risal zemljevide naših dežel, že v začetku 17. stol., je predmet Gaviganove razprave: *Johannes Clobuciarich, O. S. A.*, objavljene v *Analecta Augustiniana* 1968. Risbe tega hrvaškega avguštincega hranijo v graškem deželnem arhivu.

Poglavje o združitvi štajersko-koroške province z avstrijsko je obdelano v razpravi: *Union of the Augustinian Provinces of Austria and Styro-Carinthia*, ki je 1974 izšla v reviji *Augustiniana* (Heverlee-Louvain).

Zadnje dobo redovniškega življenja v naših krajih opisuje razprava o velikovškemu rojaku: *Der Völkermarkter Augustiner Bonaventura Wunder 1724—1788*, ki je izšla v isti reviji *Carinthia* 1974.

Avstrijsko-madžarska provinca

Doba od ustanovitve avstrijske province 1646 do nasilnega razpusta in konca avguštinskih samostanov v Avstriji 1820 je predmet glavne Gaviganove objave: *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars, 1646—1820*. Začela je izhajati v obliki razprav v *Analecta Augustiniana* 1973, pa je potem prvi del (prvotno tiskan 1973 in 1974) izšel v knjižni obliki 1975 kot prvi zvezek zbirke *Studia Augustiniana historica* s podnaslovom: *Founding, External Development, and Superiors 1646—1683*, XV + 150 str.

Drugi zvezek: *Development, Studies, Baroque Brilliance 1646—1725* je kot zv. 3 omenjene zbirke izšel 1976 na XIV + 343 straneh.

Tretji zvezek: *State absolutism and disappearance of the Province 1725—1820* je v zbirki št. 4, ima pa XVIII + 496 str. in je izšel 1977.

Ni mogoče, da bi v tem pregledu, ki hoče biti le opozorilo na pomembno objavo virov, navedel vse, kar je na več kot 1000 straneh za nas zanimivega. Ker je način Gaviganovega objavljanja virov kronološki, saj so mu bili za osnovo zapisniki provincialnih kapitljev vsako drugo leto, ni mogoče pričakovati, da bi bralec na enem mestu zvedel, kar ga zanima npr. o Ljubljani ali o Muti, ali o eni in drugi osebi. Vsak izmed treh zvezkov pa ima podrobno imensko in stvarno kazalo, ki zelo olajša iskanje. Res pa je, da pisec zaradi tega načina dela mnogo istih stvari pove na več mestih, s čimer se je povečal tudi obseg knjig. Ob površnem branju sem si zapisal nekaj podatkov, ki naj bodo tu objavljeni kot prvenci žetve, kamor bodo morali na delo naši zgodovinarji:

Pomembno je, da je avtor, ki ni Slovan, na podlagi izvirnih dokumentov objavil vrsto podatkov, ki so važni za našo zgodovino: npr. da je Velikovec sredi slovenskega okolja in da zato potrebuje slovenskega pridigarja in spovednika. Za leto 1759 omenja, da je moral biti slovenski spovednik celo v samostanu Baden blizu Dunaja. V Ljubljani je bila večina samostancev v letu 1695 slovenska. Cela vrsta redovnikov slovenskega rodu (avtor navadno postreže tudi z biografskimi podatki, da ni treba na narodnost sklepati le po priimku) je zasedla vodilna mesta v vodstvu province ali posameznih samostanov, tudi v Gradcu in na Dunaju. Zelo »slovenski« je bil 1663 ustanovljen samostan v Slovenskih goricah, ki je zlasti v zadnji dobi delovanja postal pomembno romarsko središče s pridigarji in spovedniki.

V Ljubljani je bil dalj časa tudi noviciat in celo sedež provinciala, njihova cerkev je bila med najlepšimi, zato je Gavigan ob str. 209 v III. zvezku objavil tudi njeno sedanjo podobo. Ljubljanski samostan je bil pomemben zaradi redovne filozofske in teološke šole, saj so tu učili različni profesorji, nekatere od njih sem naštel že v odstavku o doktorjih. V letih 1705—1774 našteva Gavigan naslednje predavatelje za filozofijo: Nicolaus Reitthofer, Theophilus Paulle in Salvian Molitor, za moralko pa najprej (1710) že omenjeni Krt, nato Facundus Nani, Modest Alesch, nato še drug za drugim Karl Benzoni, Guido Rupnik, Theophilus Schinl, Severin Voregger, Augustin Zupan, Ciril Kopperger, Georg Fanello, Hermenegild Stöpl, Hyacinth Geger in končno Caelestin Wimmer.

Ljubljanski samostan je imel v upravi tudi zunanji gospodarsko pomembni postojanki v Poganku in v Radečah, kot misijonarji pa so se avguštinci udeleževali npr. med protestanti na Koroškem. Za raziskovanje cerkvenega življenja med ljudstvom bodo koristni podrobni podatki o bratovščinah, ki so jih vodili ti redovniki (sv. pasú, rožnega venca, Matere dobrega sveta — slika iz Genezzana je postala po njihovi zaslugi zelo razširjena tudi pri nas: tu lahko opozorim na študijo z objavljenimi viri o zgodovini te slike, ki jo je v reviji *Analecta Augustiniana* 1964 objavil Augustinus Felix Addeo, in je dostopna kot poseben odtis).

Podobno kot sem omenil za Gaviganovo prvo razpravo o doktorjih, velja tudi za njegovo glavno delo, da je v njem polno podatkov o avtorjih, ki so objavili različne pridige ali druge knjige: Wutschnig in Vogrin sta objavila svoji deli v Celovcu 1692, teološka disputacija je bila natisnjena v Ljubljani 1734, v prvi polovici 18. stol. je Ljubljančan Kalzer tiskal svoje nemške pridige, v Celovcu pa 1736 Dunajčan Rackenfels, Schinlove pridige ob slavnostih ljubljanskih filharmonikov so bile znane tudi že doslej, Wunderjeve pridige so izšle v Celovcu 1765. Gavigan navaja tudi Wunderjevo delo *Res memorabiles de conventu Augustinianorum Labacensi*, vendar ga sam ni videl, ker bi sicer zapisal, kje je shranjeno. — To je bilo mogoče najti kar ob hitrem pregledu, zanimivega je verjetno še več.

Kot sem že omenil, je bil avtor zelo pozoren na nacionalno vprašanje v tedanjem avstrijskem cerkvenem življenju, ni pa morda zadel vedno prave oblike imen, ki jih je bral v listinah, dogaja se, da isto osebo piše enkrat tako drugič drugače. Morda pa mu to celo lahko štejemo v dobro, ker s tem opozarja, da ni potvarjal ali spreminjal virov. Pri pisanju krajevnih imen je seveda uporabljal tedaj običajne neslovenske oblike, vendar je večkrat opozoril tudi na današnje ime. Slovenski zgodovinar bo seveda lahko izluščil pravo podobo ljudi in krajev.

Pretresljivo je branje o zadnjih letih avguštincev v Avstriji, ko je Jožef II. ukinjal samostan za samostanom. Ponekod so patri ostali kot župniki in kaplani, mnogi pa so morali oditi drugam. Ljubljana je bila uradno »za-

trta« 1784, pravi konec pa je samostan doživel šele 1794. Tudi Muta, Velikovec in Sv. Lenart niso prenehali takoj, ko so dobili dekret od razpustitvi — avtor navaja natančne podatke, kolikor so mu bili dostopni, poimensko našteva tudi patre v posameznih samostanih.

