

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

F. Rozman EVHARISTIJA V IZVIRNEM OKOLJU
D. Ocvirk SVETO IN RELIGIJE
J. Krašovec BOŽJE POVRAČILO PRI EZEKIELU
A. S. Snoj ZADNJI KATEHETSKE UČBENIKI
V. Papež KANON 1055 § 2 IN DUNS SCOT

POROČILA
OCENE IN PRIKAZI

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691.

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LJUBLJANA 1986

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691.

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

France Rozman

Evharistija v izvornem okolju

Izkustveno poznamo samo sedanost. Preteklost poznamo le toliko, kolikor lahko odgovorimo na vprašanje, kje, kdaj in kako se je kaj zgodilo; o prihodnosti pa samo sklepamo. Čim bolj pomemben je dogodek, tem bolj natančno ga želimo poznati. Evharistija pa je tak dogodek, saj to, kar se je zgodilo pri zadnji večerji, sega prav v naš čas in bo segalo tudi v prihodnost vse, »dokler Gospod ne pride« (1 Kor 11, 26). Evharistija je »vir in višek vsega krščanskega življenja«¹, zato je naravno, da želimo natančno poznati, tako njen postanek kakor njen pomen. Pričujoča razprava bo pozorna predvsem na prvo. Njen namen je kar najbolj natančno odgovoriti na vprašanje kje, kdaj in kako je Jezus postavil najsvetejši zakrament. Odgovor na ta vprašanja bo poglobil tudi pojmovanje evharistije.

Mt 26, 26–30

²⁶Medtem ko so jedli, je Jezus vzel kruh, zmoli nad njim blagoslov, ga razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo.«²⁷Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in rekel: »Pijte iz njega vsi!²⁸To je namreč moja kri, kri zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov.²⁹A povem vam: poslej ne bom več pil od tega sadu vinske trte do tistega dne, ko bom pil z vami novega v kraljestvu svojega Očeta.«³⁰Ko so odpeli zahvalno pesem, so odšli proti Oljski gori.

Mr 14, 22–26

²²Medtem ko so jedli, je vzel kruh, zmoli nad njim blagoslov, ga razlomil, jim ga dal in rekel: »Vzemite, to je moje telo.«²³Nato je vzel kelih, se zahvalil, jim ga dal in vsi so iz njega pili.²⁴Rekel jim je: »To je moja kri, kri zaveze, ki se preliva za mnoge.²⁵Resnično vam povem: ne bom več pil od sadu vinske trte do tistega dne, ko bom novega pil v božjem kraljestvu.«

²⁶ Ko so odpeli zahvalno pesem, so odšli proti Oljski gori.

Lk 22, 11–20

¹⁴Ko je prišla ura, je z apostoli sedel k mizi.¹⁵Rekel jim je: »Srčno sem želel jesti z vami to velikonočno večerjo, preden bom trpel,¹⁶kajti povem vam, da je ne bom več jedel, dokler je v polnosti ne bom užival v božjem kraljestvu.«¹⁷In vzel je kelih, se zahvalil in rekel: »Vzemite to in si razdelite,¹⁸kajti povem vam, odslej ne bom več pil od sadu vinske trte, dokler ne pride božje kraljestvo.«¹⁹In vzel je kruh, se zahvalil, ga razlomil, jim ga dal in rekel: »To je moje telo, ki se daje za vas. To delajte v moj spomin.«²⁰Prav tako je po večerji vzel tudi kelih in rekel: »Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se preliva za vas.«

1 Kor 11, 23–26

²³Jaz sem namreč prejel od Gospoda, kar sem vam tudi izročil: Gospod Jezus je tisto noč, ko je bil izdan, vzel kruh²⁴in se zahvalil, ga razlomil in rekel: »To je moje telo, ki se daje za vas. To delajte v moj spomin.«²⁵Prav tako je vzel tudi kelih po večerji in rekel: »Ta kelih je nova zaveza, sklenjena z mojo krvjo. Kolikorkrat boste pili, delajte to v moj spomin.²⁶Zakaj kolikorkrat jeste ta kruh in pijete kelih, ozrnjate Gospodovo smrt, dokler ne pride.«

¹ Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 11.

Pri preučevanju preteklosti smo vezani na vire. Ti so ustni in pisni. O postavitvi evharistije imamo kar štiri poročila. O njej poročajo vsi sinoptiki (Mt 26, 26–30; Mr 14, 22–26; Lk 22, 14–20) in apostol Pavel v 1 Kor 11, 23–26. Poročila se v bistvu ujemajo, v podrobnosti pa se toliko razhajajo, da najbrž nikoli ne bomo vedeli, kaj je pravzaprav govoril Jezus, ko je postavil evharistijo. Razlike v poročilih najhitreje opazimo, če jih beremo sinoptično, zato se najprej seznanimo z besedilom. Poznati pa jih moramo tudi zato, ker je prav poznavanje razlik in njih tolmačenje najbolj zanesljiva pot do kar najbolj celovitega poznanja postavitve evharistije.

Že vsebinska razsežnost poročil spričuje, da se zožujejo na dve izročili: na Matejevo-Markovo in Lukovo-Pavlovo.

Matej skoraj dobesedno sledi Marku. Od njega se razlikuje le v tem, da je na začetku dostavil ime Jezus in velelnik »jajte« v 26. vrstici. Markovo pripovedno obliko »vsi so iz njega pili« je spremenil v velelno: »Pijte iz njega vsi« in pri posvečenju keliha dostavil, da se preliva »v odpuščanje grehov« (v. 28); s tem je naglasil pravno naravo Jezusove daritve. Na koncu pa pravi, da bo Jezus z apostoli vred (»z vami«, v. 29) pil novo vino v kraljestvu svojega Očeta. Markovo pripovedno obliko, ki bolj spominja na poročilo o postavitvi evharistije, je Matej spremenil v Jezusovo razglasitev evharistije in tako dal poročilu liturgično naravo.²

Ker prevladuje med proučevalci evangelijev prepričanje, da je Markov evangelij starejši³ od Matejevega, je jasno, da je Matej odvisen od Marka, čeprav je Matej, ne pa Marko oblikoval prepričanje prvih kristjanov in je bil ne samo v prvi Cerkvi, temveč vse do liturgične reforme II. vat. koncila veliko bolj v rabi kakor Marko; zato imenujemo prvo poročilo o postavitvi evharistije Markovo/Matejevo poročilo.

Lukovo poročilo je najdaljše. Zasnovano je v obliki diptiha⁴, tako da v prvem delu (v. 14–19a) opisuje judovsko velikonočno večerjo, v drugem (v. 19b–20) pa krščansko evharistijo. V njegovem poročilu si stojijo nasproti: velikonočno jagnje (v. 15) in Jezusovo telo (v. 19), obredna čaša (v. 17) in evharistični kelih (v. 20), zato »kelih« v. 17 ni evharistični kelih, temveč ena od štirih obrednih čas, ki so pri judovski velikonočni večerji krožile po mizi. Luka je izmed vseh najbolj vidno vpletel postavitev evharistije v obhajanje judovske velikonočne večerje.⁵

² Prim. Lohmeyer-Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967. Na strani 356 pravi: *Des Markus Bericht ist mehr Historie, des Matthäus mehr Liturgie.*

³ Med proučevalci evangelijev vlada splošno prepričanje, da so manj uglajene, kratke in jedrnate evangeljske oblike prvotnejše; razvite in bolj razumljive pa drugotnejše. Markove pa so res take v odnosu do Matejevih, ki so »okleščene« podrobnosti, razumljive in tekoče, zato je Marko starejši od Mateja. Sodobni proučevalci evangelijev stavijo Marka na začetek. Prim. klasične uvode v Novo zavezo, npr. Alfred Wikenhauser-Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973; Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1973; Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet, Krščanska sadašnjost*, Zagreb 1974 in *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze*, MD Celje 1982.

⁴ Alois Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, Geistliche Schriftlesung, Patmos Verlag Düsseldorf 21980, 221.

⁵ Vendar je drugi del (v. 19b–20) tekstno-kritično nekoliko sporen: manjka v nekaterih rokopisih, npr. v kodeksu Bezae (D) in nekaterih starolatinskih prevodih; razhaja pa se tudi z Markovim/Matejevim poročilom, posebno glede Jezusovega naročila: »To delajte v moj spomin«, ki ga to poročilo nima. Tisti, ki zanikajo pristnost v. 19b–20, imajo kelih v v. 17 za evharistični kelih; potemtakem bi Jezus prej spremenil vino v svojo kri kot kruh v svoje telo, to pa je v nasprotju s celotnim izročilom, zato ima večina tudi te vrstice za pristne, čeprav različno razlagajo njih nastanek. Prim. Jožef Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1977, 583/584; A. Stöger, *Eucharistie*, v: Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1959, 183. Pristnost je potrjena tudi s tem, da vse novejšje znanstveno-kritične izdaje Nove zaveze uvrščajo odlomek med besedilo, ne pa med kritični aparat pod črto.

Pavlovo poročilo se v bistvu ujema z Markovim/Matejevim, s tem je po svoje potrjena verodostojnost sinoptičnega izročila, čeprav je precej drugače oblikovano. Pavel najprej trdi, da je to izročilo »prejel od Gospoda« (v. 23a). To lahko razumemo bodisi tako, da mu je dogajanje pri zadnji večerji v celoti razodel poveličani Kristus, ko se mu je prikazal pred Damaskom; Pavel bi s tem nadomestil vse, česar prej ni vedel, ker ni bil v Jezusovi šoli⁶, bodisi da je to izročilo prejel od ljudi, ki so ga tako verno izročili dalje, da zaradi tega sega neposredno do Gospoda samega.

Pavel je bil vzgojen v rabinski šoli in je dobro vedel, kaj pomeni izročilo in kako mora biti učitelj postave sam posebej izročilo in ga neokrnjeno izročati dalje, zato je bolj verjetno drugo mnenje. Pavel je zanj lahko zvedel, ko je bil na apostolskem koncilu v Jeruzalemu (prim. Apd 15; Gal 2, 1–5), kjer so mu »Jakob, Kefa in Janez, ki veljajo za stebre, podali desnico v znamenje vzajemnosti« (Gal 2, 9) ali pa že prej v Antiohiji, kjer je to izročilo najbrž tudi nastalo, vsekakor že pred l. 40.

Katero od izročil Marko/Matej oziroma Luka/Pavel je bližje temu, kar se je zgodilo v dvorani zadnje večerje? O tem so mnenja med strokovnjaki deljena, vendar ni odločilno to, kdo stoji za tem ali onim mnenjem, temveč s kakšnimi razlogi ga utemeljuje.

Pavlovo poročilo je v kronološkem pogledu gotovo starejše od sinoptičnega. Ima ga v 1 Kor in je nastalo spomladi l. 54 ali l. 55 v Efezu⁷, vsekakor deset let prej, če ne celo več, kot je nastal najstarejši sinoptični Markov evangelij⁸. Nadaljnji razlog za večjo starost Pavlovega izročila je v tem, da Pavel postavlja evharistijo v veliko bolj določen časovno zgodovinski okvir kakor Markovo/Matejevo izročilo. Pavel navaja dve okoliščini, ki časovno povsem določata postavitev evharistije. Jezus je postavil evharistijo ponoči (»tisto noč«), vendar to ni bila katerakoli noč, temveč »noč, ko je bil izdan« (v. 23). V Markovem/Matejevem izročilu sklepamo samo iz opazke: »Ko so odpeli zahvalno pesem,« da je Jezus postavil evharistijo v okviru judovske velikonočne večerje⁹, kajti ta se je dejansko končala s petjem psalmov skupine Hallel¹⁰. Če beremo v njenem poročilu, da je Jezus »vzel kruh, zmolil nad njim blagoslov, ga razlomil in dal učencem«, to še ne pomeni, da je Jezus postavil evharistijo v okviru judovske velikonočne večerje, kajti »vzeti kruh, zmoliti nad njim blagoslov, ga zlomiti in dati navzočim« je bilo sestavni del vsakega judovskega obeda, zato nekaj splošnega, čeprav je tudi res, da se je prav to Jezusovo dejanje navzočim tako vtisnilo v spomin, da so po njem imenovali evharistijo kar lomljenje kruha. Tako se imenuje že v najstarejši posvetopisemski književnosti, ne pa še v Lk

⁶ Prim. Stanko Cajnkar, *Misli o svetopisemskih knjigah*, Maribor 1962, 160.

⁷ Prim. Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1973, 242.

⁸ Natančen čas nastanka Markovega evangelija je težko določiti. Večina proučevalcev evangelijev meni, da je nastal med leti 64 in 70. K temu se nagiba tudi W. G. Kümmel v svojem Uvodu v Novo zavezo (prim. str. 70), vendar je treba pri tem razlikovati med časom, ko je nastal evangelij, in časom, ko je nastalo izročilo, ki ga vsebuje evangelij. Izročilo je lahko precej starejše kot napisan evangelij, kajti evangeliji niso bili napisani naenkrat, ampak so prej zapis že nekaj desetletij starega evangelijskega izročila, zato je Markovo/Matejevo izročilo lahko starejše od Lukovega/Pavlovega, čeprav je Markov evangelij nastal pozneje kakor 1 Kor.

⁹ Prim. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (Mr 8, 27 – 16, 20), *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2*, Benziger-Neukirchner Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 240.

¹⁰ To je skupina psalmov 113 (112) – 118 (117), ki se začenjajo z vzklikom »hallû yah« (aleluja) – Hvalite Gospoda. Prva dva (Ps 113 – 114) so zapeli po nagovoru hišnega gospodarja, zadnje štiri (Ps 115 – 118) pa na koncu obeda.

24, 30 niti v Apd 2, 42¹¹ ali v praksiškem spisu Nauk dvanajstih apostolov (Didahe), ki je nastal med leti 80 in 120¹². V njem res beremo: »Na Gospodov dan se zbirajte za lomljenje kruha in za zahvalo« (XIV, 1), vendar »lomljenje kruha« ni isto kot »zahvala«. »Lomljenje kruha je krščanska ljubezenska pojedina (agape), kateri je sledila »zahvala«, (evharistija), ker pa se je v prvi Cerkvi to dogajalo vedno skupaj, se je izraz »lomljenje kruha« začel uporabljati tudi za evharistijo.

Po drugi strani pa razodeva Markovo/Matejevo izročilo lastnosti, ki kažejo na njegovo izjemno starost. Izročilo je izrazito semitsko zasnovano in razodeva večjo palestinsko naravo kot Lukovo/Pavlovo izročilo, zato utegne biti bolj dobesedni zapis tega, kar je rekel Jezus pri zadnji večerji. Posvetilne besede nad kruhom in kelihom so oblikovane vzporedno, kar kaže na liturgično stilizacijo izročila. Popolna odsotnost krajevne in časovne oznake spričuje, da ni zgodovinski zapis dogodka, temveč zapis njegove življenjske zasidranosti.¹³ Evharistija v Markovem/Matejevem izročilu je krščanski vsakdan. Vse to spričuje, kako hitro so kristjani sprejeli evharistijo za svojo. Po njej so se razlikovali od Judov in se prav v njej povezovali med seboj. Morda so se apostoli prav zato zbrali »čez osem dni na istem kraju« (prim. Jn 20, 26), da so obhajali evharistijo? Če pa je evharistija tako hitro postala izraz krščanstva, potem ni čudno, če se je tako zgodaj izoblikovalo evharistično izročilo. Čeprav se v podrobnostih deli na izročila, so razlike v izročilih večji dokaz njene resničnosti, kot bi bile na las usklajene Jezusove besede, ker so razlike v njih nepopačen odsev njene življenjskosti. Stenografska natančnost in natančnost magnetofonskih trakov nista edina natančnost. Sv. Avguštin pravi, da je veliko bolj pomembna stvar kakor dobesedno navajanje stvari¹⁴.

Sprva se zdi čudno, da o postavitvi evharistije nič ne poroča Janez. Čudno zato, ker omenja vse okoliščine, v katerih je Jezus postavil evharistijo: večerjo (13, 2), umivanje nog (13, 3–20), Jezusovo napoved Judovega izdajstva (13, 21–30; prim. Mt 26, 14–16 in vzp.), postavitve same pa ne omenja. Kolikor še lahko trdimo, da je apostol Janez, Zebedejev sin in brat Jakoba starejšega, napisal IV. evangelij¹⁵, bi bilo njegovo pričevanje še posebno dragoceno. O postavitvi evharistije bi torej poročal človek, ki je bil od tistih, ki poročajo o evharistiji, poleg Mateja edini navzoč, kajti

¹¹ O pomenu izraza »lomljenje kruha« na tem mestu med razlagalci ni edinosti: nekateri odločno zavračajo, da bi izraz pomenil evharistijo, ker Luka tudi v dogodku v Emausu ni videl evharistije in bi zato težko isti izraz uporabljal v dveh različnih pomenih, drugi pa menijo, da ne glede na to, da v Lk 24, 30 ni mišljena evharistija, v Apd 2, 42; 20, 7, kakor tudi v 1 Kor 11, 17–22 izraz »lomljenje kruha« le pomeni evharistijo. Prim. Traduction oecuménique de la Bible, Nouveau Testament (TOB), Les Éditions du Cerf, Paris 1981, op. n.

¹² Didahe, Nauk dvanajstih apostolov, Ljubljana 1973. V Uvodu (7) je rečeno, da je spis nastal pred nastankom Janezovega evangelija, vsekakor pa pred nastankom pisma sv. Klemena Rimskega Korinčanom, za katerega je dognano, da je bilo napisano l. 96 ali 97.

¹³ Giuseppe Tosatto, *Instituzione dell'Eucaristia*, v: *Il Messaggio della salvezza* 4, Torino 1986, 528. Avtor opira trditev na strokovne študije, ki so jih napisali: P. Benoit, J. Jeremias, A. J. Higgins, V. Taylor in drugi (prim. 528, opombe 79, 80, 82).