Iz tega časa (1771) je v pismu priorja Wunderja omenjena tudi ljubljanska samostanska knjižnica in njen knjižničar Nepomuk Žigon, ki pa ga ne pohvali preveč. Gavigan omenja seveda tudi znanega Modesta Šraja, ki je bil slovenski pridigar v Ljubljani, pozneje pa je sodeloval pri Japljevem prevodu sv. pisma. Med tistimi, ki so po razpustitvi samostanov morali sprejeti različne službe, omenja tudi Joh. Ev. Tretterja, ki je bil pozneje nekaj časa profesor dogmatike na državnem liceju v Ljubljani.

Potem ko smo v zadnjih desetletjih že dobili nekaj temeljitih razprav o posameznih redovih pri nas (cistercijanih, kartuzijanih, frančiškanih, kapucinih in jezuitih), se bo moral kdo lotiti tudi avguštincev obeh družin. To bo na eni strani težje, ker nimamo več Slovencev avguštincev, na drugi strani pa lažje, ker so za avguštince in diskalceate izšle v zadnjih letih številne študije. Prav Gaviganove razprave nam odpirajo pot v to raziskovanje. Upajmo, da bomo tako vsaj po drobcih dobili nekaj mozaičnih kamenčkov za podobo vere in Cerkve pri nas v preteklih stoletjih.

Marijan Smolik

Veliki komentar apostolske spodbude Pavla VI. o evangelizaciji

Kongregacija za evangelizacijo in njena misijonska univerza »Urbaniana« v Rimu sta se čutili dolžni, da k sinodi škofov leta 1975 in k apostolski spodbudi Pavla VI. o evangelizaciji dodata še svoje. Tako je prišlo do obširne (910 strani) publikacije »L'Annunzio del vangelo oggi«, ki jo je lansko leto izdala omenjena univerza. Mogoče pa je do tega velikega teksta za tolikimi manjšimi prišlo tudi zato, ker imamo vsi, posebno pa slovenski verniki, vtis, da ta temeljni tekst Cerkve ni bil niti dovolj opažen in še manj predelan. Saj res, ne bo dolgo, ko bomo dobili v roke nov podoben tekst o katehizaciji, o kateri je govorila sinoda škofov l. 1977, pa si še prejšnjega nismo dovolj osvojili, kakor da o potih in ciljnih evangelizacije niti doma ne potrebujemo pouka, kaj šele o širjenju evangelija v misijonskih deželah. To vrzel naj vsaj nekoliko izpolni poročilo o omenjeni knjigi in njenih pisateljih.

José Martino v uvodni razpravi kaže na zvezo, ki je med 350-letnico urbanijanske univerze in sinodo škofov o evangelizaciji. Ob tem opozarja na vsebino papeževe »spodbude«, ki govori najprej v bibličnih temeljih evange-

lizacije, potem o oznanjevalcih in končno o evangelizaciji in sodobnem človeku.

V vprašanje o *bibličnih temeljih evangelizacije* se spušča frančiškan E. Testa. Vprašuje se, kaj po sv. pismu evangelizacija je in komu je namenjena. *St. Virgulin* pa zanjo daje edinstveni zgled sv. Pavla, njegov misijonski poklic in njegovo misijonsko dejavnost. Kot biblični teolog pa *Tomaž Federici* razmišlja, kako se v božji besedi izraža večni evangelij z naročilom: Dajte Bogu, kar je božjega.

Med razpravami o *teoloških temeljih evangelizacije* je na prvem mestu razprava *J. Saravia Martinsa*, v kateri dokazuje, da je po papeževem pojmovanju evangelizacija najprej »praedicatio verbi«, pa tudi »celebratio sacramentorum«. *Santo di Giorgi* zahteva za vsako evangelizacijo kristološke dimenzije. Ob velikih novejših datumih evangelizacije v zgodovini Cerkve poudarja *P. Chiodetta*, da Cerkev ne sme pozabiti, da je iz evangelizacije izšla in da mora sedaj sama evangelizirati. Naš *Janez Vodopivec* posrečeno kaže na zvezo med lokalno in univerzalno Cerkvijo. Prav lokalna Cerkev je najboljši vir evangelizacije. Naslednja dva članka razpravljata o govoricu Cerkve, kadar evangelizira. To je važno za misijone, pa tudi za evangelizacijo v domačih krajih. (*R. Rweczyman*).

A. Nocenti in *B. Neuheuser* se ustavljata pri vprašanju o oznanjevanju ob liturgiji. Z liturgičnim praznovanjem združeno oznanjevanje nas spremeni v »narod prerokov«. Pri vsakem bogoslužju sta združeni proklamacija in celebracija. *Neuheuser* opozarja, na koliko načinov in ob katerih prilikah.

V »komentarju« se še vrstijo teološka vprašanja v zvezi s papeževo »spodbudo« posebej še o vprašanih evangelija in kulture v povezavi s teologijo 20. stol. *A. Joos* zahteva, naj se evangelizacija še bolj poveže s celotno kulturo. *B. Hennings* misli, da bi se moral ves »stil življenja« ravno z evangelizacijo dvigniti na višjo raven.

Nato prihajajo na vrsto bolj praktična vprašanja o oznanjevalcih in *poteh oznanjevanja*. Starosta misijologov *Andrej Seumois* se skoro preroško dotika velikega vprašanja o »malih občestvih« kot najboljšega sredstva za evangelizacijo v misijonih. Po obrazložitvi tozadevnih misli II. vat. koncila in papeža Pavla VI navaja pastoralne skušnje iz Južne Amerike in Japonske. *Seumois* je prepričan, da se s tem polagajo temelji Cerkvi bodočnosti. *D. Spada* se ustavlja pri pozivu laikom, naj vendar sodelujejo pri razvoju teologije in evangelizaciji narodov danes. *B. Jacqueline* misli tudi na podobno poslanstvo mladih, *H. Ancilli* pa na poslanstvo redovnikov. Redovniki(ce) so še posebej poklicani, da pazijo na čisto podobo Kristusovega skrivnostnega telesa, katerega rast naj predvsem podpira njihova osebna svetost. Pa tudi vsi pastirji Cerkve morajo prispevati svoje, saj so za to posebej posvečeni in jim sv. Duh daje za to potrebne stanovske milosti (*Lj. Husar*). Vrhovni voditelj Dubrovniške misijonske zveze *Esquerada Bitef* je gotovo poklican, da spregovori o duhovnosti tistih, ki se trudijo za evangelizacijo. Biti morajo

zvesti svojemu poklicu in božjemu Duhu, vse pričanje pa se mora vršiti v občestvu Cerkve. *U. Vigilino* misli, da more tudi osebna kulturnost oznanjevalca oznanjevanju mnogo koristiti. Pa tudi škoditi, če primanjkuje potrebnega znanja in ustvarjalnosti.

Po razmišljanjih o oznanjevalcih sledijo razprave in komentarji o *poteh evangelizacije*. Na prvem mestu je *Willi Henkel* s svojo razpravo o ljudski vernosti in pobožnostih, ki bolj in bolj tudi v misijonskih deželah stopajo v ospredje, ko se je sama hladna liturgična pobožnost pokazala za preslabotno. Zopet daje Južna Amerika dovolj zgledov. *M. Pucinelli* se ustavlja pri katehezi kot odličnem sredstvu evangelizacije. *Matej Agassa* misli še posebej na družbena sredstva obveščanja, ki jih še vedno premalo izkoriščamo. Ob njih ne sme iti le za »promotio humana« ampak predvsem za »promotio christiana«.

Zanimanje komentarja papeževe »spodbude« o evangelizaciji doseže višek v razpravah o *evangelizaciji in modernem človeku*. Med sodelavci se pojavijo imena članov tajništva za neverne, na prvem mestu *Vincenca Miamma*, ki zahteva moderno, sodobnemu človeku primerno evangelizacijo. *M. Fitzgerald* omenja že nekoliko obrabljeno poglavje o evangelizaciji med tujimi verstvi, ki jih je treba poznati in spoštovati. *L. Bogliolo* opozarja, kako se moderni ateizem hoče izmakniti ugovorom s poudarki na človeku in humanizmu. To vse pa je še vedno premalo za pravo odrešenje človeka. *Fr. Škoda* razpravlja o problemih evangelizacije v krajih, kjer gospodari stalinski marksizem. *A. Grumelli* svari pred sekularizacijo, če se hoče spremeniti v sekularizem in povsem izločiti Boga s profanih področij.

Moderni človek hoče biti svoboden in v vseh smereh napreden. To še ne bi bila nujno ovira za napredek evangelija. *P. Niccoli* se sprašuje, zakaj moramo toliko govoriti o napredku. *D. Modin* misli, da ima pri napredku narodov svojo važno vlogo delo za evangelij. Predvsem takrat, ko gre za varstvo človekovih pravic, kar močno poudarja *Gian. Della Torre*. Za papežem tudi *S. Meo* zaključuje komentarje o papeževi »spodbudi« z njegovim opozorilom na Marijo kot zvezdo evangelizacije.

Na koncu obširne knjige, ki hoče biti odsev sinode škofov in papeževe »spodbude« o evangelizaciji *B. Jacqueline razmišlja* o tem, kako je sploh do prvega in drugega prišlo. Sledi še objava celotnega besedila »Evangelii nuntiandi« v latinskem in italijanskem jeziku, da bi se lahko vsak še sam prepričal, ali je bil papežev tekst dovolj spoštovan in dovolj predelan.

V. F.

In libertatem vocati estis; Studia moralia XV; Roma 1977, 798 str.

1. Ob 65-letnici življenja današnjega najuglednejšega moralnega teologa, Bernharda Häringa so njegovi profesorski kolegi in bivši učenci napisali zajeten zbornik razprav in mu ga poklonili kot jubilejni dar. Med pisci je veliko današnjih vodilnih teologov. Razpave so napisane v nemškem, angleškem, francoskem, španskem in italijanskem jeziku.

Naslov zbornika »K svobodi ste poklicani« želi s svetopisemskimi besedami (prim. Gal 5, 13) označiti osrednje priznanje Häringove moralne teologije.

Na začetku zbornika je bibliografija jubilarntovih samostojnih publikacij — 67 večjih (njegovo poglavitno delo »Das Gesetz Christi, sistematična moralka, obsega nad 1800 strani) in manjših knjig, ki jih je avtor napisal večinoma v nemškem, nekatere pa tudi v angleškem in italijanskem jeziku. Škoda, da ob tej priložnosti niso sestavili tudi bibliografije Häringovih razprav in člankov. To bi bilo res težko napraviti, saj število njegovih člankov in razprav presega 500 in so raztreseni v mnogih revijah po vsem svetu. Objavljena bibliografija pa priča, da je Häring najbolj plodovit in najbolj vsestranski teolog ne samo današnjega časa, ampak vse dozdaj.

Häring je tudi izven svoje sistematične moralke razpravljal o vseh osnovnih in pomembnejših specialnih moralno teoloških predmetih, poleg tega pa o številnih filozofskih, socioloških in pastoralnih temah. Skoraj vse njegove knjige so prevedene vsaj na kakšen drug jezik, njegova moralka »Kristusov zakon« npr. na fran-

coski, angleški, kitajski, japonski, italijanski, holandski, španski, portugalski, malajski, poljski in hrvaški jezik. Kot zanimivost naj omenimo, da je bila knjiga »Il Concilio comincia adesso« prevedena tudi v slovenščino (izšla je pod naslovom »Koncil se pričinja sedaj« v Buenos Airesu 1969.; zbornik napačno pravi, da je bila prevedena na »slowakisch«).

2. Razprave sodelavcev zbornika so razdeljene v štiri skupine.

Prva skupina obravnava osnovna in metodološka vprašanja moralne teologije.

Znameniti teolog *Y. Congar* razpravlja v prvem prispevku »o originalnosti krščanske etike« (razprave o tem predmetu kar nočejo ponehati). Odločno dokazuje, da ne obstaja samo intencionalna specifičnost krščanske etike, ampak tudi ontološka. Kristjanovo dejavnost namreč ne določa samo tisto, po čemer je on človek, pač pa tudi ono, po čemer je kristjan. Tako postane etika kristjana krščanska etika.

E. Lopez Azpitarte, španski teolog, ugotavlja komplementarnost med naravno etiko in krščansko moralno: le-ta je predvsem v uresničevanju takšnega življenja, ki ga omogoča vera. Specifičnost krščanske morale je torej predvsem »novi duh, ki transformira in razsvetljuje delovanje ljudi« in ne neka nova vsebina razodetja.

Svetovno znani nemški moralist *F. Böckle* razlaga pojem moralne avtonomije. Ta je bistveno v človeški odgovornosti za delovanje in za utemeljitev moralnih norm. Teonomna morala jo zahteva.

Moralist v Indoneziji *P. Klein* zelo jasno pokaže v svoji razpravi, da »kreativna svoboda« v moralnem življenju kri-

stjanov učinkovito pomaga Cerкви pri njenem današnjem izpopolnjevanju odredilnega poslanstva.

Znani etik iz Chicaga *J. M. Gustavson* obravnava odnos med postavo in evangelijem ter postavlja tezo: med njima je »dialektična relacija«, kjer ima prednost evangelij, vendar je (nova) postava njegova oblika.

Upoštevani irski moralist *E. McDonagh* zagovarja razliko med moralno in duhovno teologijo. Prva vodi k drugi.

Profesor na univerzi v Bambergu *V. Eid* prikazuje pomen zakramentov za moralno življenje kristjanov: zakramenti kot osrednja dejstva vere so »zgostitev moralne odločnosti verujočega« in motivirajo ter kritizirajo njegovo delovanje.

Rezki mislec Alfonzjanske akademije v Rimu *J. Endres* ima današnjo »gorečnost« za narrativno teologijo in narrativno etiko (ki naj etični nauk posreduje v pripovedujoči obliki in ga čimbolj izvaja iz moralne skušnje ljudi) bolj za novo modo kot za novi uvid, saj so že skolastiki govorili o njima. Méni, da se še mora pokazati, ali je takšna etika danes učinkovita.

Ch. E. Curran, eden vodilnih moralistov v ZDA, dokazuje, da so sedanje spremembe in sedanje stanje moralne teologije skladni s prav razumljeno tradicijo katoliške teologije. V drugem delu razprave indicira razvoj moralne teologije v prihodnosti.

Svetovno upoštevani moralist Gregorijane *J. Fuchs* razlaga, kaj to pomeni, da je moralna teologija »sacra doctrina«. Zavzeto poudarja, da moralna teologija kot »sveti nauk« ni dana »enkrat za vselej«, ampak se mora stalno preoblikovati po novih naravnih in nadnaravnih spoznanjih.

Morda najperspektivnejši Häringov učenec *M. Vidal*, profesor v Madridu in Salamanci, razgrinja metodološko perspektivo, ki jo nudi teologija osvoboditve za krščansko socialno etiko.