¹⁴ P. L. 34, 1139

¹⁵ Kakor bi bilo navno, če bi mislili, da je IV. evangelij v obliki, kakršnega poznamo danes, napisal apostol Janez, tako bi bilo nevzdržno, če bi do kraja zanikali njegov delež. Najbolj sprejemljivo razlago avtorstva IV. evangelija je v zadnjem času podal ameriški bibličist R. E. Brown; ta razlikuje v nastajanju evangelija pet stopenj. Na začetku je ustno oznanjevanje Janeza, Zebedejevega sina, nato so njegovi učenci izdelali spomine na svojega učitelja, ki jih je pozneje evangelist, najiminitnejši učenec janezovskega kroga, zapisal in povezal v celoto, nato je nekdo dodal še polemične govore in končno evangeliju dal sedanjo obliko zadnji redaktor (prim. Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, MD, Celje 1982, 658–659). Joachim Gnilka pa pravi v uvodu v najnovejšem komentarju Janezovega evangelija, da je za avtorstvo IV. evangelija pomembnejše, da vsebuje apostolsko oznanilo oziroma nauk, ki so ga prve Cerkve sprejele za svoje prepričanje, kakor pa da bi ga napisal eden izmed dvanajstih (Joachim Gnilka, *Die neue Echter Bibel, Johannesevangelium*, Würzburg 1983, 7–8).

Marko in Luka nista bila apostola, pa tudi Pavel ne, namreč v smislu dvanajsteri. Tako bi imeli poročilo iz prve roke, kajti Jezus je obhajal zadnjo večerjo samo z dvanajsterimi (prim. Mr 14, 17; Mt 26, 20).

Najbolj preprost odgovor, zakaj Janez nič ne poroča o postavitvi evharistije, je pač ta, da je tudi v tem pogledu ostal zvest svojemü zapisovanju evangeljskega gradiva. Zbiral in zapisoval je samo to, kar so izpustili sinoptiki. Ker z evangelijem dopolnjuje sinoptike, ne poroča o evharistiji, ker jo ljudje poznajo iz sinoptikov.

Vendar je takšno mišljenje v nasprotju z današnjim vrednotenjem Janezovega evangelija. Sodobno proučevanje evāngelija je prišlo do spoznanja, da Janez ni napisal evangelija zato, da bi z njim dopolnil sinoptike. Njegov evangelij je nastal neodvisno od njih. Je drugače zasnovan, kot so sinoptiki, in tudi drugače pojmuje Jezusa in njegov nauk. Ta drugačnost pa ni nasprotje, temveč celovitost¹⁶.

Janez najbrž zato ne omenja evharistije, ker je bila v času, ko je nastajal njegov evangelij, že vsakdanja navada kristjanov (prim. Apd 2, 46; 5, 42; 6, 1). O stvari pa, ki je tako zakoreninjena, da postane nekaj vsakdanjega, več ne govorimo. Evharistija pa je spet nekaj tako velikega, da Jezus pri zadnji večerji gotovo ni presenetil apostolov, ko jo je postavil. Nanjo jih je v javnem delovanju pripravljaval¹⁷.

Prav tukaj pa se Janez kaže izvirnega, saj samo on omenja Jezusovo napoved evharistije. Samo on podaja govor v Kafarnaumu (6, 26b–58), v katerem je Jezus napovedal evharistijo. Jezus je res to povedal sredi svojega javnega delovanja, Janez pa je Jezusove besede zapisal zanesljivo šele po veliki noči, vsekakor potem, ko je tako kakor vsi drugi precej globlje in tudi bolj pravilno razumel Jezusa. Tako je tudi Jezusovo napoved evharistije pojmoval v luči, da jo bo postavil. Ker je bil priča postavitve evharistije, neumakljivo posreduje Jezusovo napoved evharistije. Jezus povsem razločno pravi, da bo dal svoje meso jesti in svojo kri piti. Neumakljivo govori tudi potem, ko so zaradi njegovih besed mnogi odstopili. Tudi zdaj ne omili svojih trditev, češ, potrpite, saj nisem mislil tako neposredno: kruh bo le pomenil moje telo in vino bo samo simboliziralo mojo kri, sam pa bom ostal tak, kakršen sem; ne, vsem protestom navkljub ponovno zagotavlja: »Moje meso je resnična jed in moja kri je resnična pijača« (6, 55).

Janezovo omenjanje evharistije je pravzaprav napoved evharistije, vendar napoved, ki je napisana v luči, da jo bo postavil.

Kje je Jezus postavil evharistijo?

Na vprašanje, kje je Jezus postavil evharistijo, poročila o postavitvi evharistije ne dajejo odgovora. Marko/Matej samo pravita, da je Jezus postavil evharistijo, »medtem ko so jedli«, torej med obedom, obed pa je vedno na določenem kraju. Če meni poznejše izročilo, da je Jezus postavil evharistijo na Sionu, kraju, kjer je tako imenovani »Cenaculum«, še vedno ne vemo zagotovo, če se je res to tam zgodilo, kajti poznejša izročila so večkrat nezanesljiva in si celo medseboj nasprotujejo.

¹⁶ Najbolj poglobljene raziskave o samostojnosti Janezovega evangelija in njegovi neodvisnosti od sinoptikov, je napravil angleški biblicist C. H. Dodd, ki je temeljito raziskal predvsem izročilo, ki je vsebovano v tem evangeliju. Svoja spoznanja je objavil v knjigi *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, tu pravi v sklepi besedi: »The argument has led to the conclusion that behind the Forth Gospel lies an ancient tradition independent of the other Gospels« (423). Temeljito proučevanje virov v Janezovem evangeliju, ki so drugačni od virov, iz katerih so črpali sinoptiki, je tudi opravil nemški protestantski ekseget Rudolf Bultmann v komentarju *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964.

¹⁷ Prim. Giuseppe Tosatto, n. d., str. 526, op. 75.

Tako se za Emavs potegujeta dva kraja: el-Qubeibeh, 11 km od Jeruzalema, in Nicopolis-Amwas, na cesti Jeruzalem-Jafa, približno 30 km od Jeruzalema, in vendar je možen samo en kraj.¹⁸ Za natančno določanje kraja moramo najprej upoštevati svetopisemska poročila, šele nato pa poznejša izročila. Ker pa se postavitvev evharistije veže na čisto določen obed, na judovsko velikonočno večerjo, o pripravi nanjo pa imamo v evangelijih ohranjena poročila, le nekaj vemo o kraju, kjer je postavil evharistijo. O pripravi na velikonočno večerjo poročajo samo sinoptiki, in sicer:

Mt 26, 17–20

¹⁷Prvi dan opresnikov, so prišli k Jezusu učenci in ga vprašali:

»Kje hočeš, da ti pripravimo velikonočno večerjo?«¹⁸Odgovoril jim je:

»Pojdite v mesto k temu in temu

in mu recite:

‘Učitelj pravi: moj čas je blizu, pri tebi želim obhajati velikonočno večerjo s svojimi učenci.’«

¹⁹In učenci so storili, kakor jim je Jezus naročil ter pripravili večerjo.

²⁰Ko se je zvečerilo, je sedel z dvanajsterimi za mizo.

Mr 14, 12–17

¹²Prvi dan opresnikov, ko so klali velikonočno jagnje, so mu rekli njegovi učenci: »Kam hočeš, da gremo in ti pripravimo velikonočno večerjo?«¹³Tedaj pošlje dva izmed učencev in jima reče: »Pojdita v mesto in prišel vama bo nasproti možki, ki bo nosil vrč vode. Pojdita za njim¹⁴in tam, kjer bo vstopil, recita hišnemu gospodarju: ‘Učitelj sprašuje: kje je moj prostor, kjer bi jedel velikonočno jagnje s svojimi učenci?’¹⁵In pokazal vama bo v nadstropju veliko jedilnico, opremljeno in pripravljeno; tam poskrbita za nas.«

¹⁶Učenca sta odšla. Prišla sta v mesto in našla, kakor jima je bil povedal, in sta pripravila velikonočno večerjo.¹⁷Ko se je zvečerilo, je prišel z dvanajsterimi.

Lk 22, 7–13

⁷Prišel je dan opresnikov, ko je bilo treba klati velikonočno jagnje.

⁸Jezus je poslal Petra in Janeza in jima rekel: »Pojdita in nam pripravita velikonočno večerjo, da bomo skupaj jedli.«

⁹Onadva sta ga vprašala: »Kje hočeš, da jo pripraviva?«

¹⁰Odvrnil jima je: »Poslušajta! Ko prideta v mesto, vama bo prišel nasproti možki z vrčem vode. Pojdita za njim v hišo, v katero bo šel,¹¹in recita hišnemu gospodarju: ‘Učitelj vprašuje: kje je prostor, kjer bi obhajal velikonočno večerjo s svojimi učenci?’¹²Pokazal vama bo v nadstropju veliko opremljeno obednico in tam pripravita.

¹³Odšla sta in našla, kakor jima je bil rekel, da sta pripravila velikonočno večerjo.

Glede kraja se Jezus izraža skrajno nedoločeno. Pri Mateju samo pravi: »Pojdite v mesto k temu in temu« (v. 18). Tudi pri Marku/Luku ne govori nič bolj določeno, čeprav pravi: »Pojdita v mesto in prišel vama bo nasproti možki, ki bo nosil vrč vode« (Mr 14, 13; Lk 22, 8). Jezus namenoma govori tako nejasno. Njegovo govorjenje razumemo samo iz okoliščin, v katerih je govoril. Navzoč je bil namreč tudi Juda Iškarijot, kí ga je tisto noč izdal. Jezus se namerno izraža tako nejasno, da ga ne bi izročil Judom, preden bi obhajal velikonočno večerjo, in mu tako prekrizal načrte, da bi postavil evharistijo. Judu pa je bilo, nasprotno, znano, da bo šel Jezus po večerji na Oljsko goro in je tudi »vedel za kraj« (prim. Jn 18, 2), kjer se bo Jezus z učenci zadrževal.

Čeprav se Jezus zelo previdno izraža, vendar jasno pove, da bo obhajal zadnjo večerjo v mestu, in to mesto je Jeruzalem, kajti od Jozijeve verske reforme dalje, nekako od druge polovice 7. stol. pred Kr. naprej, so morali Judje obhajati veliko noč samo v Jeruzalemu (prim. 2 Kr 23, 21–23). Ko pa je pozneje zaradi tega predpisano število romarjev v Jeruzalemu preveč narastlo, so rabini dovoljevali, da so smeje

¹⁸ Takih primerov je več. Tako se kar trije kraji potegujejo, da je v njih pokopan Janez Krstnik: Maheront, trdnjava, kjer je bil zaprt; Samarija in Damask, kjer je v sloviti mošiji Omnijadov grob Janeza Krstnika. Prim. Paulin Lemaire, *Petit guide de Terre Sainte, Jeruzalem 1964*, 42–43.

družine obhajati velikonočno večerjo tudi zunaj jeruzalemskega obzidja, vendar samo tako daleč, da so še videli tempelj¹⁹. Jezus je torej spoštoval judovski verski predpis in obhajal velikonočno večerjo znotraj jeruzalemskega obzidja.

Iz evangeljskih poročil pa vseeno ni mogoče razbrati, v katerem delu mesta ali še bolj natančno, v kateri hiši v mestu, je obhajal zadnjo večerjo. Čeprav poročila o tem nič ne povedo, spet niso tako ohlapna, kakor da bi bilo vse izmišljeno in se dogajanje ne bi ujemalo s stvarnostjo. Jezus pravi učencema: »Pokazal vama bo v *nadstropju* veliko jedilnico, opremljeno in pripravljeno; tam poskrbita za nas« (Mr 14, 15; Lk 22, 12). Čeprav ne razodene imena lastnika hiše, se vendar tako izraža, da vemo, da gre za pravo jeruzalemsko (palestinsko) hišo. Ta je bila visoko pritlična, tako da je bil bivalni prostor v nadstropju, do katerega se je prišlo po vnanjih stopnicah. V tem se evangeljska poročila ujemajo z arheološkimi odkritji.

Več kot to, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo v Jeruzalemu, in to v značilni jeruzalemski (palestinski) hiši, iz evangeljskih poročil ne moremo razbrati, čeprav bi radi natančno vedeli, v katerem delu Jeruzalema in v kateri hiši je postavil evharistijo. Glede tega smo povsem odvisni od poznejših izročil.

Če meni poznejše, zunajsvetopisemsko izročilo, da je Jezus postavil evharistijo na Sionu, potem je treba razumeti Sion prej v teološkem kot krajevnem pomenu. V predizraelski zgodovini se je imenoval Sion jugovzhodni del Jeruzalema, pravzaprav hrib, na katerem je bilo pozidano mesto Jebusejcev. David je to mesto zavzel in se je poslej imenovalo Davidovo mesto (2 Sam 5, 7; 1 Krn 11, 5). Zaradi božje navzočnosti v templju se je začel imenovati Sion tempeljski hrib (Ps 9, 12). Beseda je dobila teološki pomen. Sion je bil kraj božje navzočnosti, božje mesto (Jer 31, 6), sveta gora, vzvišeni hrib (Ps 48, 3). Še pozneje se je tako imenovalo vse mesto Jeruzalem in njegovo prebivalstvo (Ps 48, 13; Am 6, 1),²⁰ tako da postane Sion sinonim za Jeruzalem. Ker je Bog v evharistiji dejansko navzoč, je evharistijo prav lahko izražala tudi beseda Sion, ki pomeni božjo navzočnost, navzočnost, s katero Bog rešuje svoje in jim daje svoj blagoslov (Ps 128, 5; 134, 3), s tem pa še ni rečeno, da je Jezus postavil evharistijo v tistem delu Jeruzalema, ki se je v predizraelski zgodovini imenoval Sion. Sion je v svetopisemskem izročilu prej teološko kot krajevno ime.

Podobno ohlapno je tudi staro krščansko izročilo, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo v hiši Marije, matere Marka, ki se imenuje Janez. Vanjo se je zatekel Peter, ko je bil čudežno rešen iz ječe (Apd 12, 12). Vendar je težko reči, da bi Jezus obhajal zadnjo večerjo v hiši Markove matere, ker učencem razločno pravi: »Prišel vama bo nasproti moški, ki bo nosil vrč vode. Pojdita za njim in tam, kjer bo vstopil, recita hišnemu gospodarju« (Mr 14, 13–14a), Apostolska dela pa omenjajo samo Markovo mater. Ali je morda Jezus obhajal zadnjo večerjo v hiši, v kateri so se od začetka zbirali jeruzalemski kristjani (prim. Apd 1, 13) in to prav zato, ker je Jezus v njej postavil evharistijo? Ali je to ista hiša, v kateri so apostoli prejeli na binkošti Svetega Duha, ker pravi Luka: »Bili so na istem kraju« (Apd 2, 1)? Težko je kaj zanesljivega reči. Po binkoštih je bilo namreč v Jeruzalemu precej hiš, kjer so se zbirali kristjani k lomljenju kruha, saj pravijo Apostolska dela: »Zbirali so se po domovih (množinska oblika) in uživali hrano z veseljem in preprostim srcem« (2, 46).

¹⁹ Prim. Fritz Rienecker, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1961, 340.

²⁰ Sion v: *Biblijski leksikon*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1972, 291.

Vendar ima anonimnost evangelijskih poročil glede kraja postavitve evharistije globlji pomen.

V evangelijskih izročilih opazimo tole zakonitost: čim starejša so, tem bolj so glede krajev in oseb nedoločena. Iz zelo starega Markovega/Matejevega poročila ne vemo, kdo je bila tista žena, ki je mazilila Jezusa v Betaniji. Evangelista ne povesta njenega imena (prim. Mr 14, 3; Mt 26, 7), pač pa pravi najmlajši, Janezov evangelij, da je bila to Marija, Lazarjeva sestra (prim. Jn 12, 1–8). Iz sinoptičnih evangelijev ne vemo, kako je bilo ime hlapcu velikega duhovnika, kateremu je Peter odsekal uho v Getsemani (prim. Mr 14, 47 in vzp.), menda se je takoj po veliki noči spreobrn timer postal zavzet kristjan, Janez pa pravi, da mu je bilo ime Malh (18, 10). Iz tega vidimo, da so izročila nastala, ko so Jezusovi sovražniki, na primer Kajfa, Jonatan, poveljnik tempeljske straže, še živeli, glede imen nedoločena, da ne bi izdala prizadetih ljudi in jim tako povzročala težave; mlajša izročila pa so, ker so nastala, ko je ta nevarnost minila, glede imen veliko bolj določena.²¹ To pričuje, da so evangelijska poročila o postavitvi evharistije res stara, da v svojih izročilih sežejo prav v dvorano zadnje večerje.

Če pa meni poznejše izročilo, da je Jezus postavil evharistijo tam, kjer je danes Cenaculum, mora imeti za to kakšne razloge. Zgodovina tega kraja je tako burna²², da že to spričuje, da se je tam moralo nekaj zgoditi. Čemu bi se za kraj prerekali, če se nanj ne bi vezal noben dogodek?

V katerikoli hiši je že Jezus obhajal zadnjo večerjo, sta morala učenca vse pripraviti. Ker pravi Jezus, da je obednica opremljena (prim. Mr 14, 15), sta morala pripraviti predvsem jedi. Obednica je morala biti opremljena z mizo, okrog katere so bile v polkrogu razmeščene blazine, na katerih so bili učenci zleknjeni tako, da so se opirali na komolec leve roke, z desnico pa zajemali jedi. Obednica je morala biti vsaj tako velika, da je sprejela 10 do 20 ljudi. Mišne²³ zahteva prostor 10 x 10 komolcev, približno 23 m². Toliko se jih je zbralo ob enem jagnjetu, ker je bilo treba jagnje do polnoči použiti²⁴.

²¹ Prim. Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag Innsbruck-Wien-München 1963, 834.

²² Na tem kraju so se takoj po Jezusovem vnebohodu začeli zbirati kristjani in obhajali spomin na postavitve evharistije. Od l. 117 je bila tam majhna cerkev, ki se je imenovala Cerkev v nadstropju. V judovsko-rimski vojni, l. 70 ali l. 135, je bila najbrž porušena, med leti 386 in 393 pa obnovljena. Proti koncu 4. stol. so ob njenem severnem boku zgradili mogočno baziliko s petimi ladjami. Stari viri jo imenujejo Cerkev apostolov, Sveti Sion in Mati vseh cerkva. Ob vdoru Perzijcev (614) je bila porušena. Križarji so l. 1099 zgradili novo cerkev imenovano Sveta Marija na gori Sion; v njenem jugovzhodnem kotu pa je bil Cenaculum. Sestavljen je bil iz dveh kapel, vsaka pa je bila s stebri razdeljena v dve ladji. Po odhodu križarjev je bila cerkev porušena (1187), Cenaculum sicer ni bil porušen, vendar hudo poškodovan. Med premirjem, ki sta ga sklenila Friderik II. in egiptovski sultan, je bil obnovljen (1239–1244). Sto let pozneje so ga spet obnovili frančiškani, l. 1342 pa so frančiškani obnovili zgornjo dvorano. Pod pretvezo, da je tam Davidov grob, so muslimani vedno bolj pritiskali na frančiškane, dokler jih niso l. 1551 pregnali s Siona, Cenaculum pa že l. 1542 spremenili v muzej, kar je še danes. Ker je muzej, imajo vanj sicer vsi dostop, vendar so v njem vsem prepovedani verski obredi. Današnja Zgornja dvorana ali Cenaculum je lep gotski prostor. S stebri je razdeljen v dva dela. V dolžino merita malo manj kot 15 m, v širino pa 9 m. Do njega se je mogoče povzpeli po stopnicah, tako da je res v nadstropju. Po vsem tem pravi p. Paulin Lemaire OFM v svojem Malem vodiču po Sveti deželi, da je Cenaculum eden najbolj zanesljivih svetih krajev v Palestini« (122).