A. Auer, profesor na tübinški univerzi in eden zelo uglednih današnjih moralistov, odgovarja na vprašanja: Kako more danes teološka etika najti svojo identiteto, obvladati svoje naloge in pomagati

modernemu človeku? Odgovor: Ravnati mora po »Autonomie-Modellu« (po katerem je spoznanje moralnih zahtev »originalno zadeva razuma in ne vere«). Ta model omogoča, da razumnost etičnih norm verodostojno pokažemo in etični pomen Jezusovega oznanila učinkovito vnesemo v proces družbeno-zgodovinske tvorbe zavesti.

K. Rahner, prvo ime današnje teologije, razpravlja o slabi argumentaciji v moralni teologiji. Slaba argumentacija je predvsem tista, ki ima moralno teološke teze enkrat za vselej izoblikovane.

Milanski moralist *T. Goffi* opozarja na potrebo, da je moralno teološko izražanje »razumsko-čustveno, da je ogledalo osebne in cerkvene skušnje v npravnem življenju«.

Benediktinec *A. Altenähr* ugotavlja teološko misel in pričevanje v pesmi D. Bonhöfferja »Postaje na poti k svobodi«, profesorica na Alfonzjanski akademiji *N. Filippi* pa prikazuje »zavest bolečine in stiske osvobajanja v sodobni poeziji«.

V drugi skupini so razprave o eksegetičnih in zgodovinskih moralnih vprašanjih. Najprej se zvrstijo štiri obdelave Häringovih redovnih sobratov redemptoristov, znanih bibličnih strokovnjakov.

Švicar *R. Koch* poskuša pojasniti, kako je osebna skušnja z Bogom vplivala na nauk prerokov; Belgijec *A. Roosen*, analizira 1 Tes 1, 6—10 in ugotovi, da je versko pričevanje kakšnega krajevnega krščanskega občestva do neke mere učinkovito za ves svet; Francoz *A. Humbert* pa dokazuje, da je Jakobovo pismo kljub pretežnemu parenetizmu teološko dobro utemeljeno oznanilo. Vsi trije so profesorji na Alfonzjani. *F. Durrwell*, profesor na univerzi v Metz, ugotavlja ob tekstih sv. Pavla, da je krščanska morala poklic k osvoboditvi (misel v prvem delu Pavlovega stavka »Vi pa ste poklicani k svobodi, bratje« je važnejša kot v drugem).

Odličen vzhodnonemški bibličist *H. Schürmann*, profesor v Erfurtu, s precizno analizo ustreznih novozaveznih tekstov opozarja, da je pri reševanju vprašanj duhovniškega poklica, službe in načina živ-

ljenja treba izhajati tudi iz vodenja krščanskega občestva ter iz oznanjevanja in ne samo iz zakramentalnega bistva duhovništva.

R. Tremblay, profesor Alfonzijane, predstavlja za današnji čas zanimivo mišljenje sv. Ireneja Lijonskega o svobodi (svoboda ni najprej v dominaciji nad bitji in rečmi, temveč v resničnosti in transformaciji človekove notranjosti).

Zgodovinar *F. Chiovaro*, raziskovalec na Collège de France, povzame vsebino svoje razprave o pastoralnem razločevanju in kanonični znanosti v 11. stol. z besedami Gregorja VII.: »*Consuetudo sanctae Romanae ecclesiae... est quaedam tollerare, quaedam etiam dissimulare, discretionis temperantiam potius quam rigorem canonum sequentes*«.

Romunski Madžar *L. Venscer*, profesor v Alba Julia, zasleduje podeljevanje splošne odveze od 8. stol. dalje in na podlagi zgodovinskih dejstev pride do sklepa za danes: zaradi odredilne ekonomije Cerkve more poleg odveze pri posamični spovedi nuditi kot alternativo splošno odvezo. Le-ta ima isto moč kot posamična odveza — pod pogojem, da imajo grešniki pristno kesanje in ne izključujejo osebne priznanja grehov.

D. Mongillo, profesor na Univerzi sv. Tomaža v Rimu, komentira nauk istega cerkvenega učitelja o sestavinah, ki določajo moralno dobrot dejanj (I—II, 18—21), pa ugotavlja, da je treba po misli angelskega učitelja bolj, kot smo to delali, upoštevati dispozicijo (v smislu moralne situacije) tako subjekta kot objekta moralnega dejanja.

Mogoče najboljši poznavalec moralno teološkega nauka preteklosti alfonzijanec *L. Vereecke* predočuje in ocenjuje pojmovanje odnosa med človeško svobodo in milostjo, kakršno je obstajalo neposredno pred reformacijo. Bilo je dokaj simplicitično in nominalistično pa je zato nasprotna misel reformacije razumljivejša.

»Ali je vera res veselo oznanilo?« Na to vprašanje odgovarja znameniti teolog in Münchenski kardinal *J. Ratzinger*. Njegova razprava je uvrščena že v tretji del zbornika, kjer se obravnavajo nekateri problemi specialne moralne teologije. Ve-

ra je, dokazuje Ratzinger, po vsem svojem bistvu evangelij, vendar predvsem v jedru človeka, ne toliko v njegovem zunanem ravnanju. Veselje, ki prihaja iz tega jedra v človekove dejavnosti, je znamenje navzočnosti Sv. Duha. Pisec naravnost zavrača trditve, kot sta npr. Nietzschejeva o »žalostnih odrešencih« in psihiatrične o »maladie catholique«.

A. Schmied, fundamentalist na Redemptoristični visoki šoli v Garsu zatrjuje, da je mogoče danes pošteno in verodostojno živeti krščansko in katoliško vero tudi tistemu, čigar vera je sprašujoča in odprta verski in moralni problematiki pa obenem usmerjena le k osrednjim vidikom krščanskega oznanila ter celo v nekaterih rečeh negotova in dvomeča, samo da je vernik končno pripravljen sprejeti resnico.

Profesor na Alfonzijani *H. Boelaars* opisuje bistvo in pomen blagoslova in kletve v krščanskem življenju.

E. Hamel, moralist na Gregorijani, dokazuje, da je usmiljenje, predvsem ko gre za razlago in aplikacijo formuliranega zakona na konkretno dejavnost, vrsta višje pravičnosti, boljšega prava.

Protestantski teolog v Bonnu *U. Eibach* razmišlja pod antropološkim in etičnim vidikom o pojmu in smislu zdravja ter bolezn. Poglavitna trditev: kaj sta zdravje in bolezen, je odvisno od konkretne osebe.

Profesor etike v Washingtonu *R. A. McCormick* se postavlja proti ločevanju pojmov 'svetost življenja' in 'kakovost življenja' (v obeh primerih je mišljeno naravno življenje) v zvezi z umetnim podaljševanjem življenja. Življenje je toliko sveto, kolikor je kvalitetno.

Avstralec *A. Regan*, profesor na Alfonzijani, zavrača evtanazijo. Pri tem se je treba držati formule, ki jo je napravil Häring: »Vsako življenje je življenja vredno, dokler ga ohranja Bog«.

Irec *S. O'Riordan*, tudi moralist Alfonzijane, razpravlja o Häringovi teologiji glede nasilja. Ta teologija je v bistvu nauk o krščanskem miru.

Profesor na Filipinih *K. Peschke* sicer vztraja pri avguštinskem pojmu laži (naspotje med mišljenjem in govorjenjem z namenom prevare), vendar pride do

sklepa, da je to nasprotje dovoljeno uporabljati v primeru nujne obrambe in varovanja važnih skrivnosti, če le posledice slabe uporabe niso večje kot priznanja resnice.

Zadnja skupina razprav ima pastoralne predmete.

Oznanjevanje etičnega nauka v današnji pluralistični družbi obravnava *F. Furger*, profesor v Luzernu. Predvsem nakazuje, kako se naj kristjani s tem naukom angažirajo v politiki.