²³ Mišne (hebr. poučevanje, nauk) je poglobljeno proučevanje posameznih zapovedi v Mojzesovi postavi in se nenehno sklicuje na izročilo. Vsako pojasnjevanje zapovedi se je začelo v imenu kakšnega uglednega rabina, npr. Rabi Jehuda je rekel . . . , tako da je ustno izročilo, ki je nastajalo ob Mojzesovi postavi, skoraj zatemnilo Postavo. Pozneje so to ustno proučevanje postave tudi zapisali in ti spisi sestavljajo skupaj z drugimi načini tolmačenja starozaveznega razodetja, kot so haggada, hallaka, pešer del judovske nesvetopisemske književnosti.

²⁴ Po Billerbecku IV, 42, navaja Joachim Gnilka, n. d., 233, op. 13.

Kdaj je Jezus postavil evharistijo?

Ko sprašujemo po času, kdaj je Jezus postavil evharistijo, ima vprašanje najprej splošen pomen: kdaj v svojem življenju je postavil evharistijo in ker se evharistija veže na določen obed, se nadalje sprašujemo, kdaj med tem obedom je postavil evharistijo?

Vsa evangeljska poročila in Pavlovo povezujejo postavitev evharistije z Jezusovim trpljenjem, vendar ne s katerimkoli trpljenjem v njegovem življenju, temveč s trpljenjem, ki se je končalo s smrtjo in vstajenjem. Evangelisti in Pavel (»tisto noč, ko je bil izdan«) povezujejo evharistijo z Jezusovim odrešenjskim trpljenjem (pasijonom). Ker je evharistija tudi gostija, bi jo Jezus lahko postavil potem, ko je pomnožil kruh v puščavi ali ko jo je v govoru v shodnici v Kafarnaumu napovedal, vendar jo je postavil na večer pred svojim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem. S tem je izražen globlji pomen evharistije.

Na vprašanje, kdaj v svojem življenju je Jezus postavil evharistijo, odgovarjajo na prvi pogled evangeljska poročila čisto določeno. Marko in Luka navajata kar dvojno časovno oznako. To je bil »prvi dan opresnikov« in dan, »ko je bilo treba klati velikonočno jagnje« (Mr 14, 12; Lk 22, 7). Isto pove Marko že na začetku pasijona, čeprav v obratnem vrstnem redu: »Bilo je dva dni pred *veliko nočjo* in *praznikom opresnikov*« (14, 1).

Luka pa povrh še natančno pove, kdaj na praznik opresnikov je Jezus postavil evharistijo: »Ko je prišla ura, je Jezus z apostoli sedel za mizo« (22, 14), pri tem pa ni mislil, da je prišel čas, ko bo Jezus moral trpeti in umreti, torej tista usodna ura, o kateri Jezus nenehno govori v Janezovem evangeliju (2, 4; 7, 30; 8, 20; 13, 1), temveč da je prišla tista dnevna ura, ko so Judje sedali za mize in začeli jesti velikonočno večerjo; to pa je bilo na dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizana, takoj ko je sonce zašlo.

Praznik ima torej dve imeni: velika noč in praznik opresnikov, čeprav je bil v resnici en sam praznik. Odkod dve imeni in kakšna je njegova vsebina, da je Jezus prav njega izbral za postavitev evharistije?

Velika noč (pasha) je bila skupaj z binkoštni – praznikom tednov (šebuoth) in šotorskim praznikom (sukkoth) največji judovski praznik. Bila je tako velik praznik, da jo je v celoti označevala že samo beseda praznik. Kdor je rekel »praznik«, je mislil na veliko noč. Luka pravi, da sta šla Jezusova starša »kakor po navadi na pot ob prazniku« (2, 42), pri tem je mislil na velikonočni praznik in sinedristi so sklenili, da ne bodo Jezusa prijeli »na praznik« (prim. Mt 26, 5), to se pravi na veliko noč, da ne bo nastal hrup med ljudstvom. Velika noč pa ni bila samo največji, ampak tudi večpomenski praznik. V tisočletni zgodovini so se z njo združile prvine, ki so tudi prvine evharistije.

Judje so obhajali veliko noč že pred izhodom iz Egipta. Izvor tega praznika ni povsem znan, domnevamo, da je bil sprva pastirski praznik. Obrise tega praznika razberemo iz 2 Mz 12, 21–23, vendar v tem poročilu ni omenjena niti daritev niti obed. To je bil predvsem krvni obred, ki so ga obhajali po družinah. Vsaka družina je zaklala žival iz drobnice. Z njeno krvjo so pomazali hišne duri ali vhod v šotor in se s tem *zavarovali pred hudimi duhovi*, da ne bi škodili drobnici in njim samim. Praznik so obhajali spomladi, ko so odhajali na pašo ali menjali pašnik²⁵.

²⁵ Gedrg Braulik, Pascha – von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest, Bibel und Kirche 1 (1981) 159. Adalbert Rebić, Biblijsko-judaistički korijeni euharistije kao gozbe, BS 2–3 (1981) 218 in Biblijske starine, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1983, 203–204.

Ker so bili tudi Izraelci pastirsko ljudstvo, so si s krvnim obredom zagotovili Jahvejevo varstvo in pomoč. Z odhodom iz Egipta pa je dobila velika noč novo vsebino. Spominjali so se čudežne rešitve iz egiptovske sužnosti in pastirsko pasho historizirali. Velika noč je sedaj postala praznik odrešenjske zgodovine. Izhod iz Egipta ni bil zgolj dogodek človeške zgodovine, temveč božje dejanje, v katerem se je Bog razodel kot tisti, ki rešuje. Spomin na največjo rešitev v svoji zgodovini so obhajali s posebnim obedom, ki mu pravimo velikonočna ali pashalna večerja. Pri njej so se sprva predvsem *spominjali težkega življenja v Egiptu*, katerega pa so sedaj rešeni. Ves obred in posamezne jedi pri obedu so jih spominjale na tlako v Egiptu. Ko so v besednem bogoslužju poslušali razlago hišnega gospodarja in jedli grenka zelišča, so podoživljali grenkobo egiptovskega življenja. Vse obhajanje je imelo prisposodbo spominjanja (zikkaron), pri tem je treba poudariti, da ni šlo samo za golo spominjanje, temveč za spominjanje, ki vsebuje in aktualizira to, česar se spominjajo. Spominjanje pri Izraelcih ni bilo nikoli samo pogled v preteklost, temveč posedanje preteklosti. Obhajanje velikonočne večerje je posedanjalo težko življenje v Egiptu, katerega so bili rešeni, zato sprva ni bil praznik veselja, temveč obujanje grenke preteklosti. Zaradi tega ni čudno, če se v vsej Stari zavezi pasha samo enkrat imenuje praznik (2 Mz 34, 25). Pasha je bila prej obhajanje spomina kot praznovanje.

Ko so se Izraelci naselili v Obljubljeni deželi, so prevzeli od Kanaancev praznik opresnikov (macot) in ga povezali s pasho. To je bil izrazito poljedelski praznik, z njim so se zahvaljevali za prvo žetev. Kanaanci so pripravili opresni kruh in ga darovali bogovom za žetev. Izraelci pa so se zahvaljevali tako, da so prinesli drugi dan velikonočnega praznika, 16. nizana, snop žita, navadno ječmenov snop, in ga darovali v zahvalo za prvo žetev. Spominu na rešitev iz Egipta so dodali še *zahvalo* za prvo žetev. Ker so Kanaanci obhajali praznik opresnikov cel teden, so tudi Izraelci obhajali pasho cel teden, od 14. do 21. nizana (marec/april) in sicer tako, da je bil 14. nizan dan pripravljanja, 15. nizan pa glavni velikonočni praznik. Ves ta čas so jedli opresni (nekvašen) kruh, vendar se z njim niso zahvaljevali bogovom za žetev kakor poganski Kanaanci, temveč jih je spominjal na nagel odhod njihovih očetov iz Egipta, ki so odšli tako hitro, da se testo, ki so ga zvečer umesili, ni utegnilo skvasiti (prim. 2 Mz 12, 34). Isti kruh je zdaj dobil drug pomen; opresni kruh je postal »kruh stiske« (5 Mz 16, 3). Ne gre za vsebinsko posnemanje poganskega praznika, temveč za sovpad praznikov in ta sovpad je vplival, da so največjemu odrešenjskemu dogodku svoje zgodovine dodali še zahvalo za prvo žetev.

Veliko preobrazbo je doživel praznik z Jozijevo versko reformo (622), z njo je vse bogoslužje osredotočil v Jeruzalem. Poslej so obhajali velikonočno večerjo samo v Jeruzalemu. Znotraj tempeljskega obzidja so zaklali velikonočno jagnje in njegovo kri zlili na oltar. Naglašali so *daritveno naravo* velikonočnega jagnjeta. Premik zaznamo tudi v pojmovanju odrešenjskega dogodka. Medtem ko so se dotlej z velikonočno večerjo spominjali predvsem težkega življenja v Egiptu, katerega so sicer rešeni, so se poslej bolj spominjali rešenja. Pasha je postala *praznik rešitve*. Pri besednem delu obreda velikonočne večerje so se spominjali čudežne rešitve iz egiptovske sužnosti, pozneje, posebno v medzaveznem obdobju²⁶, pa so se z enakim poudarkom spominjali tudi rešitve iz babilonske sužnosti, rešitve sirskega nasilja v

²⁶ To je čas, ko je bila napisana Stara zaveza, do nastanka Nove zaveze. V tem obdobju je nastajala nenavdihnjena, apokrifna, judovska književnost, zlasti apokaliptična, a tudi raznovrstna tolmačenja postave (haggada, hallaka, pešer), ki so bila pozneje tudi zapisana.

dobi makabejcev, rešitve tuje nadoblasti sploh, rešitve služenja samemu sebi, rešitve osebnih slabosti, greha, vendar vselej tako, da je bila rešitev iz Egipta zgled vsake druge rešitve. Zgodovinsko pojmovanje odrešenjskega dogodka se je umaknilo teološkemu. Bog je rešitelj. Človeka rešuje iz vsake stiske in pasha je obhajanje božje rešitve.

Vse te prvine judovskega velikonočnega praznika, pashe, nakazujejo smer, čemu je Jezus izbral prav ta praznik, da je postavil evharistijo in ne kak drug praznik ali dogodek svojega javnega delovanja. Jezus je izbral za postavitev evharistije obed, s katerim so Judje obnavljali in podoživljali največjo rešitev starozavezne odrešenjske zgodovine in v njej spoznavali Jahveja Rešitelja, zato Marko in Luka tako naglašata, da je Jezus »na prvi dan opresnikov, ko so klali velikonočno jagnje (Mr 14, 12 in vzp.), naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo. Jezus je torej »na veliko noč in praznik opresnikov« (Mr 14, 1) postavil evharistijo.

Najpomembnejši dan v velikonočnem prazniku je bil dan pripravljanja (paraskeve), 14. nizan. Ta dan je bilo treba vse pripraviti za obhajanje velikonočne večerje in velike noči. Ljudje so se morali najprej obredno očistiti. Noben neobrezan (prim. 2 Mz 12, 43–45) in obredno nečist ni smel jesti velikonočne večerje (prim. Jn 18, 28), zato so mnogi prihajali že dan ali dva prej v Jeruzalem, da so se obredno očistili.

Opoldne so odstranili kvas in kvašen kruh ter pripravili opresnike. To so bili nizki hlebčki, v premeru so imeli okrog 25 cm, pripravili so jih samo iz moke in vode. Ta kruh so uživali vse velikonočne praznike (5 Mz 16, 1–8). Iz dateljnov, smokev in mandeljnov, katerim so dodali še vino in cimet, so pripravili omako (harozet). Njena rdečkasta barva jih je spominjala na opeko, ki so jo izdelovali v Egiptu. Pripravili so tudi grenka zelišča in vino, moralo je biti narejeno po strogi judovski navadi, zato ni bilo dobro vsako vino, kakor tudi jagnje ni smelo biti garjavo. Vino je pomenilo veselje ob rešitvi iz egiptovske sužnosti, grenka zelišča pa so jih spominjala na težko življenje v Egiptu.

Najbolj natančna pa je bila priprava velikonočnega jagnjeta. Jagnje so že 10. nizana ločili od črede, 14. nizana pa so ga, po natančno določenem predpisu, zaklali znotraj tempeljskega obzidja. Jagnje so klali »med dvema večeroma«, to se pravi med tem, ko se sonce prevesi na obzorju, okrog treh popoldne, in sončnim zahodom, ko nastopi tema, okrog šestih zvečer, praktično med tretjo in peto uro popoldne. Zaklano jagnje so prinesli domov, ga spekli na ognju in pri tem pazili, da mu niso zlomili nobene kosti (prim. 2 Mz 12, 46). Ko je sonce zašlo, so družine posedle za mizo, če je bila družina premajhna, sta se združili dve, tako da je prišlo na eno jagnje 10 do 20 moških; ženske niso bile štete, vendar tudi ne izključene, ravno tako tudi otroci. Med jedjo so imeli ves čas priprta vrata in pripravljen prazen prostor za preroka Elija, če bi prišel, da bi mogel takoj prisesti²⁷. Tako se je začel

²⁷ Za veliko noč je prišlo v Jeruzalem zelo veliko Judov. Jožef Flavij, ki je opisoval judovsko veliko noč 30 let pozneje, pravi, da je prišlo v Jeruzalem dva milijona sedem sto tisoč mož. J. Jeremias pa je glede razsežnosti ploščadi tempeljskega dvora duhovnikov, kjer so klali velikonočna jagnjeta, zračunal, da je prišlo približno 150.000 moških, kajti ploščad je merila 4000 m², na njej pa se je, brez posebne gneče naenkrat lahko zbralo okrog 6400 mož. Ker so klali velikonočno jagnje v treh izmenah, se je na tej ploščadi zbralo okrog 18.000 mož, in ker je prišlo na eno jagnje približno 10 do 20 moških, je bilo takrat v Jeruzalemu vsega skupaj okrog 180.000 mož, ker pa je imel Jeruzalem okrog 30.000 moških prebivalcev, sklepa Jeremias, da je moralo priti za veliko noč v Jeruzalem okrog 150.000 mož. Številka je vsekakor veliko bolj stvarna kakor pa tista, ki jo navaja Jožef Flavij. Ta je namreč znan, da rad pretirava. Seveda pa tudi Jeremiasove številke ne smemo jemati preveč dobesedno, saj v to računanje sploh niso vštete ženske, ki so se tudi udeleževale velikonočne večerje, čeprav so Judje šteli samo moške udeležence (prim. J. Gaechter, n. d., 829–830).

obed, ki ni bil navaden obed, temveč do podrobnosti natančno določen obred, kateremu je predsedoval hišni gospodar.

Kako je mogel Jezus na dan pripravljanja, 14. nizana, z apostoli sestiti za mizo in jesti velikonočno jagnje, če pa je bil takrat, ko so Judje začeli z velikonočno večerjo, že mrtev in v grobu, saj pravi evangelist Janez: »Bil pa je dan pripravljanja na veliko noč, okrog šeste ure, ko je Pilat rekel Judom: 'Poglejte, to je vaš kralj!' Oni pa so zavpili: 'Proč, proč, križaj ga!« (19, 14–15). Okrog poldne »jim ga je torej izročil, da bi ga križali« (Jn 19, 16). Ko je okrog treh popoldne umrl na križu (prim. Mr 15, 34–37 in vzp.), so pohiteli s pogrebom, »kajti tisto soboto je bil velik praznik« (Jn 19, 31)²⁸, zato truplo ni smelo ostati na križu, ampak so ga morali do sončnega zahoda pokopati. Jezus je bil torej v času, ko so Judje jedli velikonočno večerjo, že v grobu.

Tu se nam zastavlja domala nerešljivo vprašanje: Kako spraviti v sklad poročila sinoptikov, ki pravijo, da je Jezus na dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizana, naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo in Janezom, ki pravi, da je bil Jezus tega dne obsojen na smrt in križan. Jezus torej ni mogel jesti z učenci velikonočne večerje na dan pripravljanja, če pa je ni jedel takrat, se vprašujemo, ali je bila potemtakem njegova zadnja večerja sploh velikonočna večerja ali pa je bila čisto navadni obed.

Neskladje navadno rešujejo tako, da je Jezus obhajal velikonočno večerjo en dan prej kot njegovi rojaki. To lahko razberemo celo iz sinoptičnih poročil, čeprav izrečno pravijo, da je bil dan pripravljanja na veliko noč, ko je Jezus učencema naročil, naj pripravita velikonočno večerjo, kajti vse nadaljnje pripovedovanje sinoptikov kaže na to, da naslednji dan ni bil glavni velikonočni praznik, 15. nizan, ampak delavnik. Marko in Matej poročata, da se je v noči od velikonočne večerje na naslednji dan sestal veliki zbor in Jezusa obsodil na smrt (Mr 14, 53–64; Mt 26, 57–66). Veliki zbor pa se ob sobotah in praznikih ni smel sestajati in izvajati sodnih postopkov. Nadalje pravijo sinoptiki, da so vojaki, ki so prišli nad Jezusa v vrt Getsemani, nosili »meče in kole« (prim. Mr 14, 43 in vzp.), kar v soboto ne bi smeli, in da so naslednji dan na poti na Kalvarijo srečali Simona iz Cirene, ki se je vračal s polja (prim. Mr 15, 21 in vzp.), Jožef iz Arimateje je isti dan kupil platneno rjuho (Mr 15, 46 in vzp.), žene pa »pripravile dišav in mire« (Lk 23, 56), torej dejanja, ki so bila v soboto prepovedana. To tudi niso nobena izredna dejanja, ki bi jih narekovala velika stiska, temveč značilna dejanja delavniških dni, zato dan po Jezusovi zadnji večerji ni bil 15. nizan, glavni dan velikonočnega praznika, ampak 14. nizan, dan pripravljanja na veliko noč, tako kakor razberemo iz Janezovega evangelija. Jezus je torej nujno moral vnaprej obhajati velikonočno večerjo. Temu v prid govorijo naslednji razlogi:

1. Znano je, da so Judje glede drže v Jezusovem času drugače obhajali velikonočno večerjo kakor takoj po izhodu iz Egipta. Takrat so jedli velikonočno jagnje tako, »da so imeli ledja prepasana, čevlje na nogah in palico v roki« (2 Mz 12, 11), sedaj pa tako, da »so sedeli za mizo« (prim. Lk 22, 14). To spremembo v drži so

²⁸ Prim. Celestin Tomić, Ilijino vrijeme, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1985, 94.