Profesor na Lateranski univerzi *M. Bordoni* misli, da je poglobljena tema oznanjevanja, če naj bo to v službi današnjega napredka ljudi, Kristus kot »novi človek«.

Pastoralno teološke pripombe k teoriji in praksi celibaterskega življenja v okviru redov danes daje *P. Lippert*, pastoralist na Alfonzijani. Kritizira enostransko utemeljevanje in pojmovanje celibata ter nudi trezne napotke za njegovo sodobno uresničevanje.

3. Samo skopo smo mogli nakazati teme in dognanja zbornika v počastitev B. Häringa. Vendar je tudi po tem mogoče uvideti, da so te teme in ta dognanja kar po vrsti zelo pomembni za današnjo moralno teologijo in tudi pastoračijo. Malo je tako uspešnih teoloških zbornikov.

Zbornik je dostojen dar moralistu, ki ga že po njegovem dosedanjem delu smemo prišteti med nekaj največjih krščanskih moralnih teologov vseh časov.

Štefan Steiner

P. Carmelo Surian OFM, Elementi per una teologia del desiderio e la Spiritualità di San Francesco d'Assisi, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1973, 248 str.

Pred seboj imamo doktorsko tezo iz duhovnosti. Teza raziskuje vprašanje, če je in koliko je sv. Frančišek Asiški svoje hrepenenje (svoje želje) vključeval v poglobljeno Jezusovo hrepenenje, kakršno je označeno v Lk 22,15: »Desiderio desideravi«, »Srčno sem želel to velikonočno

jagnje jesti z vami, preden bom trpel«. Da bi bilo mogoče kaj globlje odgovoriti na to vprašanje, razpravlja avtor v 1. delu o tem, kaj je »hrepenenje«, in pokaže na dinamično moč hrepenenja v človeškem življenju in delovanju; v 2. delu govori o tem, kako je Jezus razodel tisto svoje hrepenenje, ki moremo nanj gledati kot na njegovo poglobljeno, središčno hrepenenje; v 3. delu pa je prikazano zgodovinsko živeto izkustvo sv. Frančiška glede na svetnikovo odločilno in središčno hrepenenje, obenem je orisana vsebina tega Frančiškovega hrepenenja. Prvi del je psihološko-filozofski; drugi del je teologija hrepenenja; tretji je zgodovinski. Seveda pa so vsi trije deli povzeti v enoto tako, da ne stojijo pred bralcem tri teze, temveč le ena sama teza iz duhovnosti — vse tri dele pa prešinja in notranje povezuje téma »hrepenenja«.

Teza je resno znanstveno delo, izdelano na inštitutu za frančiškansko duhovnost. Razumljivo in potrebno je, da avtor uporablja moderno psihologijo in filozofijo, posebno še globinsko psihologijo, zlasti tudi Freudovo (čeprav se večinoma naslanja na razne druge avtorje, ki govorijo o Freudu, vendar se tudi samostojno pogloblja v njegovo delo). Surian pravi, da se glede pojma »desiderium« najbolj opira na P. Ricoeurja, M. Eliadea, L. Lavella in H. Rahnerja. V resnici pa pač največkrat navaja Freuda. Tudi glede Freuda lahko rečemo, da se je mogoče naučiti iz njega marsikaj, mimo česar ne bi bilo dobro hoditi z zaprtimi očmi in morda zaradi tega delati zlasti v vzgojnih postopkih napake, ki morejo napraviti veliko, včasih nepopravljivo škodo. Vendar se mi zdi, da je avtor tu in tam premalo kritičen do tega »učitelja sumnje«, kakor je Freuda označil ravno P. Ricoeur. Ko Surian navaja med drugim obširne tekste iz Freudovih razlag raznih sanj, se človeku prav zares zdijo te razlage strašno za lase privlečene in kar lahko sluti, v kakšne slepe ulice zahaja (in druge zavaja) ta sicer bistri mož, ko hoče spraviti na svoje kopito pojave, ki imajo neprimerno globlje korenine, kakor pa je ravno tisto, na kar se on naslanja. Seveda je Freud od-

kril marsikaj upoštevanja vrednega. Vendar pa se mi nikakor ne zdi razveseljivo, če vrsta sicer razgledanih katoličanov večkrat toliko daje na Freudove trditve. Predvsem marsikdo ne pomisli, kako pri vrhu je pravzaprav ostal Freud, ko hoče vse v človeku razlagati s teženjem po »libido«. Moral bi seči vse globlje: tisto zadnje, kar človeka razgibava v vsem njegovem bivanju, ni ravno »libido«, marveč ljubezen, hrepenenje po ljubezni in navsezadnje po Ljubezni.

Surian ne zagovarja omenjenega Freudovega gledanja, a ga tudi naravnost nikjer ne zavrača, ker mu v razpravi ne gre za to. Ob honcu 1. dela prikazuje smrt kot najvišjo frustracijo človekovega hrepenenja, v 2. delu pa odpira perspektive krščanskega upanja, ko razlaga Jezusovo ravnanje pred obličjem smrti. Jezus je svoje največje hrepenenje prav tedaj razkril svojim učencem (Lk 22,15). Vsebinsko tega hrepenenja najdemo v Jezusovi velikoduhovniški molitvi (Jan 17), ki jo Surian analizira in odpira s tem panoramo teologije hrepenenja. Ta teologija se nato vsa koncentrira na sv. evharistijo, živi spomin Gospodove smrti in poveličanega vstajenja, ki nam ga je Jezus zapustil kot poroštvo zmage nad smrtjo in nad slehernim zlom. Tu avtor obravnava tudi »evharistično pedagogijo«, tj. dinamiko glav-

nih vidikov krščanskega življenja v blagi in hkrati močni šoli evharistije. Tu vidimo, kako Očetov načrt nosi kristjana, ki seveda hoče iz tega živeti) in z njim vred vse ustvarjeno vesoljstvo nasproti veličastni zmagi nad smrtjo. Teologija hrepenenja kaže v tej luči predvsem na dejavnost, na življenje, na dobro umevano in živeto liturgijo, na zavzeto življenjsko odzivanje največjemu Kristusovemu hrepenenju. — Prav sv. Frančišek Asiški pa je takó živel in to praktično izvrševal do poslednjih konsekvenc. Ko avtor o tem govori, vedno zajema iz pristnih spisov sv. Frančiška.

Proti koncu podaja avtor še sintezo celotne razprave na temelju analize teksta »Sončne pesmi« (Cantico di Frate Sole) sv. Frančiška. Čisto na koncu je navedeno, kako pravi sv. Frančišek tik pred smrtjo: »Začnimo braje, do zdaj še nič nismo storili!«

Tudi metodično dobro napisano razpravo bodo z zanimanjem in koristjo mogli brati ne le sinovi in hčere sv. Frančiška Asiškega, ampak tudi drugi. Edinole malo več kritičnosti do Freuda bi razpravi pač koristilo, čeprav avtor niti malo ne gre v tem »pomodarstvu« tako daleč kakor nekateri drugi teologi.

A. Strlè

Akademsko leto 1977/78 na teološki fakulteti

(Zimski semester)

Vpis v zimskem semestru

Podatki o vpisu obsegajo najprej celotno število vpisanih, nato še število vpisanih po posameznih letnikih, pripadnosti škofiji oziroma redovni ali drugi skupnosti, v oklepaju pa je — zaradi primerjave — navedeno število v letu 1976/77.

V zimskem semestru 1977/78 je bilo vpisanih 220 (233) študentov, od tega v Ljubljani 189 (209) in na oddelku v Mariboru 31 (24). Od navedenega števila je 210 rednih in 10 izrednih študentov.