²⁹ Tisto soboto je bil namreč dvojni praznik: sobota in 15. nizan, glavni velikonočni praznik. V mariborski izdaji Nove zaveze (Maribor 1958) se stavek glasi: »Bil je namreč velik tisti sobotni dan.« Velik je bil namreč zato, ker je bila sobota hkrati z glavnim prazničnim dnevom velikonočne praznične osmine. To se ni zgodilo vsako veliko noč, kajti judovska velika noč je bila glede na dneve v tednu, gibljiv praznik.

pismouki pojasnjevali tako, da je jesti stoje znamenje sužnjev, sami pa niso več sužnji, temveč svobodni, zato so se pri jedi obnašali tako, kot se obnašajo svobodni ljudje.

2. Mišnê poroča, da so vsak dan ob pol treh klali jagnje za večerno daritev, kadar pa je bil dan pripravljanja na petek, in v letu Jezusove smrti je bilo tako, in je bilo zato treba zaklati več jagnjet, so jih smeli začeti klati že eno uro ali dve prej. Jožef Flavij pa poroča, da so v takem primeru lahko klali jagnjeta tudi dopoldne, med deveto in enajsto uro. Poznejše okoliščine so zahtevale, da so odstopili od prvotne zakonodaje, da je treba velikonočno jagnje »zaklati proti večeru« (2 Mz 12, 6) in ga zaradi časovne stiske, da »jagnje ne bi pregnalo sobote«, to se pravi sobotnega počitka, dovoljevali klati prej.

3. Zaradi velikega števila romarjev je bilo pozneje dovoljeno obhajati velikonočno večerjo tudi zunaj mestnega obzidja, vendar v razdalji, da so še videli tempelj³⁰.

Vsa ta odstopanja od prvotne zakonodaje so narèkovale nove okoliščine. Zaradi veliko romarjev so mnogi prišli kak dan prej v Jeruzalem; in da so bolj nemoteno opravili ta obred, so dan prej obhajali velikonočno večerjo, v nadaljnjem obhajanju velike noči pa se pridružili drugim. To možnost je lahko uporabil tudi Jezus in dan prej obhajal velikonočno večerjo kot uradno judovstvo.

Drugi pa mislijo, da gre za dvojno datiranje velikonočnega praznika. To razumemo samo, če upoštevamo, da je bila judovska velika noč glede na dneve v tednu gibljiv praznik, ne pa glede na dneve v mesecu. Tako je bil dan pripravljanja vedno 14. nizana, vendar to ni bil vedno petek, kakor je bil v letu Jezusove smrti. Dnevi v mesecu so bili vsako leto isti, ne pa dnevi v tednu, tako kot je pri našem božiču, ki ga obhajamo vsako leto 25. decembra, torej na isti dan v mesecu, ne pa na isti dan v tednu. Povrh pa je bil tudi judovski koledar gibljiv in so sproti naznanjali začetek meseca, zato je bilo mogoče glede na dneve v mesecu premikati dneve v tednu. V evangelijih se dvojno datiranje takole kaže:

sinoptiki				Janez			
četrtek	petek	sobota	nedelja	četrtek	petek	sobota	nedelja
14. nizan	15. niz.	16. niz.	17. niz.	13. nizan	14. niz.	15. niz.	16. niz.

Dvojno datiranje je prišlo v poštev v letu, ko je bil drugi dan velikonočnega praznika, 16. nizan, nedelja (Janez), kot je bilo v letu Jezusove smrti. Na ta dan so darovali prvi snop žita in petdeset dni po njem obhajali praznik tednov ali binkošti. Ker pa so saduceji zahtevali, da morajo biti binkošti na nedeljo, so tega leta premaknili 16. nizan z nedelje na soboto, da so bile lahko binkošti na nedeljo, kajti 7 krat 7 dni je 49 dni in 50. dan po soboti 16. nizana je res nedelja. V skladu s tem pa so premaknili tudi druge dneve v tednu, tako da je bil 15. nizan petek, 14. nizan pa četrtek (sinoptiki). Jezus je torej obhajal velikonočno večerjo po saducejskem koledarju (sinoptiki), umrl pa po veljavnem judovskem koledarju, ki so se ga držali zlasti farizeji (Janez).

Marsikomu se zdi ta razlaga preveč umetna, vendar dobro izraža gibljivost judovskega koledarja, čeprav tudi ni nemogoče, da so saduceji druge dni obhajali velikonočno večerjo kakor farizeji, saj tudi katoličani ne obhajamo velike noči iste dni kot pravoslavni, pa čeprav obhajamo vsi iste skrivnosti. Povrh pa to razlago potrjuje tudi tako imenovani *kvartodecimanski spor* glede obhajanja velike noči.

³⁰ Prim. op. 19

Nastal je, ko so rimski papeži uvedli navado, da obhajamo veliko noč na isti dan v tednu, ne glede na to, kateri dan v mesecu je to; Vzhod pa je vztrajal pri starem načinu in obhajal veliko noč na isti dan v mesecu, Jezusovo smrt vedno 14. nizana, vstajenje pa 16. nizana, ne glede na to, kateri dan v tednu je 14. oziroma 16. nizan.

Zadnji čas je podal novo razlago nesoglasja med evangelisti glede postavitve evharistije francoski strokovnjak Annie Jaubert³¹. Razlago upira na qumranski koledar. Ta je imel natančno 52 tednov, zato je bila velika noč vedno na isti dan tedna in isti dan meseca: dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizan, je bil torek, glavni velikonočni praznik, 15. nizan, sreda itd. Jezus je obhajal velikonočno večerjo po qumranskem koledarju, torej v torek zvečer, umrl pa 14. nizana po uradnem judovskem koledarju, kakor poroča evangelist Janez.

Razlaga je zbudila precej pozornosti, posebno zato, ker dobro pojasnjuje doslej dve teže razumljive stvari:

1. Samo tako razumemo, zakaj so kristjani od vsega začetka obhajali post v sredo in petek, medtem ko so se Judje postili v ponedeljek in četrtek. Za petek vemo, ker je pač dan Jezusove smrti. Toda zakaj v sredo? V sredo so se spominjali Judovega izdajstva, in ker se je z izdajstvom začelo Jezusovo trpljenje, so se ob sredah postili.

2. Samo tako lahko razumemo, kako se je moglo v kratkem času, od četrтка na petek, zvrstiti toliko sodnih postopkov proti Jezusu:

- pred upokojenim velikim duhovnikom Hanom (Jn 18, 12-14. 19-24),
- pred uradnim velikim duhovnikom Kajfom (Mr 14, 53-64; Mt 26, 57-66),
- pred velikim zborom (Lk 22, 66-71; Mr 15, 1; Mt 27, 1),
- pred Pilatom (Jn 18, 28 - 19, 7 in vzp.),
- pred Herodom (Lk 23, 6-12)
- in vnovič pred Pilatom (Jn 19, 8-16a).

Vse to se je težko zvrstilo od četrтка ponoči na petek, kajti sodni postopki so bili vsebinsko obsežnejši kakor pa so evangelijski zapisi. Če pa so Jezusa prijeli v sredo in so ga judovski oblastniki sodili v četrtek, Pilat pa v petek, se je vsekakor laže zvrstilo vse, kar poročajo sinoptiki, da se je zgodilo ponoči od četrтка na petek in v petek, čeprav spet težko razumemo, čemu bi se Jezus glede velikonočne večerje ravnal po qumranskem koledarju, ko pa v vsem evangelijskem izročilu ni nobenih sledov o razmerju med Jezusom in qumranci.

Vse razlage se pravzaprav ukvarjajo s tem, kako bi zagotovile zadnji večerji naravo velikonočne večerje, ko pa Jezusova zadnja večerja ni bila velikonočna večerja. Janezovo datiranje je neovrgljivo. V letu Jezusove smrti je bil dan pripravljanja, 14. nizan, petek, in na ta dan je bil Jezus križan in pokopan. Če sinoptiki trdijo, da je Jezus na dan pripravljanja naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo, in jo isti dan z učenci tudi zaužil, potem samo naglašajo, da je bila Jezusova zadnja večerja zares velikonočna večerja, pa naj bi jo obhajal kadarkoli. To lahko trdimo samo, če poznamo naravo judovske gostije sploh in če upoštevamo okolje, v katerem je Jezus postavil evharistijo.

³¹ Annie Jaubert, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chretienne*, Paris 1957. Razlaga je sprva naletela na ugoden odmev, saj so že pred njim nekateri razlagalci, npr. E. Ruckstuhl, zagovarjali daljšo kronologijo in se pri tem sklicevali na Knjigo jubilejev (prim. Leopold Sabourin, *Il Vangelo di Matteo, Teologia e Esegese* II. zvezek, Rim 1977, 985, op. 28), pozneje pa so jo začeli zavračati. Proti njej so zlasti nastopili J. Blinzler, *ZNW* 49 (1958), P. Benoit, *RB* (1958) in J. Gaechter, *ZkTh* (1958). Prim. tudi: Celestin Tomić, *Tajna vjere*, Zagreb 1981, 69-70.

Judje so imeli več različnih obrednih gostij. Pravzaprav je bil pri njih vsak obed versko dejanje in je imel bogoslužno naravo. Iz knjig, ki so nastale med zavezama, razberemo, da so Judje poznali obed, ki so mu rekli *krožnik reveža* in so ga obhajali vsak dan in obed, *košaro reveža*, ki so ga obhajali vsak teden, in sicer v petek zvečer. Z njim so začenjali soboto.³² To so bile bratske gostije, ki so jim rekli *haburah* (od hebr. besede *haber* – tovariš, prijatelj, brat) – tovarišstvo, bratovščina³³, pri katerih so postregli tudi revežem. Če so se kristjani zbirali vsak dan po hišah k lomljenju kruha (prim. Apd 2, 46; 5, 42; 6, 1), zlasti pa prvi dan tedna (Apd 20, 7; Raz 1, 10, Didahe XIV, 1), so to navado najbrž prevzeli od Judov. Po zgledu judovskih bratskih gostij so tudi sami gostili reveže, tako da je »sleherni dobil, kar je potreboval« (Apd 4, 35). Pri tedenskih gostijah so tudi zbirali darove za reveže, kar izrečno omenja apostol Pavel v 1 Kor 16, 2, tako da ima krščanska dobrotelost svoje korenine prav v obhajanju Gospodove večerje³⁴.

Vse judovske gostije pa so bile prirejene po zgledu velikonočne večerje. Od nje so se razlikovale samo v tem, da pri njih niso jedli mesa na ognju pečenega jagnjeta, v ostalem pa so bile dosledno oblikovane po obredu velikonočne večerje. Tudi njim je predsedoval hišni gospodar. Ta je tako kakor pri velikonočni večerji na začetku zmolil blagoslov nad kruhom, nato je kruh razlomil in ga razdelil med navzoče; prav tako tudi čašo z vinom. Če sò torej evangelisti zabeležili prav te Jezusove kretnje, potem v njih ni nič takega, kar bi bilo značilno samo za velikonočno večerjo. Sploh je zanimivo, če ne kar presenetljivo, da v njihovih poročilih ni omenjeno velikonočno jagnje, prav tako ne grenka zelišča in omaka. V njih tudi ni nobene namige na besedno bogoslužje, s katerim je hišni gospodar pojasnjeval pomen velikonočne večerje, skratka, odsotno je domala vse, kar je značilno za velikonočno večerjo. Čeprav je Jezus naročil učencema, naj pripravita velikonočno večerjo (prim. Mr 14, 12–17 in vzp.), evangelisti v nadaljevanju ne opisujejo velikonočne večerje, temveč postavitev evharistije.³⁵ Samo prvi del Lukovega poročila (22, 14–19a) je zgoščen opis gostije, na katero je Jezus navezal evharistijo, vendar v njem ni niti ene prvine, ki bi bila značilna za velikonočno večerjo. Sinoptiki s svojimi poročili samo zatrjujejo, da je Jezus obhajal zadnjo večerjo v velikonočnem času, ta pa je časovno veliko bolj raztegljiv, kakor ga navadno pojmuje. Iz njihovih poročil veje pristno velikonočno razpoloženje, čeprav ne moremo z gotovostjo reči, da je bila Jezusova zadnja večerja velikonočna večerja v zgodovinskem pomenu. Več razlogov je, zaradi katerih mislimo, da je to manj verjetno³⁶.

Če ne moremo več natančno ugotoviti, kdaj je Jezus obhajal zadnjo večerjo, potem je zaradi značilnega velikonočnega razpoloženja evangeljskih poročil ne smemo ločiti od velike noči³⁷. Jezus sam se v njih predstavlja kot resnično velikonočno jagnje. Njegove besede pri postavitvi evharistije merijo na križ. Umrli pa je prav v času, ko so Judje v templju klali velikonočno jagnje. Njegova daritev na križu je potekala hkrati z daritvijo velikonočnih jagnjet; in kakor je velikonočno

³² Charles Perrot, *Le repas du Seigneur, La maison-Dieu* 123 (1975) 37.

³³ Prim. Joachim Gnlika, *Das Evangelium nach Markus II/2*, EKK, Benziger-Neukirchner Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 248; Adalbert Rebić, *Biblijsko-judaistički korijeni evharistije kao gozbe*, BS 2–3 (1981) 220–221.

³⁴ Prim. Charles Perrot, n. d., 35–36.

³⁵ Prim. Heinz Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20. Der Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lc 22, 7–38*, Münster 1955, 131.

³⁶ Georg Barulik, n. d., 162.

³⁷ Prim. Leopold Sabourin, n. d., 993; Giuseppe Tosatto, *La Passione*, v: *Messaggio della salvezza* 4, Torino 1968, 536, op. 117.

jagnje znamenje največjega starozaveznega odrešenjskega dogodka, tako je Jezusova daritev uresničenje odrešenja. Hkratnost njegove daritve z daritvijo velikonočnih jagnjet je spodbudila apostola Pavla, da je zapisal: »Kristus, naše velikonočno jagnje, je darovan« (1 Kor 5, 7).

Evangelisti najbrž preiščeno opisujejo samo postavitve evharistije, čeprav jo je Jezus postavil pri obedu, ki je bil oblikovan po zgledu judovske velikonočne večerje. Odmik od judovskega obeda je hoten. Evharistija res korenini v njem, vendar ga hkrati tudi presega. Evharistija tako presega judovsko velikonočno večerjo, kakor Jezusova daritev presega judovsko pasho. Evangelisti pa beležijo novozavezne odrešenjske dogodke, zato omenjajo postavitve evharistije in ne potek judovske velikonočne večerje.

Kdaj je Jezus pri zadnji večerji postavil evharistijo?

Čeprav Jezus ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljanja, 14. nizana zvečer, je bil vendar njegov poslednji obed na zemlji, pri katerem je postavil evharistijo, oblikovan po zgledu judovske velikonočne večerje. Ker evangelisti niso popisali, kako je potekala judovska velikonočna večerja, Jezus pa je pri obedu, ki je bil oblikovan po zgledu te večerje, postavil evharistijo, smo v tem pogledu odvisni od judovskega verskega izročila. To pa je glede obhajanja pashe zelo izpričano. V spisu Pesachîm, ki je sicer nastal v 3. stol. po Kr., kaže pa judovsko obhajanje pashe v Jezusovem času, je do zadnje podrobnosti opisan obred velikonočne večerje. Ker to ni bil navaden obed, temveč tak, ki je imel bogoslužno naravo, je bilo v njem vse do potankosti določeno. Zato se je gotovo tudi Jezus ravnal po njem, saj je spoštoval judovsko zakonodajo: dal se je obrezati (Lk 2, 21), čeprav je prišel rešit tiste, »ki so pod postavo« (Gal 4, 4), »ko so se dopolnili dnevi *njunega* očiščevanja« (Lk 2, 22)³⁸, ga je Marija darovala v templju; »v soboto je šel v shodnico, kakor je bil navajen« (Lk 4, 16) itd. Poznanje judovskega obreda velikonočne večerje nam ne razkriva samo okolje, v katerem je Jezus postavil evharistijo, temveč omogoča tudi globlje vrednotenje evharistije. Obred je imel štiri dele:

1. Predjed. Udeleženci so si najprej umili roke, nato je hišni gospodar nalil prvo čašo vina in vinu dolil približno 1/3 vode. Nato je zmolil nad njo blagoslov: »Hvaljen Gospod, naš Bog, kralj vesoljstva, ki si ustvaril vinsko trto,« in se z njim zahvalil Bogu za praznik. Potem ko je odpil nekaj vina, je ponudil čašo še drugim, da so pili. Nato so v obednico prinesli mizo z jedili, vendar jih še niso jedli. Hišni gospodar si je spet umil roke, zmolil nad jedili blagoslov in vzel prgišče grenkih zelišč, jih pomočil v omako in se zahvalil Bogu za poljske sadeže.

2. Besedno bogoslužje. Nato je gospodar drugič nalil vino v čašo in dolil nekaj vode, zmolil nad njo blagoslov, vendar iz nje še niso pili. Najmlajši sin ali kdo drug od navzočih je vprašal očeta, kaj pomeni praznik, ki ga obhajajo, in jedila, ki jih bodo zaužili. Oče je povzel besedo in pojasnjeval vsebino praznika ter pomen posameznih jedil (prim. 5 Mz 6, 20–25). Nato so zapeli prvi del Hallela, to se pravi Ps 113 (112) – 114 (113) in med petjem pili iz druge čaše, nato so si vsi spet umili roke, gospodar pa je vzel nekvašena hlebčka, zmolil nad njima blagoslov, ju razlomil, nato je nekaj kruha zaužil sam, ostalega pa dal drugim, da so jedli.