Stanje po posameznih letnikih je sledeče: I. — 44 (35), II. — 25 (39), III. — 33 (44), IV. — 47 (30), V. — 30 (32), VI. — 34 (50), VII. — 7 (3).

Z ozirom na pripadnost škofiji, redovni ali drugi skupnosti pa je stanje sledeče: ljubljanska nadškofija 50 (61), mariborska škofija 61 (53), koprška škofija 18 (22), salezijanci 24 (31), frančiškani 12 (17), minoriti 9 (11), kapucini 5 (6), lazaristi 8 (8), jezuiti 7 (7), križniki 2 (2), redovnice 8 (3), druge škofije 4 (1), laiki 12 (11).

Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Vsakoletno praznovanje sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika cerkvenih teoloških fakultet in šol, se je pričelo v torek, 31. januarja 1978 s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete, nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik, somiševali pa so še ostali slovenski škofje ra-

zen obolelega mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika, poleg tega še oba prodekana ter zastopniki študentov. Bogoslužja so se udeležili gostje iz Beograda in Zagreba, redovni predstojniki, profesorji in študentje iz Ljubljane in Maribora ter veliko dnevnih obiskovalcev stolnice. Homilijo je imel g. nadškof, na kuru pa je prepeval zbor bogoslovcev »Stanko Premrl«, ki ga je vodil prof. Jože Trošt.

Akademija v čast sv. Tomažu Akvinskemu je bila v veliki avli fakultete. Dekan dr. Franc Perko je pozdravil vse navzoče in izrazil veselje, da so se odzvali povabilu fakultete. Nekaterim je veljal še poseben pozdrav: najprej velikemu kanclerju in metropolitu dr. Jožefu Pogačniku, obolelemu in odsotnemu mariborskemu škofu dr. Maksimilijanu Držečniku, ki je za to priložnost poslal brzojavno čestitko z najboljšimi željami za potek praznovanja in delo fakultete, koprskemu škofu dr. Janezu Jenku, ki se je prvič kot rezidenčni škof najstarejše slovenske škofije udeležil fakultetne proslave, obema pomožnima škofoma dr. Stanku Leniču in dr. Vekoslavu Grmiču, ki je tudi član profesorskega zbora fakultete; posebnega pozdrava so bili deležni gostje iz Beograda, prof. dr. Čedomir Drašković in dr. Amfilohije Radović s skupino študentov, gost iz Zagreba, prof. dr. Marjan Valkovič s študentoma, gost iz Pize v Italiji, prof. dr. Angelo Vivian, ki je pred leti doktoriral na naši fakulteti in je sedaj profesor za hebrejsko filologijo na državni

univerzi v Pizi ter vsi redovni predstojniki, ki imajo svoje študente na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Slavnostno predavanje je imel habilitirani docent dr. Ivan Pojavnik, in sicer z naslovom »Spoznatnost Boga po sv. Gregorju iz Nise«. Uvodoma je prebran 15. člen iz Pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu, ki govori o dostojanstvu razuma, resnici in modrosti.

Redni profesor za biblični študij stare zaveze v pokoju dr. *Jakob Aleksič* je že preteklo leto obhajal 80-letnico življenja. Nalašč smo počakali to priložnost, ko so zbrani vsi slovenski škofje, gostje in domači profesorji in študentje, da bi mogli slovesneje proslaviti ta visoki jubilej. Poleg tega pa je prav tiste dni izšla posebna številka Bogoslovnega vestnika, glasila Teološke fakultete v Ljubljani, ki je v celoti posvečena jubilarantu.

Glavni urednik Bogoslovnega vestnika, prof. dr. France Rodè je jubilarantu takole spregovoril: »Spoštovani g. profesor! Kot urednik glasila Teološke fakultete imam čast, da Vam za Vašo osemdesetletnico, ki ste jo pred nedavnim obhajali, v okviru današnje proslave, poklonim slavnostno številko Bogoslovnega vestnika.

Na njeni prvi stani je zapisano: 'To slavnostno številko Bogoslovnega vestnika posvečamo rednemu profesorju Teološke fakultete v Ljubljani dr. Jakobu Aleksiču ob njegovi osemdesetletnici v znamenje hvaležnosti za dolgoletno in plodno delovanje na področju svetopisemskih znanosti.' Da, to je skromna pozornost naše fakultete in drugih slovenskih biblicistov do znanstvenika, duhovnika in človeka, ki je skozi desetletja bistril duhove naših slušateljev, jih uvajal v biblični svet in v globlje umevanje božje besede.

Pri tej številki je sodelovalo sedem biblicistov. Škof Lojze Ambrožič, ki, kot piše, že dolga leta občuduje Vašo 'znanstveno doslednost in pristno katoliško ravnovesje', je prispeval uvodno meditacijo o pokoncilski prenovi. Naš mladi doktor bibličnih ved Jože Krašovec Vam poklanja razpravo o antitetičnem slogu v knjigi psalmov. Vaš prijatelj Jože Mihelič, ki je bil sam nad trideset let profesor svetega pisma stare zaveze v ZDA, je z veseljem

sprejel povabilo za sodelovanje in prispeval razpravo z naslovom 'Delovanje Gospodovega duha v stari zavezi.' Marijan Peklaj, asistent za biblični študij nove zaveze na naši fakulteti, se Vam je oddolžil z razpravo o pomenu besedila 'ustvarjen po božji podobi.' Jezuit Jože Plevnik, profesor bibličnih ved v Torontu, je napisal članek o pomenu vstajenske skrivnosti v 1 Kor 15. Izredni profesor za biblični študij nove zaveze na naši fakulteti Francè Rozman je prispeval obširno razpravo o zveličavnih resnicah Jezusove mladosti. Končno je Angelo Vivian, ki je pred leti doktoriral na naši fakulteti in je sedaj profesor hebrejske filologije na državni univerzi v Pisi v Italiji, podal znanstveno analizo ljubljanskega fragmenta masore z onkelskim targumom, ki se nahaja v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

Ta številka Bogoslovnega vestnika je bogata po vsebini in na primerni znanstveni ravni. Zato, mislim, Vas z njo dostojno počastimo. S tem Vam želimo povedati, kako smo Vam hvaležni za to, kar ste in za to, kar ste dali našim duhovniškim rodovom in prek njih vsemu slovenskemu ljudstvu. Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov, Bog Jezusa Kristusa, ki je 'velik v milosti in zvestobi' (2 Mojz 34, 6), naj Vas poplača za Vašo srčno zlahtnost in Vaš trud in Vas še dolgo ohrani tako mladostnega in svežega, v svojo slavo in naše veselje.«

Sledila je *promocija* dveh kandidatov, ki sta uspešno izpopolnila vse pogoje za naslov doktorja teoloških znanosti. To sta bila p. *Velimir Valjan*, član frančiškanske province Bosne srebrene iz Sarajeva in p. *Jože Roblek*, član slovenske jezuitske province. Slovesno promocija sta opravila izredni profesor dr. Štefan Steiner za p. Velimira Valjana in docent dr. Francè Oražem za p. Jožeta Robleka.

Disertacija p. *Velimirja Valjana* nosi naslov »Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila« (Zagreb /Krščanska sadašnjost/ 1977, 138 strani). Promotor dr. Štefan Steiner je pred promocijo na kratko orisal njeno vsebino. Kandidat se je lotil zelo zanimive in danes pereče moralno-teološke problematike o pomenu situacije za človekovo

moralno življenje. Gre za spolnitev tradicionalnega esencialističnega moralnega nauka z eksistencialnim. Ta nauk nam pomaga bolj celostno dojeti božji klic k življenju s Kristusom, tudi klic po dejanskem stanju življenja in po specifičnostih posamezne človeške osebe.