³⁸ Grški izvornik ima »*njunega* očiščevanja«, čeprav se je postava očiščevanja nanašala samo na mater, zato ima Vg različico »*njenega* očiščevanja«, kakor jo ima po njej tudi novi slovenski prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984). Luka zato omenja Marijo skupaj z Jezusom, ker poroča hkrati o Marijinem očiščevanju in Jezusovem darovanju.

3. Glavna jed. Udeleženci so jedli po mili volji grenka zelišča in opresnike, ki so jih pomakali v omako. Prosto so jedli tudi velikonočno jagnje in pili vino. Med glavnim obedom ni krožila nobena obredna čaša po mizi.

4. Konec. Po jedi so si spet umili roke in gospodar je tretjič natočil vino v čašo, ki so jo imenovali »blagoslovljena čaša«. Tako se je imenovala zato, ker je gospodar nad njo zmolil zahvalno molitev za večerjo. Navzoče je pozval: »Moji ljubljeni, blagoslovimo!« Vsi so odgovorili: »Blagoslovljeno naj bo Gospodovo ime zdaj in na veke!« Sledila je zahvalna molitev in prošnja za ves svet, za Izrael, za Jeruzalem, za tempelj in za sobotno praznovanje. Po molitvi so izpili čašo. Takoj nato je hišni gospodar natočil še četrto čašo in med petjem drugega dela Hallela, to je psalmov 115 (114) – 118 (117), so čašo izpili. S tem je bila večerja končana.³⁹

To je zgodovinski okvir zadnje večerje ali judovski obred velikonočne večerje. Tega se je držal tudi Jezus, čeprav ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljanja, petek, 14. nřzana zvečer. Celotno podobo pa dobimo, če upoštevamo vse, kar poročajo evangelisti v zvezi z njo. Iz skupnih evangeljskih poročil razberemo naslednje dogodke:

- prihod v dvorano zadnje večerje in sedanje za mizo (Lk 22, 14; prim. še: Mr 14, 17; Mt 26, 20),
- prepir za prve sedeže (Lk 22, 24–30)⁴⁰,
- umivanje nog (Jn 13, 1–20),
- napoved Judovega izdajstva (Mr 14, 18–21; Mt 26, 21–25; Lk 22, 21–23; Jn 13, 21–30),
- postavitve evharistije (Mr 14, 22–25; Mt 26, 26–29; Lk 22, 14–20 in 1 Kor 11, 23–25),
- poslovilni govor, ki je sestavljen iz dveh delov:
 - a) Jn 13, 31–14, 31 in
 - b) Jn 15, 1–18, 1a
- odhod proti Oljski gori (Mr 14, 26; Mt 26, 30; Lk 22, 39; Jn 18, 1b).

Pri tem nas najbolj zanima, pri katerem delu velikonočne večerje je Jezus postal evharistijo: na začetku, na sredi ali na koncu?

Na vprašanje moremo kolikor toliko z gotovostjo odgovoriti samo, če upoštevamo vlogo hišnega gospodarja pri judovski velikonočni večerji. Ta je predsedoval omizju in vodil obred. Gospodar je bil nekakšen hišni duhovnik⁴¹, kajti judovska hiša je imela v verskem življenju celo večjo vlogo kot sinagoga. V rabinski književnosti se hiša imenuje *mikdaš me'at*, kar pomeni *malo svetišče* ali *bet hamikdaš* – sveta hiša⁴². Ta je na začetku zmolil blagoslov. Kdorkoli bi jedel ali pil in ne bi prej

³⁹ Prim. Paul Gaechter, n. d., 848; Alois Stöger, n. d., 222–223; Celestin Tomić, n. d., 62–64.

⁴⁰ Luka sicer poroča o prerekanju učencev za prve sedeže po postavitvi evharistije. Ker pa takšno prerekanje po končani večerji nima nobenega smisla, opravičeno mislimo, da so se učenci na začetku sprli za prva mesta in prav njihovo prerekanje je svojski uvod v umivanje nog. Lukovo sporočilo se tudi sicer ne ujema najbolje s sobesedilom, kajti o podobnem prerekanju poroča tudi Mt 20, 25–27, vendar v čisto drugačnem okolju, zato ne moremo z gotovostjo reči, kdaj so se apostoli prerekali za prve sedeže. Že med Jezusovim javnim delovanjem (Matej) ali pri zadnji večerji (Luka)? Ker na to ne moremo z gotovostjo odgovoriti, toliko bolj upravičeno prestavimo Lukovo poročilo na začetek zadnje večerje, kjer je tam njegovo naravno sobesedilo.

⁴¹ Tu moramo vsekakor imeti pred očmi judovsko ali vzhodnjaško družino sploh. Njeni člani niso bili samo oče, mati in otrok, kakršne so povečini sodobne »nuklearne« družine, temveč so bili njeni člani: oče, mati, otroci, majhni in odrasli, kajti sin je nevesto privedel na očetov dom in z njim živel še naprej eno družinsko življenje; člani judovske družine so bili tudi: hlapci, dekline, tuji itd., tako da je bila družina že kar zgledno versko občestvo.

⁴² Prim. Adalbert Rebić, n. d., 217.

zmolil nad jedjo blagoslov, bi zagrešil bogoskrunstvo⁴³. Po blagoslovu je kruh razlomil in ga dal navzočim, vendar ga ni nihče prej zaužil, dokler tega ni storil hišni gospodar. Znan je izrek rabina Rabhsa, predstojnika judovske šole v Suri ob Evfratu: »Nihče od tistih, ki sedijo pri mizi, ne sme prej okusiti kruha, preden ga ni okusil tisti, ki jim ga lomi«⁴⁴. Vendar se niso tako vedli zgolj in spoštovanja do hišnega gospodarja. Zlomljen in razdeljen kruh je imel globlji pomen. V njem so videli vez edinosti. Udeleženci so se z uživanjem razdeljenega kruha počutili duhovno povezane med seboj in njim, ki jim ga je lomil.

Tako so se vedli tudi, ko so pili iz obredne čaše. Pri velikonočni večerji so bile mimo prostih čaš pri glavni jedi določene štiri obredne čaše. Vsaka je imela svoje ime⁴⁵, tretja se je imenovala »blagoslovljena čaša«. Ko je hišni gospodar zmolil nad njo zahvalo, je iz nje pil najprej sam, nato pa rekel: »Vzemite to in si razdelite!« (prim. Lk 22, 17). Razlagalci pa si niso edini v tem, ali so vsi pili iz iste čaše, ki je krožila po mizi od udeleženca do udeleženca, ali pa so posamič pristopali h gospodarju in nalili iz skupne čaše v svojo⁴⁶; Judom namreč ni bilo dovoljeno piti iz iste čaše. J. Jeremias in z njim še nekateri drugi pa le mislijo, da so vsi pili iz iste čaše, ki je krožila po mizi. Sklicujejo se na poznejše priče in na navado, kakršna je še danes pri beduinih⁴⁷.

Ker je imel pri zadnji večerji Jezus vlogo hišnega duhovnika, težko razumemo, da bi bil spremenil tisti kruh v svoje telo, ki je bil sestavni del obreda in od katerega je moral najprej jesti sam, in da bi bil spremenil tisto čašo v svojo kri, od katere je moral najprej piti sam; saj bi tako najprej sam zaužil svoje telo in pil svojo kri. Zato je bolj verjetno, da je spremenil tisti kruh v svoje telo, ki so ga prosto jedli po končani večerji, in tisto čašo, iz katere so prosto pili potem, ko je bil obredni del večerje pri kraju. Jezus je torej postavil evharistijo na koncu judovske velikonočne večerje; takrat, ko je bil glavni del večerje pri kraju, vendar se niso razšli, temveč so se še pogovarjali, kot imajo Vzhodnjaki navado po obedu. Tedaj tudi ni bilo več nujno, da bi bil kdo še kaj jedel ali pil, sam se pa tudi ni bil več dolžan ravnati po pravilih velikonočne večerje, ker je bil njen glavni del že pri kraju. Če pravita Marko in Matej, da je Jezus, »medtem ko so jedli«, postavil evharistijo, v smislu grškega izvirnika to ne pomeni, da jo je postavil med glavno jedjo, temveč ima izraz širši pomen; med večerjo, ko je še trajala večerja, ob večerji . . . , k večerji pa je dejansko spadalo vse, kar je sledilo glavnemu delu, do odhoda iz dvorane zadnje večerje; za posvetitev keliha pa Luka izrečno pravi, da je vzel kelih »po večerji« (22, 20) in ga spremenil v svojo kri. Jezus je torej spremenil tisti kruh v svoje telo, od katerega ni bil več dolžan sam jesti, in tisti kelih v svojo kri, od katerega ni bil več dolžan sam piti; evharistijo je postavil, ko je bil končal obredni del judovske velikonočne večerje.

Jezus je tudi zato tako ravnal, ker ni hotel motiti obreda velikonočne večerje, ki je bil Judom zelo svet. Ko je bilo končano vse, kar je spadalo k bistvu velikonočne večerje, je postavil evharistijo.

⁴³ Berakhot 35a, navaja Charles Perrot, n. d., 33, op. 10.

⁴⁴ Billerbeck 4/1, str. 71; navaja Paul Gaechter, n. d., 849, op. 42.

⁴⁵ Prva se imenuje *posvetilna čaša* (qidduš), druga *čaša radosti*, tretja *blagoslovljena čaša* in četrta *odrešenjska čaša*. V Svetem pismu je omenjena samo tretja. Ker pravi apostol Pavel v 1 Kor 10, 16 »Mar blagoslovljena čaša zahvale ni udeležba pri Kristusovi krvi?«, mislijo nekateri, da je Jezus prav tretjo obredno čašo spremenil v svojo kri, vendar ima »blagoslovljena čaša« tukaj splošni pomen, ne pomeni tretje obredne čaše pri judovski velikonočni večerji, temveč čašo, ki jo je Jezus spremenil v svojo kri, pa naj bi bila že katerakoli.

⁴⁶ Tako misli zlasti Billerbeck, prim. Paul Gaechter, n. d., 849, op. 44 in Joachim Gnilka, n. d., 244, op. 27.

⁴⁷ Prim. Joachim Jeremias, *Abendmahlsworte*, 63 sl.; navaja Joachim Gnilka, n. d., 244, op. 27.

Za to je imel tudi globlji razlog. Evharistija je dejansko nekaj novega v judovski velikonočni večerji. To novo je postalo zdaj edino pomembno, in sicer tako zelo, da evangelisti sploh ne opisujejo judovske velikonočne večerje, ampak postavitev evharistije. Evharistija presega pasho, tako kot Kristusovo odrešenje presega odrešenje, ki ga pasha predstavlja. Novo pa prihaja vedno nazadnje. Ko se je končala judovska pasha, se je začela novozavezna pasha, kajti evharistija je v celoti usmerjena na Kristusovo odrešenje.

Preden se je začel sklepni del in je večerja še vedno trajala, so si ponovno umili roke. Za sklepno molitev so morali imeti obredno umite roke. Po umivanju rok je nastopil ugoden trenutek, da je Jezus apostolom umil noge. To je naravnost merilo na evharistijo. Za evharistijo je bila potrebna večja čistost kot za sklepno molitev. Z umivanjem nog in po tem pouku je mogel Jezus pripraviti apostole na postavitev evharistije. Juda je bil takrat še zraven. Ko pa so molili sklepno molitev in pili »blagoslovljeno čašo«, je neopazno izginil. Po njegovem odhodu je Jezus mogel reči: »Zdaj je Sin človekov poveličan in Bog je poveličan v njem« (Jn 13, 31). Z Judovim odhodom se je začelo Jezusovo trpljenje. Ker evharistija meri na njegovo trpljenje, jo je tudi postavil na začetku svojega trpljenja, po njegovi postavitvi pa razglasil še novo zapoved ljubezni (Jn 13, 31–35) in v obliki oporoke navzoče nagovoril s poslovilnim govorom ter velikoduhovniško molitvijo. Juda pa takrat ni bilo več zraven⁴⁸.

Kako je Jezus postavil evharistijo?

Kakor vsa velika dejanja odrešenjske zgodovine, tako je tudi evharistija nastala skrajno preprosto. Kakor je Bog ob stvarjenju samo rekel: »Bodi svetloba!« In bila je svetloba (1 Mz 1, 3) in je Jezus samo rekel gobavemu: »Hočem, bodi očiščen!« in gobe so v hipu izginile (Mr 1, 41b–42), tako je tudi pri postavitvi evharistije nad kruhom samo rekel: »To je moje telo« in kruh je postal njegovo telo in nad vinom: »To je moja kri« in vino je postalo njegova kri. Božja beseda je ustvarjalna. Sam stvariteljni del ostane vedno skrivnost. Človek zazna le njegovo učinkovitost. Že način pripovedovanja božjih stvarjenj v Svetem pismu kaže na to.

Najbolj preprost primer so svetopisemske pripovedi o čudežih. Te so navadno zelo živahne, neposredne in dramatične. Na začetku omenjajo okoliščine čudežnega dogodka, vzrok za njegov nastanek: velika stiska, potreba, božja slava (prim. Jn 9, 3). Vse živi v napetem pričakovanju, kar bralca neposredno vodi k čudežnemu dejanju, in vendar čudežnega dejanja samega nikoli ne razodenejo. Kako je Jezus spremenil vodo v vino? Ali je kaj vlil v vodo, se je vode dotaknil, zmolil nad njo molitev, spregovoril kakšno besedo...? O vsem tem ničesar, temveč samo viden učinek Jezusove stvariteljske moči.

Tako je tudi z evharistijo. Njen postanek ostane skrivnost. Kljub različnim besedam: »To je moje telo,« ne vemo, kako kruh postane Kristusovo telo. Podoba kruha ostane nespremenjena, vendar se »v svetem obhajanju evharistije krepčamo s

⁴⁸ Glede navzočnosti Juda Iškarijota pri postavitvi evharistije med razlagalci ni nobene edinosti. Razlog za needinost je Lukovo poročilo o odhodu Juda Iškarijota iz dvorane zadnje večerje; o njegovem odhodu namreč poroča Luka šele po postavitvi evharistije (22, 21–23), to pomeni, da je bil pri postavitvi navzoč in tako bogoskrunsko prejel evharistijo. Marko in Matej omenjata njegov odhod pred postavitvijo evharistije (prim. Mr 14, 18–21; Mt 26, 21–25). Vsi drugi, ki se sklicujejo na njuno poročilo, pa trdijo, da Juda ni bil obhajan in ni zagrešil bogoskrunstva. Luka sicer velja za zgodovinarja, vendar se v poročanju dogodkov pri zadnji večerji kaže bolj teolog kot zgodovinar, je bliže resnici mnenje njih, ki se sklicujejo na Marka in Mateja.

Kristusovim telesom⁴⁹. Kljub različnim besedam: »To je moja kri,« ne vemo, kako vino postane Kristusova kri, in vendar postane »vir in višek vsega krščanskega življenja«⁵⁰. Morda jo bolj pojasni pomen posvetilnih besed samih.

Jezus je vzel kruh⁵¹, zmolil nad njim blagoslov, ga razlomil, dal učencem in rekel: »Vzemite, jejte, to je moje telo« (Mt 26, 26 in vzp.). Ker je Jezus držal v roki kruh, bi lahko rekel pri posvetitvi: »Ta kruh je moje telo,« vendar uporablja zaimek *to*. S tem je odvrnil našo pozornost od kruha in jo usmeril na *telo*. Kruh ni več kruh, temveč njegovo telo⁵².

Osrednja beseda med posvetilnimi besedami je kopula *JE* (gr. *estin*). Kopula izraža istovetnost subjekta s povedkom, v tem primeru bistvo evharistije, čemur pravimo *spremenjenje* ali *transsubstanciacija*. Vendar je v njej dvoje težkoč:

1. Ker je Jezus gotovo govoril aramejsko, je samo rekel: *den bisrī*. Kopule *JE* (aram. *hū*) sploh izrekel ni, ker jo aramejska zgradba stavka ne potrebuje, pač pa je nujna v grški, zato so jo dodali evangelisti, ko so posvetilne besede zapisali v grščini.

2. V judovski in evangelijski govorici kopula lahko pomeni istovetnost subjekta s povedkom, lahko pa izraža samo simbolično istovetnost. V tem pomenu jo je uporabljal tudi Jezus, posebno v prilikah. Jezus je dejal: »Nebeško kraljestvo je podobno gorčičnemu zrnu . . .« (Mt 13, 31), kjer je jasno, da kopula *JE* ne izraža istovetnosti nebeškega kraljestva z gorčičnim zrnjem, temveč gorčično zrno v nečem samo ponazarja, simbolizira oziroma kaže na nebeško kraljestvo. Tako tudi v posvetilnih besedah kopula izraža samo simbolično istovetnost med kruhom in Kristusovim telesom, to se pravi: kruh, ki ga ima Jezus v roki, samo predstavlja, pomeni, simbolizira njegovo telo, ni pa resnično njegovo telo; vino v kelihu samo predstavlja, pomeni, simbolizira njegovo kri, ni pa resnična njegova kri. Jezus torej ni spremenil kruha v svoje telo, temveč je samo dejal, da daje njegovo telo, ki je sicer v nebesih, temu kruhu izjemno moč in lastnost. Če gledamo sliko, drugače doživljamo stvarnost njega, ki ga slika predstavlja, kakor če slike ne bi videli.

Ker je grška oblika posvetilnih besed vsebinsko istovetna z aramejsko, gre samo za jezikovno posebnost, ne pa za vsebinski premik; evangelisti Jezusovim besedam niso nič dodali. Res pa je, da so Jezusove posvetilne besede tako jedrnate, da komaj verjamemo, da je tako veliko skrivnost učencem tako preprosto in kratko razodel; vendar je moral govoriti dovolj jasno, ker so ga vsi navzoči pravilno in enoumno razumeli. Evharistijo so takoj sprejeli in iz nje sami duhovno živeli⁵³. Pavlova pisma jo imajo za nekaj ustaljenega, da, celo razvade so se ponekod že vgnezdile (prim. 1 Kor 11, 17–22; 14, 6–19), kar še bolj spričuje, da je imela evharistija v njegovem času že določeno tradicijo.

⁴⁹ Dogmatična konstitucija o Cerkvi, 11.