Promotor dr. Franc Orazem pa je takole predstavil disertacijo p. *Jožeta Robleka*, ki ima naslov »Problem prosilne molitve v sekulariziranem svetu« (Ljubljana 1976, 225 strani): »Iz naslova disertacije spoznamo, da avtor v njej obravnava zelo aktualno vprašanje. Najprej so nakazani vzroki, ki vplivajo na spremenjeno pojmovanje molitve sploh in še posebno na pojmovanje prosilne molitve. Problem prosilne molitve tiči v krizi vere, ki jo je povzročila sekularizirana miselnost današnjega človeka. Avtor izhaja iz osnovnega spoznanja, da moremo o molitvi razpravljati samo znotraj izkustva konkretne molitve, ki je govoreča vera. Pokazati hoče, da je molitev človekova bivanjska potreba, ne pa zahteva od zunaj, nek privesek, ki ga človek lahko ima ali pa ne. Molitev je osnovna dejavnost človekove eksistence, najbolj pristna in najbolj človeška potreba. V njej uresničuje človek sebe, kakor ga je Bog zamislil v Jezusu Kristusu.

V disertaciji, ki ima pet poglavij, avtor razpravlja o zastavljenem vprašanju zelo stvarno in logično, brez vsake dolgovernosti in nepotrebne zgovornosti. Vprašanja obravnava s širokim teološkim znanjem in poznanjem današnje teološke literature. Zelo dobro zna analizirati in ločiti razna teološka mnenja. Ker se je v reševanju problema pravilno naslonil na sveto pismo, si je znal izbrati dobre eksegete.

Avtor je s svojo doktorsko disertacijo pokazal sposobnost samostojnega in zrelega znanstvenega obravnavanja zastavljene problema in je na tem področju s svojim delom obogatil našo teološko literaturo.«

Podelitev diplom absolventom Teološke fakultete je znamenje življenja in uspešne dejavnosti tako študentov kot profesorjev. Od zadnje podelitve diplom pred enim letom je izpolnilo vse pogoje za diplomu 28 študentov. Ti so — iz ljub-

ljanske nadškofije: Marinko Anton, Mrvar Jože, Novak Franc, Pirš Andrej, Povirk Franc, Štolcar Nikolaj, Štolcar Klemen, Štrukelj Anton in Tominec Jože; iz mariborske škofije: Celec Viljem, Hribernik Jože, Kociper Avguštin, Nežič Stanislav Pačnik Anton, Raščan Avguštin in Zver Stanislav; iz koprške škofije: Bajec Pavel, Ipavec Jože, Kavčič Franc, Milharčič Alojz in Paljk Vinko; iz kapucinskega reda: Marucelj Marijan; iz križniškega reda: Štampar Janko; iz salezijanske družbe: Golob Feliks, Gjolar Nosh in Koštric Ciril; drugi: Ramovž Jože in Zoko Ivan.

Diplome je izročil diplomantom dekan dr. Franc Perko, jim čestital ter zaželel uspešno pastoralno in znanstveno delo, hkrati pa izrazil željo, naj ostanejo še naprej tesno povezani s Teološko fakulteto. V imenu diplomantov se je zahvalil Marinko Anton.

Naj bo omenjeno še to, da je fakulteta oskrbela nove diplome na umetniškem, grafičnem papirju. Diplome so dvojezične, slovensko-latinske, v njih je poleg osebnih podatkov omenjen naslov diplomske naloge, specializacija ter skupna ocena.

Posebno priznanje in nagrado za diplomske naloge, ki kažejo izjemne kvalitete, so prejeli nasledni študentje: Marinko Anton, diplomirani teolog, Mlinar Anton in Vidrih Gabrijel, oba slušatelja VI. letnika.

Anton Marinko, kaplan v Leskovcu pri Krškem, se je lotil znanstvene obdelave danes sodobnega pojava, katoliškega karizmatičnega binkoštnega gibanja. Naloga nosi naslov »Očetova obljuba — Karizmatično binkoštno gibanje v luči svetega pisma in sedanjega izkustva«. Mentor, docent dr. Anton Nadrah, je nalogo takole predstavil: »Avtor v prvem delu svoje naloge postavi binkoštno gibanje v splošno duhovno situacijo današnjega časa in nakaže pomen tega načina delovanja Svetega Duha za Cerkev v današnjem svetu. Drugi del naloge obravnava zgodovino protestantskega in nato katoliškega binkoštnega gibanja, govori posebej o karizmah, nato o polaganju rok in o krstu v Svetem Duhu.

Delo, ki kaže veliko pridnost in nardarjenost, zasluži priznanje in nagrado iz sledečih razlogov: Avtor se je lotil dela z veliko osebno zavzetostjo in je pri pre-sojanju pokazal veliko mero samostojnosti, naloga obsega prek sto strani s številnimi opombami dobro utemeljenega besedila; za svet je vprašal in kritično upošteval okrog štirideset v glavnem ameriških knjig. Tako bi večletno delo g. Marinka zaslužilo, da izide v samostojni knjigi, saj bi bilo za marsikoga zanimivo in koristno branje, posebno danes, ko je za delovanje Svetega Duha, tega neznanega Boga, vedno več posluha.«

Anton Mlinar je v diplomski nalogi obdelal »Newmanov nauk o vesti v njenem odnosu do npravnega in verskega življenja«. Mentor, prof. dr. Anton Strle, je nalogo takole ocenil: »J. H. Newman je že v svoji anglikanski dobi v javnih nastopih v razponu več let spet in spet ponavljal vrstico iz preroka Habakuka (2, 1): 'Na opazovalnico bom stopil, na opazovališče se bom postavil; oprezoval bom, da vidim, kaj mi bo rekel' On, ki je edini resnični Gospod. Ta opazovalnica je bila za Newmana pravzaprav vest, ki pa je vse kaj drugega kakor človeška samovolja. O tej Newmanovi (in naši) opazovalnici je spregovoril v svoji diplomski nalogi Anton Mlinar. To je razprava, ki skupaj z nad 500 opombami in z vsem drugim, kar spada k dobro oblikovanemu znanstvenemu delu, obsega 160 strani. Če odštujemo uvod in sklep, je razprava razdeljena na pet oddelkov. 1/ Newmanov nauk o vesti v splošnem (12—24), 2/ vest kot dejstvo (25—37), 3/ posledice vesti v človekovem življenju (38—54), 4/ analiza vesti (63—87) in 5/ religiozna vloga vesti (88—131).

Delo je zahtevalo veliko študija, miselnega napora, natančnosti in vztrajnosti. Avtorju je treba čestitati zaradi poguma, da se je lotil preučevanja izredno obširnih in ne lahkih spisov moža, ki spada k zvezdam prvega reda, in to najsvetlejšim v teologiji in še v marsičem; dalje zato, ker je iz tega poguma in vztrajnosti nastalo nekaj, kar bi si marsikdo upal predložiti kot licenciatsko delo. Naj se avtor

ne prevzame. Če bi se to zgodilo, bi pokazal, da ni zares stopil na Newmanovo opazovalnico. Kdor se namreč res povzpne na opazovališče tega »preroškega misleca« (W. Nigg) in prihodnjega »cerkvenega učitelja« (Pij XII.), ta se nikoli niti za trenutek ne bo samovšečno in lagodno zleknil na kakršnekoli lovorike, ampak bo neustavljivo hitel naprej za glasom, ki ga vabi nasproti brezmejnemu obzorjem, »od senc in podob k Resnici« (Newmanov napis na njegovem grobu).

Gabrijel Vidrih je napisal nalogo z naslovom »Zgodovina mesta Mari in vidiki za poglavljen biblični študij«. Mentor, prof. dr. Jakob Aleksič, je predlog za nagrado takole utemeljil: »Diplomsko delo G. Vidriha ustreza prizadevanju, ki ga zahteva okrožnica papeža Pija XII. o preučevanju svetega pisma (Divino afflante Spiritu, 1943), kjer je rečeno: 'Gojitelji svetopisemskega študija naj s potrebno marljivostjo pazijo in ne opuste nobene novosti, ki jo je prinesla arheologija ali zgodovina starega veka, ali poznanje starih slovstev in kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter način, oblika in lastnosti njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja' (EB 561).

Gre za mesto Mari v Mezopotamiji ob srednjem Eufratu, to je današnji Tell el-Hariri. Po svoji zgodovini sega nazaj v tretje in drugo tisočletje pred Kristusom. Mesto Mari je imelo dober geostrateški položaj zaradi svoje lege ob takrat važni poti, ki je potekala iz Ura ob Perzijskem zalivu prek Babilona v severne predele Mezopotamije in vodila do Sredozemskega morja. Po tej poti in verjetno skozi mesto Mari se je pomikal tudi Abrahamov oče Tare s svojim klanom, ko se je na Abrahamovo pobudo napotil v Haran.

Vidrihovo delo se naslanja na obsežno arheološko gradivo, ki ga je spravil na dan francoski arheolog André Parrot pri svojih številnih izkopavanjih v letih 1933 in 1972 in ki so štela 20 odprav.

Vsebina Vidrihovega dela je, na kratko označeno, tale: v uvodu poda življenjepisa André Parrota in označi lego mesta Mari; v prvem delu obravnava geograf-

ski in zgodovinski opis mesta Mari pred izkopavanji, v drugem delu shematični pregled izkopavanj, v tretjem delu zgodovino mesta Mari ob arheološki dokumentaciji, v četrtem delu nakaže vidike, ki se nanašajo v glavnem na primerjavo preroških misli med Marijem in hebrejskim preroštvom. Ti vidiki do: 1) preroštvo mesta Mari je v bistvu mitologija, ki temelji v politeizmu, v tem ko hebrejsko preroštvo temelji v striktnem monoteizmu; 2) v marijskem preroštvu ne moremo govoriti o eshatoloških dimenzijah, ki so tako jasno vidne v hebrejskem preroštvu; 3) temeljna razlika je ta: v marijskem preroštvu ni sledu o univerzalnem odrešenjskem načrtu, medtem ko je v svetem pismu enovita zgodovina tega načrta, če gledamo sveto pismo celostno.

Vidrihovo delo obsega 88 strani besedila, 10 strani opomb in 72 strani slikovnega materiala. Delo je pregledno, dobro razčlenjeno in trditve so solidno utemeljene.«

Akademijo je s svojim sodelovanjem popestril *Zbor bogoslovcev* »Stanko Premrl«, ki je v začetku zapel pesem Jožeta Trošta »Brezbrežne skrivnosti Boga« (besedilo sv. Gregorja Nacijanškega), ob sklepu pa pesem Frana Vilharja »Veličaj, duša moja, Gospoda«. Zbor je vodil prof. Jože Trošt.

Pri kosilu v nadškofijski hiši je najprej spregovoril nadškof dr. Jožef Pogačnik, nato prof. dr. Čedomir Drašković iz Beograda, prof. dr. Marjan Valković iz Zagreba ter dekan dr. Franc Perko.

Gostje iz Beograda so naslednjega dne obiskali Celje in Maribor.

Teološki tečaj 1977

V tednu po veliki noči 1977 je Teološka fakulteta priredila dvodnevni teološki tečaj za duhovnike in pastoralne delavce. V tem letu je bila na vrsti *liturgika*. Sicer pa je tematiko tečaja narekovalo dejstvo, da smo v letu 1976 dobili v slovenskem prevodu še zadnji prenovljeni obrednik za zakrament pokore oziroma sprave. Tako je sicer dokončano zunanje delo, prevodi in izdaja slovenskih obrednih knjig, mnogo važnejše pa je razumeti duha, ki ga prenašajo prenovljeni obredi.

Tečaj je obsegal naslednja predavanja: Anton Strle, Teologija prenovljenega bogoslužja; Marijan Smolnik, Božja beseda v bogoslužju; Francè Oražem, Novi poudarki molitvenega bogoslužja; Jože Vesenjaj, Ustvarjalnost v bogoslužju; Rafko Vodeb, Estetika bogoslužja; koreferate pa sta imela p. Roman Tominec o etiki estetike v območju sakralnega in liturgije ter Jože Trošt o glasbi v novem bogoslužju.

Predavanje gg. Strleta, Smolika, Oražma in Vesenjaja je objavila revija *Bogoslovni vestnik* 37 (1977) 241—285.

Tečaj je bil v Mariboru (12. in 13. aprila) in Ljubljani (13. in 14. aprila), udeležilo pa se ga je prvi dan cca 430 in drugi dan cca 400 duhovnikov in pastoralnih delavcev iz vse Slovenije.

Rafko Valenčič

Brez osebne pristnosti ni religioznega izkustva, zato ne resnične religije, tudi krščanske religije ne, tudi katolicizma kot religije ne. H katolicizmu kot religiji spadajo tudi tale dejanstva: prebijati se iz neosebnega životarjenja; osebna prebujenost; zrel občut neke nezadoščenosti ob vsem, kar je duh ali kar so roke že dosegle; globina osebne prizadetosti v delu in snovanju; prekaljena težnja po svobodi; široka obzorja; neizprosna odkritost do samega sebe; nepodkupljiva vest; dozorel upor proti krivici, laži, ponarejenosti, hinavstvu, farizejstvu, budna razgledanost v življenju in svetu; aktivno poseganje v urejevanju življenja in sveta; čut za skrivnost v življenju in svetu.

(K. V. Truhlar, Most št. 21—22, 54)

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Jože Krašovec 109 **Aktualizacija svetega pisma**
Die Aktualisierung der Heiligen Schrift
L'actualisation de l'Écriture Sainte
- Anton Strlè 121 **Krščansko vrednotenje telesa**
Christliche Wertung des Leibes
La valoration chrétienne du corps
- Alojz Šuštar 140 **Zakrament sprave v božji razsežnosti**
Sakrament der Versöhnung im Lichte der
Offenbarung
La relation personnelle avec Dieu dans le
sacrement de la réconciliation
- Ivan Pojavnik 162 **Iz Origenove teologije**
4. Izpopolnjevanje in konec sveta
Aus der Origenes' Theologie
4. Die Vervollkommung und das Ende der
Welt
La Théologie d'Origène
4. Le perfectionnement et la fin du monde
- Pregledi (Miscellanea) 187** **»Ali bo krščanstvo izumrlo?« (Franc Rode)**
Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na
Slovenskem (Marijan Smolik)
Veliki komentar apostolske »spodbude«
Pavla VI. o evangelizaciji (V. F)
- Ocene (Recensiones) 218** **In libertatem vocati estis, (Studia moralia**
XV.) (Stefan Steiner)
P. Carmelo Surian OFM, Elementi per una
teologia del desiderio e la Spiritualità di San
Francesco d'Assisi (A. Strlè)
- Poročila (Notitiae) 223** **Akademsko leto 1977/78 na teološki fakul-**
teti (Rafko Valenčič)
Teološki tečaj 1977 (Rafko Valenčič)