⁵⁰ Prim. op. 1

⁵¹ Grško *artos*. Ker beseda pomeni navaden, kvašen kruh, sklepajo nekateri, da Jezusova zadnja večerja ni bila velikonočna večerja, temveč navaden obed, pri katerem so jedli navaden, to je kvašen kruh, zato bi morali tudi pri maši uporabljati navaden, kvašen kruh, ne pa nekvašen ali opresen. Če bi bila velikonočna večerja, bi evangelist gotovo dejal, da je Jezus vzel v roko *opresnik*, gr. *artos azymos*. Vendar sklepanje ni pravilno. Čeprav Jezus ni obhajal zadnje večerje 14. nizana zvečer, je bila zadnja večerja v velikonočnem času in takrat so vsi, ne samo pri bogoslužju, jedli samo nekvašen kruh. Ker je bilo to tako splošno in vsakomur znano, evangelist ni čutil potrebe, da bi bil besedi *artos* dodal še *azymos*. Končno pa tako označuje tudi daritveni (položni) kruh, ki je bil vedno samo opresni kruh (prim. Mr 2, 26). Sobesedilo je tako jasno, da je vsak lahko vedel, da je s tem mišljen opresni kruh.

⁵² Prim. Adolf Schlatter, *Der Evangelist Mattäus, Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart 1963, 741.

⁵³ Prim. Paul Gaechter, n. d., 852.

Končno je Jezus rekel: »To je moje *telo*.« Sam je pravzaprav rekel »meso« (aram. bisra), kar v hebrejščini pomeni vsega človeka, torej človek kot tak ali preprosto povedano, Jezus je rekel: »To sem jaz«⁵⁴.

Samo v Lukovem poročilu je posvetilnim besedam dodano: *ki se daje za vas* ter naročilo: »To delajte v moj spomin!« (22, 19).

Besede »dati se za koga« izražajo daritveno naravo evharistije in merijo na Jezusovo telo, ki se bo darovalo za nas. Jezus ne bo samo v podobi kruha navzoč med nami, temveč se bo »dal za nas«. V grškem izvirniku je to dejanje izraženo z deležnikom (didomenon). Ta glagolska oblika pa pomeni bodisi nekaj, kar se trajno dogaja, bodisi to, kar se bo skoraj, v bližnji prihodnosti zgodilo⁵⁵. Besede kažejo na daritev Jezusovega telesa na križu.

Še bolj pa je naglašena daritvena narava evharistije pri posvečenju keliha. Matej poroča: »Nato je vzel kelih, *se zahvalil*, jim ga dal in rekel: 'Pijte iz njega vsi! To je namreč moja kri, kri zaveze, ki se za mnoge *preliva* v odpuščanje grehov'« (26, 27–28).

Najprej je značilno, da se je Jezus pred postavitvijo keliha *zahvalil* (evharistesas), medtem ko je nad kruhom *zmolil blagoslov* (evlogesas). Večina misli, da med *blagosloviti* (evlogeo) in *zahvaliti* (evharisteo) ni nobene pomenske razlike⁵⁶, ker uporabljajo evangelisti za iste ali podobne dogodke zdaj prvi zdaj drugi izraz (prim. Mr 6, 41 z 8, 6), vendar so natančne raziskave medzavezne judovske književnosti dokazale, da beseda zahvaliti spada med daritveno izrazje in kaže na daritev⁵⁷. Če spada beseda evharistija med daritveno izrazje, potem je »preliti kri« daritev sama. Kri, ki jo ima Jezus pod podobo vina pred seboj, se bo vsak čas »prelila« v odpuščanje grehov.⁵⁸ Z njegovo prelito krvjo je bila sklenjena nova zaveza med Bogom in ljudmi: *moja kri je kri zaveze*. Zaradi sklenjene zavze so bili jetniki puščeni na svobodo. Uresničile so se besede preroka Zaharija:

»Zavoljo krvi zaveze s teboj
izpustim jetnike iz jame,
v kateri ni vode« (9, 11).

Sklenitev zaveze je prinesla rešitev. Dosežena je bila vesoljna sprava, kar pomenijo besede »se preliva v odpuščanje grehov.« Jezusova daritev se je izvršila v naše dobro. Jezus je pravo velikonočno jagnje, ki nam je prineslo odrešenje.

Svoje telo je dal učencem jesti: »Vzemite, jejte!« (v. 26) in svojo kri piti: »Vzemite to in si razdelite!« (Lk 22, 17). Jezus bi mogel zaradi majhne razdalje neposredno vsakega sam doseči in mu dati kruh v usta ali na roko, temveč jim je kruh dal, da je krožil po mizi in je vsak sam od njega vzel. Kelih jim je dal in je vsak sam iz njega pil. Prvo obhajilo na zemlji se je torej izvršilo tako, da so obhajanci sami jemali od

⁵⁴ Tako razumejo Jezusove besede: E. Schweizer, ThWNT VII, 1056; J. Behm, ThWNT III, 735; R. Pesch, Abendmahl, 172; J. Gnlika, n. d., 244.

⁵⁵ Prim. Max Zerwick, Analysis philologica Novi Testamenti Graeci, Romae 21960, 201.

⁵⁶ Prim. Celestin Tomić, n. d., 66.

⁵⁷ Judovski filozof Filo uporablja besedo »zahvala« pretežno v zvezi s tempeljskim daritvenim bogoslužjem, prim. J. Laporte, La doctrine eucharistique chez Philon D'Alexandrie, Paris 1972, 78, navaja: Charles Perrot, n. d., 30.

⁵⁸ Tudi tukaj je deležnik in pomeni trajnost, nadčasovnost ali bližnjo prihodnost. Tisti, ki zanikajo zakramentalni pomen Jezusovih besedi, naglašajo pa odrešenski, deležnik ne prevajajo »se preliva«, temveč »se bo prelila« (»vergossen wird«, prim. Gute Nachricht erklärt, Das Neue Testament in heutigem Deutsch, Bibelanstalt Stuttgart 1973) in pravijo, da Jezus s temi besedami ni postavil evharistije, temveč je govoril samo o svoji smrti, ki bo kmalu nastopila. Posvetilne besede so ponovna napoved smrti na križu. To je vse res, vendar zato evharistije ne moremo zanikati.

posvečenega kruha in se obhajali⁵⁹. Apostoli niso bili samo pasivni prejemniki, temveč so sami vzeli, jedli in pili in bili tako dejavni prejemniki. S tem so izrazili, da se z njim niso samo notranje povezali, temveč tudi na zunaj, saj so dejavno pokazali svojo pripadnost njemu.

Evharistija je ostvarjenje in posredovanje odrešenja. Kdor uživa ta kruh, »je prestopil iz smrti v življenje« (Jn 5, 24).

Povzetek: France Rozman, Evharistija v izvirnem okolju

Razprava poskuša odgovoriti na vprašanja, kje, kdaj in kako je Jezus postavil evharistijo. Opira se na svetopisemske tekste in presoja njihovo sporočilo tekstno-kritično, časovno-zgodovinsko in teološko. Glede kraja poročila niso povsem določena, vendar toliko, da se ujemajo z arheološkimi spoznanji in tako po svoje potrjujejo pristnost evharistije. Tudi glede časa poročila niso edina, vsekakor pa drži, da Jezus ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljanja, petek, 14. nizana, kot je bilo v postavi ukazano (2 Mz 12, 6 sl.), ker je bil takrat že mrtev in pokopan. Iz skupnih poročil (Mr 14, 22–26; Mt 26, 26–30; Lk 22, 14–20; 1 Kor 11, 23–26) pa razberemo, da je bila Jezusova zadnja večerja oblikovana po zgledu judovske velikonočne večerje, in poročila kažejo značilno velikonočno razpoloženje. Zato je bila Jezusova zadnja večerja res velikonočna večerja, pa naj jo je obhajal kadarkoli v času velikonočnega praznika. Glede postavitve evharistije pa ugotavljamo, da so poročila prav tako zasnovana kot poročila o čudežih, kjer sta priprava na čudež in odmev nanj presenetljivo podrobno opisana, medtem ko čudež ostaja skrivnost. Analiza posameznih izrazov pa kaže na njeno bistvo in učinkovitost. Evharistija ostvarja in posreduje odrešenje. Kdor jo uživa, »prestopi iz smrti v življenje« (Jn 5, 24).

Summary: France Rozman, Eucharist in Original Environment

The paper tries to give an answer to the question where, when and how Jesus instituted the Eucharist. It is based on biblical texts and judges the message thereof from the points of view of text critique, history and theology. Concerning the place, the reports are not fully defined, yet sufficiently so to be in accordance with archeological findings and to confirm in a special way that Eucharist is genuine. Concerning the time, the reports do not agree either, yet it is certain that Jesus did not hold the Last Supper on the day of preparations, i. e. on Friday, 14th Nisan, as it was prescribed by the Law (Ex 12, 6. ff.), because then he was already dead and buried. From common reports (Mk 14, 22–26; Mt 26, 26–30; Lk 22, 14–20; 1 Cor 11, 23–26) it can be concluded, however, that Jesus' Last Supper was modelled on Jewish paschal supper and the reports reflect a characteristic paschal atmosphere. Therefore Jesus' Last Supper was really a paschal supper, irrespective of the exact day in the paschal period when it was held. Concerning the institution of the Eucharist, it can be seen that the reports are conceived similarly as the reports on miracles, where the preparation of the miracle and the omen thereof are described in much detail, whereas the miracle itself remains a mystery. Yet the analysis of individual expressions shows the substance and the effectiveness of the Eucharist. Thereby salvation is realized and conveyed. Who eats it »passes from death to life« (Jn 5, 24).

⁵⁹ Kongregacija za bogoslužje pa je izdala lani (št. 720/85) prav nasprotno določilo. Četrta točka tega določila prepoveduje vernikom, da bi sami jemali hostije s patene ali posodice, torej da bi se sami obhajali (prim. Sporočila slovenskih škofij, Koper-Ljubljana-Maribor, 8/1985/94–95).

Drago Ocvirk

Sveto in religije

Pridevnik *svet* označuje v krščanski govorici osnovno božjo značilnost: samo Bog je svet, trikrat svet. Nasprotje svetosti je grešnost, s katero je zaznamovan človek. Vendar pa krščanstvo ne pušča človeka v grešnosti, ampak ga spodbuja k svetosti, še več, uči, da se Bog bliža človeku, da bi ga posvetil. Pridevnik *svet* označuje tudi stvari, kraje in čase, ki so kakorkoli povezani z Bogom. V vsakdanji splošni govorici pa povemo z besedo *svet*, da je človeku nekaj dragoceno in nedotakljivo: domovina, vera, revolucija, nogomet . . . karkoli. Glede na sveto tudi izdelamo lestvico naših vrednot.

Pridevnik *svet* je počasi prešel v samostalniško rabo: *sveto*. To se je zgodilo v prejšnjem stoletju na področju ved o religiji. S tem samostalnikom so označevali temeljno stvarnost, ki je pred bogovi – tudi pred krščanskim Bogom –, in na katero se nanašajo vse religije. Prav o tem svetem bomo spregovorili v tej razpravi. Besedo so namreč ugodno sprejeli tudi nekateri teologi, v apologetiki pa je traktat o svetem celo zamenjal nekdanji traktat o naravni religiji in postal nova *praeambula fidei*. V šestdesetih letih je bilo sveto hvaležna tarča vseh, ki so se razpisali o sekularizaciji in desakralizaciji. Naslednje desetletje pa je že žolčno razpravljalo o ponovni 'vrnitvi svetega'.¹

Ko človek opazuje različne vsebine besede sveto, se nehote vpraša, kaj ta beseda sploh označuje. Ali gre res za isto stvar v razlagah religije konec prejšnjega stoletja, v sociologiji, psihologiji, etnologiji . . . in končno v teologiji. Nobenega dvoma ni, možno je dvojno stališče: ali uporabljati besedo sveto in se sklicevati na vse, ki so jo že uporabljali, ali pa tvegati semantično primerjalno arheologijo te besede, da bi izluščili njene dejanske pomene. V tej razpravi smo se odločili za drugo možnost.

V uvödu je treba opozoriti še na pomembno razliko med slovensko in indoevropsko strukturo pojma svetega. Medtem ko imajo nekateri indoevropski jeziki dve različici pridevnika svet, ima slovenščina le eno. Tako so zabrisani pomenski odtenki, ki razodevajo večplastnost svetega. E. Benvéniste je posvetil svetemu (le sacré) celo poglavje v znanem delu *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Študij izraza svet odkrije poseben jezikovni primer. Raziskava različnih pomenskih odtenkov pokaže, da se mora struktura pojma izražati z dvema besedama in ne le z eno. Posamične obravnave teh parov – av. spōnta; yaozdata; lat.

¹ H. B. Vergote, *Le retour du sacré*, Paris, Beauchesne, 1977.

sacer: sanctus; gr. hierós: hágios – kažejo, da je bil v predzgodovini pojem, ki je imel dva pola. Prvi pol je bil pozitiven: 'kar vsebuje božjo navzočnost', drugi pa negativen: 'kar je prepovedano ljudem'. To sta nekdanj izražali tudi besedi sacer in sanctus, ki imata skupni koren v glagolu sancire (omejiti, obkrožiti), vendar pa sta pomensko različna. Sveto (*sacer*) se razlikuje od profanega in je dvoumno: čisto in nečisto; sveto (*sanctus*) je učinek sankcije, je tisto, kar je s kaznijo prepovedano kot npr. *leges sanctae*. To sveto (*sanctus*) ni torej 'posvečeno bogovom', pa tudi ni profano in nasprotje svetega (*sacer*). Sčasoma so nastali pomenski premiki. Tako je imel *sacer* lastno skrivnostno vrednost, *sanctus* pa je označeval stanje, ki je rezultat človeške prepovedi ali predpisa in se opira na kakšen zakon. Razlika med njima prihaja do veljave v pridevniku *sacrosanctus*: kar je prepovedano (*sanctus*), je prepovedano po svetem (*sacer*). Poleg tega lahko *sanctus* stopnjujemo, *sacer* pa ne.²

Ko bomo sedaj uporabljali besedo sveto, ne bomo pozabili, da gre za strukturo z dvema poloma in da je v ozadju svetega v tej razpravi *sacer*, ne pa *sanctus*, vendar se je v slovenščini že zakoreninil samostalni sveto in bi spreminjanje samo še povečalo nejasnosti. Le kadar smo morali uporabljati pridevnik, smo se odločili za besedo sakralen ne pa svet.

Razprava ima tri poglavja: prvo obravnava teorije o izvoru religij, ki so v prejšnjem stoletju ovrgele religijsko pojmovanje religij; drugo govori o francoski sociološki šoli in o fenomenološki šoli, ki sta vsaka po svoje utemeljevali religije na svetem. Na koncu se izkaže, da tako teorije o izvoru religij kot tudi teorije o svetem ne zdržijo resnega premisleka.

1. Konec samo religioznega pojmovanja religij

V devetnajstem stoletju so se pojavile različne vede o religiji. Te so se razlikovale od »svetih ved«, ki so bile v rabi v krščanskem svetu in pod nadzorstvom Cerkve. Med svetimi vedami in vedami o religiji so bila polemična in izključujoča razmerja. Eni so imeli vede o religiji za brezboštvo in bogoskrunstvo, drugi pa so pripisovali svetim vedam mračnjastvo. Znano je, da je katoliška Cerkve radikalno opravila s svojimi člani, ki so sprejeli spoznanja ved o religiji in njihove metode v teološko misel. Te poskuse so obsodili pod skupnim imenovalcem modernizem,³ z dekretom Lamentabili in okrožnico Pascendi leta 1907.

Boj ved o religiji za avtonomijo in neodvisnost od Cerkve ni bil brez ideološkega ozadja, kar je prišlo do veljave celo v vedah samih. Ker so prav te dale svetemu osrednje mesto v religioznem pojavu, bomo najprej osvetlili razloge za to promocijo.

Kristjani so označevali svoje verovanje, ustanove in obnašanje z besedo *religio*, in ji dodali pridevnik *vera*, tako so jo razlikovali od *falsa religio*. Znanstveniki so opustili primerjalno vrednotenje religij in ohranili le besedo religija. Najprej so jo še pojmovali kot češčenje Boga ali bogov, kmalu pa so spredvideli, da takšna opredelitev ne ustreza vsem religijam.

Na neprimernost te opredelitve so jih opozorile velike religije kot budizem, žainizem, taoizem in nekatere oblike brahmanizma, ki ne poznajo, tako so vsaj

² Prim. E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Minuit, 1969, 179–207.

³ Prim. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1979.

mislili, pojma bog. Odločilno vlogo pri iskanju nove opredelitve religije pa je odigralo odkritje in študij tako imenovanih primitivnih religij.

To iskanje pa je spodbujala ne samo želja po boljšem razumevanju religijskega pojava, ampak so hoteli strokovnjaki dokazati, da so religije pravzaprav iluzija, in to v vseh oblikah od najprimitivnejših do najrazvitejših. To miselno ozadje je osvetlil antropolog Evans-Pritchard, ki je študiral, kako so obravnavali primitivne religije v antropoloških teorijah.⁴

Antropologi so obravnavali primitivne religije bodisi psihološko bodisi sociološko; njihov izvir so iskali v človeku ali v družbi.

1. 1. Psihološke teorije

Prve teorije te vrste so izhajale iz podmene, da ima primitiven človek razum in so se opirale na asociativno psihologijo. Spencer, avtor *manizma*,⁵ pravi, da človek spozna dvojnost, vidno in nevidno, pri opazovanju narave (sonce – luna, jajce – piščica, človek – senca) in še zlasti v sanjah. Končno pride do sklepa, da je češčenje prednikov vir religije. Tylor postavlja na začetek religije dušo (*anima*), ne pa duhove, in je avtor *animizma*. Duša je nesmrtna, je povsod in v vseh stvareh. Iz njene vsenavzočnosti je nastal fetišizem, nato mnogoboštvo in končno enoboštvo. Frazer razširja Tylorjevo teorijo z dvema hipotezama. Prva je navidezno zgodovinska in deli zgodovino v tri stopnje. Na začetku je bila magija, in ker ni bila uspešna, so začeli ljudje verovati v nadnaravna bitja; to je obdobje religije. Končno so podvomili tudi o teh bitjih in je nastopilo obdobje znanosti. Druga hipoteza je psihološke narave in povezuje magijo in znanost, religija pa je njuno nasprotje. Vrač in znanstvenik sta namreč popolnoma mirna pri svojem delu, duhovnik pa trepetava od strahu pri svojem opravilu.

Naslednja generacija antropologov (Freud, Crawley, Wundt, Malinowski idr.) se je opirala na eksperimentalno psihologijo in na nova etnografska spoznanja. Zato je zavrgla animizem in postavila na začetek religije *mano*: mana je beseda melanezijskega izvora in označuje skrivnostno, brezosebno moč. Magijo in religijo so razlagali z različnimi duševnimi stanji: napetosti, frustracije, čustva, kompleksi, razočaranja, sublimacija libida idr. Evans-Pritchard, ki mu sledimo v prikazu antropoloških teorij, pravi, da so »te teorije v večini domneve na temo 'če bi bil konj'. Razlika je le v tem, da rečemo: 'delal bom, kar delajo konji po tem ali onem čustvu, za katerega menimo, da ga lahko pripisujemo konjem', namesto da bi rekli: 'če bi bil konj, bi počel, kar počnejo konji iz tega ali onega razloga.' Predpostavljamo namreč, da bi bili močno čustveno vzburljeni, če bi morali opravljati iste obrede kot primitivni, sicer bi nam naš razum rekel, da so obredi objektivno nekoristni. Zdi se mi, da imajo tisti, ki predlagajo takšne sklepe, in tudi tisti, ki so imeli priložnost, da so študirali na terenu, zelo malo dokazov, da bi svoje sklepe opravičili.«⁶

1. 2. Sociološke teorije

Čustvene razlage poudarjajo pragmatično vrednost religij. Religije so resnične in veljavne, kolikor človeka tolažijo, pomirjajo, mu dajejo občutek varnosti, mu krepijo

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971.

⁵ Izraz *manizem* je narejen iz latinske besede *Manes*, ki je označevala duhove mrtvih v latinski religiji. Rimljani so poskušali pridobiti njihovo naklonjenost in jih pomiriti z obredi.

⁶ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 53–54.

jo upanje itd.⁷ Podobno jih obravnavajo tudi sociologi: religije povezujejo družbo in ji zagotavljajo trajnost.

Na tem področju je bila v začetku stoletja najbolj dejavna francoska šola z Durkheimom na čelu. Ker bomo o njej še govorili, bomo tu obravnavali le njeno teorijo o izvoru religije. Pri vprašanju izvora religije se je Durkheim oprl na Robertsona Smitha in menil, da je primitivna religija klanski kult. Ta je totemski, klanski bog, pa je dejansko pobožanstveni klan. Zato je totemizem najosnovnejša oblika religije. Pri teh kultih je treba razlikovati med izrečnim in dejanskim namenom. Primitivni človek je namreč prepričan, da časti boga, sociolog pa ve, da časti projekcijo svojega klana. Durkheim je sicer odločno zavračal psihološke razlage religije, vendar pa jih je tudi sam razložil s skupinsko psihologijo. »Še več, vsa skupnost zavesti ne proizvaja religioznega. Imeti mora določeno stopnjo edinosti, intimnosti in sile, ki jih oddaja, morajo biti dovolj močne, da potegnejo posameznike iz sebe in ga dvignejo v višje življenje.«⁸

Pri Durkheimu so se navdihovali angleški sociologi. Harrison je razlagal religijo kot skupinske ideje in čustva; za Cornforda je vsaka religiozna predstava iluzija in jo imenuje čredni klic; Radcliffe-Brown pa jo je imel za izraz podrejenosti duhovni ali moralni moči, ki je zunaj človeka. Za marksistične avtorje »je religija oblika družbene nadgradnje, je 'ogledalo' ali 'odsev' družbenih odnosov, ti pa se opirajo na ekonomsko strukturo družbe. Pojma 'duh' in 'duša' datirata iz dobe, ko so bili klanski poglavarji patriarhi, z drugimi besedami, ko je delitev dela sprožila delitev administrativnega dela. Religija se je začela s kultom prednikov, starih članov klana: na začetku je 'odsev proizvodnih odnosov (posebno teh med gospodarjem in sužnjem) in političnega družbenega reda, ki ga ti odnosi pogojujejo'.«⁹ Evans-Pritchard še omenja, da so med omenjenimi sociološkimi teorijami podobnosti. »Marksisti imajo Durkheima za meščanskega idealista, čeprav bi bil lahko avtor znanega Marxovega aforizma, po katerem ni zavest ljudi tista, ki določa njihovo eksistenco, ampak je družbeno bitje tisto, ki določa njihovo zavest.«¹⁰

Po prikazu in kritični presoji socioloških teorij naš avtor končuje: »Ko smo upoštevali vse izjeme, ostanejo od teh teorij le še uganke. Te pa so tako splošne in nejasne, da imajo majhno znanstveno vrednost in nihče ne ve, kako naj jih uporabljamo, kajti nihče ne more dokazati, da so pravilne, pa tudi ovreči jih ne more.«¹¹ Od Popperja dalje vemo namreč, da so znanstvene le tiste teorije, ki jih je mogoče ovreči. Skratka, omenjene teorije o religiji so popolnoma nekoristne, ker »ne vodijo nikamor«¹², saj ni nobenih dokumentov o izvoru religij. Antropologi se danes strinjajo, »da je nekoristno iskati *primordium* za religijo. Schleiter pravi: 'Vse sheme, ki jih delajo iz religije, da bi določili primordium in različne stopnje, izhajajo iz popolnoma samovoljnega in nenadzirljivega izhodišča.'«¹³

⁷ S. Freud pravi: »Bogovi ohranjajo izpolnjevanje svoje trojne funkcije: izganjanje naravnih sil, spravo s kruto usodo, kar se pokaže še zlasti v smrti, ter odškodovanje za trpljenje in odpovedi, ki jih človeku nalaga skupno življenje v civilizaciji.« Die Zukunft einer Illusion, v Studienausgabe IX., Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1974, 152.

⁸ Textes de Durkheim, t. II., zbral in predstavil V. Kadary, Paris, Minuit, 1975, 41.

⁹ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 92. Avtor navaja N. Boukharine, Matérialisme historique – un Système de Sociologie (1925), 170–171.

¹⁰ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 93.

¹¹ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 91.

¹² E. E. Evans-Pritchard, prav tam 129.

¹³ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 124.

1. 3. Bistvene hibe teorij o izvoru religij

Poleg že omenjenih pomanjkljivosti posameznih teorij o izvoru religije, je nekaj hib, ki so značilne prav za vse.

Najprej zbuja pozornost razvojni, evolucionistični okvir, ki ga vse te teorije nekritično sprejemajo, ko vemo, da ni nobenega otipljivega dokaza za razvojno pojmovanje zgodovine in s tem tudi religije. Kot kažejo sodobne študije, je pojem primitivnih religij nesprejemljiv. »Tako se tudi religiozna etnologija ne more izenačiti s študijem tako imenovanih 'primitivnih' religij, in to toliko manj, ker ni nikjer takšnih religij. V odnosu do pitekantropa so Avstralci toliko stari kot Evropejci, pravi Marcel Mauss. So samo družbe, ki so tehnično revne, in družbe, ki se okoriščajo z izredno tehnično razvitim orodjem.«¹⁴ R. Bastide meni, da religij ni mogoče deliti na tradicionalne in univerzalne. Najprej zato, ker je tudi tradicija dinamična in se tradicionalne religije spreminjajo kot vse druge. Potem tudi zato, ker etnologija ne more prezreti vpliva univerzalističnih religij na tradicionalne in ignorirati vprašanj v zvezi z akulturacijo. In končno, etnična skupnost je vesoljni pojav: obstaja slovenski narod, francoski idr.; to tudi razlaga, zakaj dobivajo univerzalistične religije kljub enosti dogem in liturgije drugačen odtonek v različnih narodnih kulturah.¹⁵

Drug pomemben spodrseljaj teh teorij je raba psiholoških kategorij za razlago zgodovinskih izvorov. Tej rabi se ne izognejo niti sociološke teorije, ki se oprejo na psihološke predpostavke, čeprav jih prej ovržejo.

Obe hibi sta razumljivi, meni Evans-Pritchard. Omenjeni teoretiki niso bili namreč nikoli na terenu in so poznali primitivna ljudstva le iz nezanesljivih poročil.

Tretja pomanjkljivost teh teorij pa je poskus, da bi razložili izvor in bistvo religije. »Izvori in bistva se ne tičejo znanosti, ki se ukvarja z odnosi (. . .). Religijska dejstva je treba obravnavati kot vzajemen odnos delov v skladnem sistemu. Vsak del dobi pomen v odnosu z drugimi deli in tudi sistem sam dobi pomen le v odnosu z drugimi institucionalnimi sistemi kot sestavni del širšega sklopa.«¹⁶ Takšen neznanstven pristop je razumljiv le, meni isti avtor, če poznamo ideološko ozadje teh teorij.

Njihovi avtorji so bili namreč prepričani, »da duše, duhovi in bogovi religije nimajo nobene osnove. Kajti če so čiste iluzije, je treba poklicati na pomoč biološko, psihološko ali sociološko teorijo, da bi razložili, zakaj so ljudje vedno in povsod dovolj bedasti, da so igrača teh iluzij. Kdor veruje, da duhovno bitje je, ne potrebuje takšnih tolmačev, kajti četudi je zamisel primitivnih ljudstev o duši in Bogu še tako nenatančna, ni zanje samo iluzija.«¹⁷ Znanstveniki »so iskali in našli v primitivnih religijah orožje, ki jim bo omogočilo, da bodo zadali smrtni udarec krščanstvu, tako so vsaj mislili,«¹⁸ s tem pa so se podredili interesom, ki niso več znanstveni.

2. Od svetega k izkustvu svetega

Omenjene teorije so hotele »utemeljiti pojem Boga s tem, za kar so mislili, da je primitivno religijsko dejstvo: pojem 'mane' ali čut sakralne brezosebne in razpršene

¹⁴ R. Bastide, *Ethnologie religieuse*, v *Ethnologie, Encyclopaedia Universalis*, vol. 6, Paris, 1977, 690.

¹⁵ R. Bastide, prav tam 690.

¹⁶ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 132.

¹⁷ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 142.

¹⁸ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 21.

moči.«¹⁹ Na uveljavitev svetega sta odločilno vplivali sociološka in fenomenološka obravnava religij. Ta dva pristopa se močno razlikujeta. »Na levi so, če smemo tako reči, ti, ki kot Durkheim postavljajo iracionalnost divjih primitivcev proti razsvetljenemu duhu modernega Zahoda. Zanje označuje pojem svetega primitivno pojmovanje sveta, ki naj bi bil prežet z nadnaravnimi močmi. Na desni je nemška šola, ki postavlja tezo o *homo religiosus* in zagovarja razvojno kontinuiteto med divjim svetim in njegovimi očiščenimi oblikami v čutnem izkustvu svetosti bibličnega Boga. Na levi in desni imajo čutno izkustvo svetega za mater religij. Levica uvršča to izkustvo v preživeto miselnost, desnica pa ga ima za najglobljo človekovo razsežnost.«²⁰ Čeprav gre za dve zelo različni obravnavi z različnimi končnimi ugotovitvami, pa imata obe isto izhodišče. Obe gradita na postulat o temeljni identičnosti vseh človeških dejavnosti. »Te dejavnosti se razvijajo, vendar lahko dojamemo njihov nastanek in razvoj kot pri živem bitju. To je storil Robertson Smith s pojmom svetega (holy). Durkheimovci so prevzeli ta postulat. Seveda niso dvomili, da je treba osvoboditi pojme religije, svetega, žrtvovanja in magije predpojmovanj in predpojmov, ki jih pačijo, vendar pa so menili, da se ti pojmi nanašajo na nekaj, kar je bistveno *eno* v vsem človeštvu. Ta postulat so fenomenologi še radikalizirali.«²¹

2. 1. Francoska sociološka šola

To šolo smo sicer že omenjali, vendar jo bomo sedaj podrobneje obravnavali, ker je izdelala povsem novo vsebino pojma svetega. Ta pojem je deloma prešel v splošno miselnost in tako zaznamoval naše pojmovanje svetega.

Ustanovitelj te šole je Emil Durkheim, njegova sodelavca in učenca pa sta Henri Hubert in Marcel Mauss. Vsi trije so sodelovali pri gradnji teorije religij,²² kot jo je končno leta 1912 formuliral Durkheim v *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Tako je Hubert že l. 1904 zapisal o pojmu svetega, da »ni le univerzalen, ampak tudi osreden, je celo pogoj za religiozno misel in tisto, kar je najposebnejše v religiji. Je matična ideja religije. Po svoje analizirajo vsebino svetega miti in dogme, obredi uporabljajo njegove lastnosti, iz njega izhaja religiozna moralnost; vsebujejo ga duhovništva; svetišča, posvečeni kraji in religiozni spomeniki pa ga pritrdijo na tla ter zakoreninijo. Religija je upravljanje svetega.«²³ M. Mauss, drugi predstavnik te šole, je odločno zavrnil protestanta K. Girgensohna, ki je dajal Bogu osrednje mesto v religiji. »To, kar srečamo v vsaki vrsti religij, ni ideja boga, ideja sakralne osebe, ampak ideja svetega na splošno. V najmanjšem totemizmu, v najprvotnejšem kultu prednikov, v najbolj otročjem naturizmu naletimo na slabo določena bitja, stvari, fantome umrlih, živalske vrste ali naravne pojave, ki jih očitno religiozno spoštujemo in so ločeni od profanega sveta. Pojem boga, čaščenja kakšne osebe je le en primer, specifikacije v kasnejšem razlikovanju čustev spoštovanja, čustev, ki se nanašajo najprej na te brezosebne moči brez določenih oblik. V zadnji analizi se pojem boga razkroji v pojmu svetega.«²⁴

¹⁹ A. Vergote, Religion, foi, incroyance. Etude psychologique, Bruxelles, P. Mardaga, 1983, 125.

²⁰ A. Vergote, prav tam 130.

²¹ F.-A. Isambert, Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique, Paris, Cerf, 1979, 12-13.

²² F.-A. Isambert, Le sens du sacré, fête et religion populaire Paris, Minuit, 1982, 216-245.

²³ H. Hubert, Introduction à la traduction française du manuel de l'histoire des religions de Chantepie de la Sausaye, Paris, Colin, 1904, XLVI-XLVII.

²⁴ Oeuvre de Marcel Mauss, t. I., Paris, Minuit, 1968, 97.

Ta dva avtorja sta po študiju žrtvovanja in mane prišla do naslednjih ugotovitev:

– Sveto je ločeno in prepovedano, vendar pa lahko pridejo do njega določeni ljudje pod določenimi pogoji.

– Sveto je ideja o območju, kamor vstopamo in od koder izstopamo. Sveti prostor in čas dobita tu svoj pomen.

– Sveto je tudi ideja o kakovosti, ki je vir dejanske moči.

Končno sta dala pojmu svetega družbeno vsebino. »Postaloma je jasno, da prepoved nečesa za skupino ni samo učinek zbranih pomislov posameznikov. Zato sva rekla, da so sakralne zadeve družbene. Sedaj greva celo dalje. Po najinem mnenju, pojmujejo kot sveto vse, kar označuje družbo za skupnost in njene člane. Če bogovi hodijo iz templja ob določeni uri in postanejo profani, nasprotno vidiva midva vstopati vanj drug za drugim človeške zadeve: družbeno lastnino, delo, človeške osebe.«²⁵

Vzporedno z učencema je razvijal svoje pojmovanje svetega tudi učitelj. Durkheim je namreč večkrat spremenil pojmovanje svetega in mu dal dokončno obliko v *Formes élémentaires*. Sveto je izkustvo družbene moči. »Religiozna moč je samo čustvo, ki ga skupnost navdihuje svojim članom, vendar ga objektivira in postavlja zunaj zavesti, ki ga doživljajo. Da bi se (čustvo) objektiviralo, se oklene kakšnega predmeta, ki postane tako sakralen.«²⁶ Tako Durkheim razloži poleg nastanka religije, tudi nastanek svetega. Opozicija med svetim in profanim ni nič drugega kot artikulacija razlike med družbo in posameznikom.²⁷ Sveto tudi označuje primitivno miselnost, ki vidi povsod nadnaravne moči. Ta miselnost, meni Durkheim, je danes presežena.

2. 2. Fenomenološka šola

Približno v istem času kot francoska sociološka šola je delovala nemška fenomenološka. Njen začetnik je Nathan Söderblom, inspiriral pa se je pri Fr. Schleiermacherju. Ta je zavračal razsvetljenski racionalizem in moralizem, ki sta vsak po svoje skrčila religijo: eden na pogled na svet, drugi na moralno utemeljitev. Bil je namreč prepričan, da je posebno religiozno področje, ki ga je lokaliziral v intuiciji in s tem v čustvu. To čustvo je univerzalno, pristno in neskrčljivo. Söderblom je zamenjal pojem boga s pojmom sveto iz istih razlogov kot sociologi. Vendar pa je ostal zvest Schleiermacherju in odločno zagovarjal neskrčljivost religioznega pojava. Sveto je opredelil ne kot nasprotje profanega, ampak kot izvorno in nadčloveško moč, ki zbuja občutek groze, kadar se manifestira.

Pojem svetega ne označuje več osnov religij, ampak posebno izkustvo. »To, kar vsebuje religija, ni le preprost obstoj božanstva, ampak njegova *mana*, njegova moč, njegova svetost«²⁸, ki jo človek doživlja.

To misel je razvijal naprej Rudolf Otto. Njegovo delo *Das Heilige*, objavljeno 1917, je imelo odločilno vlogo pri nadaljnjem obravnavanju religije. Iz podnaslova zvmemo, da obravnava avtor neracionalno prvino v ideji božanskega in njen odnos z racionalnim. Religija je manifestacija podzavestnih duševnih moči, kjer se prepletata božansko in človeško, neracionalno in racionalno. Vse religije poznajo posebno prvino, ki jo je mogoče osamiti: ta prvina je *numinozno*. Otto je izdelal to besedo

²⁵ Oeuvre de M. Mauss, t. I., prav tam 16–17.

²⁶ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, 327.

²⁷ Prim. Textes de Durkheim, zbral in predstavil V. Karady, t. II., Paris, Minuit, 1975, 40.

²⁸ N. Söderblom, *Holiness*, v *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI., 731.

zato, »da bi označil sakralno brez njegove moralne in racionalne prvine«, ki sta se sčasoma pridružili k zgolj religiozni naravi svetega. Numinozno je »živo počelo v vseh religijah. Je njihov najintimnejši del in brez njega bi religije ne bile religije. (...) Ta kategorija je popolnoma *sui generis*: kot vsaka izvirna temeljna danost ni predmet definicije v strogem pomenu besede, ampak samo predmet raziskovanja.«²⁹ Numinozno je *mysterium tremendum et fascinans*; doživetje numinoznega se razpenja med grozo in privlačnostjo. Ti dve sestavini sestavljata »nenavadno harmonijo kontrastov«, ki »jih najdemo v vsej zgodovini religij.«³⁰ S strahom je povezan občutek odvisnosti stvari, ki čuti neko nadčloveško veličastvo, *majestas*. Moč, življenje in dejavnost so tretja sestavina *tremenduma* in božansko kot korelat izkustva je nekaj »čisto drugega« kot pa to, kar sestavlja naš svet. Skrivnost, še ena sestavina *tremenduma*, pa je skok prek začudenja pred skrivnostjo sveta k »Čisto Drugemu«, ki je radikalno drugačen.

Tudi G. van der Leeuw je v svoji *Fenomenologiji religije* zagovarjal misel, da je ideja svetega starejša in osnovnejša kot ideja boga. Združil je Söderblomovo in Ottovo teorijo ter opredelil sveto kot 'moč' in kot 'čisto drugo'.³¹ Religiozno izkustvo doživimo, kadar »se v življenje vrine neka tuja moč, 'čisto drugo'.«³²

Najvplivnejši in najplodnejši fenomenolog danes je Mircea Eliade. Nekateri teologi ga zelo upoštevajo in »so ga povzdignili za novega cerkvenega očeta.«³³ Nadaljuje Ottovo delo, vendar obravnava sveto v celoti in ne le v njegovi neracionalni razsežnosti.³⁴ Manifestacije svetega imenuje hierofanije, ki so hkrati kratofanije, to je razodevanje moči. Eliade poskuša vzpostaviti morfologijo hierofanij. Tudi zanj je sveto »čisto drugo«, vendar gre onstran njegove skrivnosti in dokazuje, da je sveto za religioznega človeka resničnost sama. Sveto in profano si nasprotujeta kot stvarno in nestvarno. »Stvarnost par excellence je sveto: kajti samo sveto obstaja absolutno, deluje učinkovito, ustvarja in daje stvarnem trajnost.«³⁵ Razlikuje tudi med religioznim in nereligioznim človekom. »*Homo religiosus* vedno veruje, da obstaja absolutna stvarnost, sveto, ki presega ta svet, vendar pa se v njem javlja, ga s tem posvečuje in dela stvarnega. (...) Ko človek ponavzočuje sveto zgodovino v obredih, ko posnema božje obnašanje, stopi na stran bogov in ostane pri njih, v stvarnem in pomenljivem.«³⁶

3. Težave s pojmom svetega

Bežen prikaz šol, ki sta izdelali pojem svetega in določili njegovo vsebino, je razkril tudi velika in nespravljiva razhajanja med njima. Poleg teh šol so na splošno pojmovanje svetega v naši kulturi vplivale družbene spremembe in še zlasti nov odnos do religij. Najprej bomo pogledali probleme teoretične narave, nato pa predstavili nov odnos do religij.

²⁹ R. Otto, *Le Sacré, L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969, 20–21.

³⁰ R. Otto, prav tam 57.

³¹ Prim. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 19 1955, 35–36.

³² G. van der Leeuw, prav tam 664–665.

³³ F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 275–276.

³⁴ V slovenščini imamo zgoščen prikaz Eliadejevih teorij v skripti dr. Franc Rode, *Osnovno bogoslovje*, Ljubljana, 1979, izdalo CDSB 29–64; Ves Eliadejev opus, ki obsega teorijo svetega, zgodovino religij in literaturo, so osvetlili različni strokovnjaki v znanih *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1978.

³⁵ M. Eliade, *La mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, 29.

³⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 171.

3. 1. Pomenske razlike

Pri omenjenih avtorjih ima pojem svetega različne pomene. Eni so poudarjali ločitev in prepoved, drugi moč ali strašno in očarljivo skrivnost ali stvarnost par excellence. Čeprav so nekateri povezovali več lastnosti v istem pojmu, pa so vendarle dajali prednost samo eni. Ta poudarek je potem določil tako pomen in obseg besede kakor tudi pomen religije, ki jo je razložil.

Glede na pomen in vlogo svetega sta se spreminjala tudi pomen in vloga profanega, ki je pri vseh avtorjih nasprotje svetega. Poleg teh razlik pa je še ena med Ottom in drugimi. Slednji so pojmovali profano v modernem pomenu: profano je svetno, je vsakdanjost. Otto pa je ohranil pomen, ki ga je imela beseda stoletja v krščanstvu. Profanost označuje občutke nevrednosti, ki jih ima grešna stvar pred trikrat svetim Bogom. Ti občutki »še zdaleč niso posledica spraševanja vesti ali zavesti o storjenem prekršku, ampak so dani neposredno z občutkom numinoznega; to je razvrednotenje sebe, svojega ljudstva in na sploh vsega, kar je pred numinoznim. Ti občutki (...) niso *moralna* razvrednotenja. (...) Nasprotno, so zavest absolutne profanosti.« Medtem ko je profano absolutna nevrednost, je numinozno absolutna vrednost. »'Tu solus sanctus!' Tu ni sanctus identičen s popolnim, lepim, vzvišenim, pa tudi ne z dobrim. (...) Je *numinozna vrednota*, ki ji glede stvari ustreza numinozna nevrednota.«³⁷

Nič manj ni pomembno izhodiščno razhajanje teh dveh šol. Sociologi so namreč opredelili religiozni pojav s svetim, da so lahko skrčili religiozno na družbeno. Fenomenologi pa so prav nasprotno zagovarjali izvornost in neskrčljivost religioznega pojava z izkustvom svetega.

3. 2. Zgodovinski problem

Omenjeni avtorji so bili prepričani, da je pojem svetega starejši od pojma boga. Kasnejša odkritja pa so ovrgla to hipotezo, prav tako tudi evolucionistično shemo zgodovine, ki jo ta hipoteza uporablja. Kritika teorij o izvoru religij, ki smo jo podali v prvem delu, velja tudi tu, zato bomo omenili le odkritje v zvezi z antičnimi religijami. G. Dumézil je pokazal, da ne moremo izpeljati rimskih bogov iz brezosebne moči, ki bi bila podobna melanezijski *mani*. Rimljani so uporabljali besedo *deus*, ki so jo prejeli od indoevropskih prednikov, beseda *sacer* pa je označevala tisto, kar je bilo ločeno, pridržano bogovom. Besedo *numen* so rabili v republikanski dobi le z genitivom določenega božanstva. V tej zgradbi pa je izražala beseda *numen* posebno božansko željo. Tako ne moremo dati besedi *numen* pomen brezosebne moči. Šele v cesarstvu je postala ta beseda pesniški sinonim za boga.³⁸ Pri grški antični religiji je prišel Walter F. Otto do podobnih ugotovitev.³⁹

3. 3. Epistemologija in dejstva

Omenili smo že, da durkheimovci in fenomenologi izhajajo iz istega postulata o temeljni istosti človeških dejavnosti. Ne dvomijo sicer, da je treba osvoboditi »pojme religije, svetega, žrtvovanja in magije predpojmovanj in predpojmov, ki jih pačijo, vendar pa (so menili), da se ti pojmi nanašajo na nekaj, kar je bistveno *eno* v

³⁷ R. Otto, prav tam 82–84.

³⁸ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, 33–45 in 136–138; prim. tudi Y. Lehmann, *La religion romaine*, Paris, PUF, 1981, 8–9.

³⁹ W. F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, Mercure 1969, 11–51.

vsem človeštvu.«⁴⁰ Sodobna antropologija pa »hoče pokazati, da dobijo te besede, če jih uporabljamo v različnih civilizacijah in religioznih sistemih, popolnoma različne pomeni. Mi bomo imeli torej za varljivo predpogojevanje ideje, da bi naš jezik za ceno nekakšne prilagoditve ustrezno označeval stalne pojave v človeški vrsti. Kritiki praktične in ideološke narave naših pojmov se pridruži še kritika njihove etnocentrične narave.«⁴¹ »Skratka, pojem svetega se razvija na postulatu, po katerem se sveto, v svoji večobličnosti, nanaša na enost enega stvarnega predmeta. (. . .) Nihče ne bo torej presenečen, da se je ideja svetega, ki je brez potomcev v sodobni etnologiji, ker je ta pač občutljiva za kulturno relativnost vseh naših kategorij, zasadila na pomembnem področju krščanske teologije.«⁴²

Naši avtorji se niso zavedali etnocentrične pogojenosti pojma svetega in so vsak po svoje dokazovali njegovo univerzalnost.

H. Hubert je v že omenjenem *Manuel d'histoire des religions* zapisal: »Hebrejski *qadesch*, oceanijska *tabu* in *mana* neenako natančno ustrezajo rimskemu *sacer*.« Avtor ugotavlja torej pomenske razlike med temi besedami, pa vendar končuje: »Toda pojem svetega je univerzalen.«⁴³ Nekaj podobnega sta ugotavljala z Maussom: »Nikomur ni prišlo na misel, da bi oporekal univerzalnosti pojma svetega, vendar bi precej težko navedli kakšno besedo v sanskrtu ali grščini, ki bi ustrezala latinskemu *sacer*. Rekli bodo: tu čist, žrtveniški, božanski, grozen; tam svet, častljiv, pravičen, spoštljiv. Toda ali niso imeli Grki in Hindujci zelo pravilno in močno zavest svetega?«⁴⁴ Ker v jezikih nista našla osnove za univerzalnost svetega, sta jo takole utemeljila: »Da bi bil obstoj določenega principa miselnih operacij zanesljiv, je potrebno in zadostno, da moremo te operacije razložiti le z njim.«⁴⁵ Univerzalnost pojma svetega ni torej utemeljena na jezikovnih dejstvih, ampak na njegovi rabi pri razlaganju religijskega pojava. H. Bouillard se sprašuje, če gre za metafizično kategorijo ali za epistemološki model, ki ga je izdelal znanstvenik.⁴⁶

Drugače je utemeljil univerzalnost svetega R. Otto. V vseh svojih sestavinah je sveto a priori kategorija v Kantovem pomenu besede. Tako racionalne prvine kot tudi neracionalne so apriorne. Takšno pojmovanje svetega se izogne tako senzualizmu kot tudi evolucionizmu. V opombi je avtor razložil, kaj mu pomenita besedi kategorija in dispozicija. »Pojem kategorije pomeni 'osnovni pojem' in označuje kot vsak pojem naravo predmeta. 'Dispozicija' nam pomeni predispozicijo za pridobivanje spoznanj, ki so v našem primeru najprej 'čustvena' to je mračna in ne izražena; pomeni pa nam še prvo čustveno posest takšnih spoznanj. V tem pomenu je 'dispozicija' izhodišče in 'vir' ali 'tvorno počelo' spoznanj, ki se jasno formulirajo. To počelo je končno (čutno) apriorno spoznanje, kolikor ni in ne more biti pridobljeno s čutno zaznavo in se ne nanaša na nič, kar bi bilo zaznavno s čustvi.«⁴⁷ Človek je torej tako naravno obdarjen z religioznim čutom, kot je obdarjen z razumskimi kategorijami.

Čeprav je Ottova teza mikavna in še danes marsikdo prisega nanjo, pa kljub temu ne vzdrži resne kritike. A. Vergote, ki se ukvarja s psihologijo religij, je opozo-

⁴⁰ F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, prav tam 12-13.

⁴¹ F.-A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, prav tam 13.

⁴² F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 263-264.

⁴³ H. Hubert, *Introduction . . .* prav tam XLVI.

⁴⁴ *Oeuvres de M. Mauss*, t. I., prav tam 21.

⁴⁵ *Oeuvres de M. Mauss*, t. I., prav tam 21.

⁴⁶ Prim. H. Bouillard, *La catégorie de sacré dans la science des religions*, v *Le Sacré. Etudes et recherches*, Paris, Aubier, 1974, 34-56.

⁴⁷ R. Otto, prav tam 165.

ril na dve osnovni hibi Ottove teze. Prva je amalgam, med močnimi doživetji, še zlasti ob smrti ali pri nekaterih naravnih pojavih, in religioznim izkustvom. Druga pa se nanaša na apriorno kategorijo: »Pomanjkanje natančnosti je še posebej občutno v protislovju med afirmacijo formalnega *apriorija* in opisom, ki dejansko predstavlja sposojene vsebine pri vseh vrstah religijskih tekstov. Ti dve kritični opombi sta povezani. Otto združuje izraze religioznega čustva, jih ureja v celotno strukturo, pokaže, da gre za analogije s čustvi, ki niso specifično religiozni, in sklene, da je prirojena, formalna čustvena struktura, ker je neodvisna od specifično religiozne vsebine. To strukturo imenuje čustvo svetega. Nato postavi to strukturo na začetek religije. Tako poskuša utemeljiti pojem svetega, ki ga je napravila neka teorija religije, v človekovi psihološki naravi.«⁴⁸

Ne sociologom ne fenomenologom ni uspelo utemeljiti univerzalnosti pojma svetega v okviru njihove epistemologije. Vendar pa jim ne dela težav le logika, ampak tudi dejstva.

Durkheim je trdil, da je budizem religija zaradi svetega, ki ga izražajo »štiri svete resnice in dejavnosti, ki izvirajo iz njih.«⁴⁹ (Kanonična besedila govorijo o vzvišenih, plemenitih resnicah!) Otto je odkril numinozno v budizmu drugje: v 'izpraznitju', ki se konča z nirvano. »Toda 'praznina' kakor tudi 'nič' je v resnici numinozni ideogram 'čisto drugega'. *Sunyam* je absolutni *mirum* povzdignjen v 'paradoks' in 'antinomijo'. (f. . .) Nirvana je za čustvo pozitivna resničnost v najmočnejši obliki in očarljiva prvina, ki lahko vodi svoje občudovalce do velikih navdušenj.«⁵⁰ V budizmu vsak avtor drugače določa sveto. Ker pač nista našla v budizmu potrebnih elementov, sta jih odkrila s pomočjo svojih teorij. Za Durkheima so sveto resnice in dejavnosti, ki utemeljujejo družbo, za Otta pa neizrekljiva stvarnost, kjer se razodeva 'čisto drugo'.

V resnici pa budizem ne pozna pojma svetega in mu je še bolj tuj kot pojem boga.⁵¹ To je pokazal Paul Mus v delu Barabudur, *Esquisse d' une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (Hanoi 1935).⁵² V dolgem uvodu je Mus obravnaval Hubertovo in Maussovo analizo brahmanskega žrtvovanja, kjer sta vzpostavila opozicijo med svetim in profanim. Mus je pokazal, da je ta dvojnost poenostavljanje brahmanskih žrtvovanj. V tekstih je namreč zapisano, da pridejo k žrtvovanju tudi bogovi, ki jih je treba umestiti na njihova mesta. »Popolna rekonstrukcija dejstev zahteva tri ravni: profano, sveto, božansko. Na ravni *Brahmana* ne moremo skrčiti zadnja dva pojma na enega samega, razen če gre za zmešnjavo (45).«⁵³

Naštevanje težav, ki se javljajo ob pojmu svetega, bomo sklenili z obravnavo opozicije med svetim in profanim, ki sta jo vsak po svoje radikalizirala Durkheim in Eliade. Seveda pa s tem še nismo izčrpali celotnega seznama težav.

Durkheim je trdil: »Za religiozni pojav je značilno, da vedno predpostavlja dvostransko delitev znanega in spoznavnega sveta na dve vrsti, ki obsegata vse, kar

⁴⁸ A. Vergote, *Religion . . .* prav tam 128–129.

⁴⁹ E. Durkheim, *Formes . . .* prav tam 51.

⁵⁰ R. Otto, prav tam 50, 67.

⁵¹ Prim. Nyanatiloka. *Vocabulaire pali-français des thèmes bouddhiques*, Adyar-Paris 1961.

⁵² To delo je prikazal in analiziral H. Bouillard, prav tam 44–47.

⁵³ H. Bouillard, prav tam 45.

je, vendar se radikalno izključujeta.«⁵⁴ To stališče je zavrnil Evans-Pritchard, čeprav je svojo kritiko omejil le na etnografsko področje. »Kar imenuje (Durkheim) 'sveto' in 'profano', sta zagotovo na isti izkustveni ravni, in namesto da bi bila ločena drug od drugega, sta tako tesno med seboj povezana, da sta neločljiva. (. . .) Nikoli nisem ugotovil, da bi bilo ločevanje na sveto in profano koristno v tem ali onem primeru. (. . .) Predvidevati smemo, da Durkheim ni upošteval gibljivosti položajev in da to, kar je 'sveto', je v določenem kontekstu in v določenih okoliščinah, ni pa sveto v drugačnem kontekstu in drugačnih okoliščinah,«⁵⁵ Neuporabnost te delitve je Evans-Pritchard podkrepil z določenimi primeri.

Eliade uporablja isto delitev v drugačni perspektivi. M. Meslin je zavrnil objektivnost te delitve in pokazal njeno subjektivnost. »V stvareh ni nobenega objektivnega načela, ki bi dovoljevalo delitev na sveto in profano. Nasprotno, kaže, da sveto intervenira tam, kjer to hoče človek. Vse lahko postane prostor zanj. Toda vse, kar je sveto, lahko vedno postane profano. Stalno gibljiva meja med obema je odvisna od človekove izbire. (. . .) Tako ne smemo nikoli nehati zatrjevati, da je človek mera sakralnosti bitij in stvari.«⁵⁶

Ta delitev tudi nima nobenega pomena v afriških religijah, kjer nadnaravno obdaja in prežema naravno.⁵⁷ Prav tako ne gresta v to biblična religija in krščanstvo.⁵⁸ Kjer pa to razlikovanje poznajo, je drugotno in je učinek obrednih dejavnosti.

3. 4. Moderni individualizem

Iz družb, ki so razlikovale med eno samo pravo religijo, svojo, in krivimi, smo prešli v pluralistične družbe. Te ne vrednotijo več religij, ampak vse enako dopuščajo, to pomeni, da so prepustile skrb zanje posameznikom. To velja tudi za sveto. Prehód iz družbene na individualno raven pa vsebuje tudi pomenske spremembe, ker se je spremenila tudi resnica svetega. Kar je bilo prej sveto na splošno, je sedaj sveto za nekoga, posameznika ali skupino, ne pa za vse. Sakralnost je tako subjektivizirana, objektivirano pa je pripisovanje sakralnosti kot miselni proces.⁵⁹ Ko obravnavamo kakšno religijo, jo lahko razumemo od znotraj ali pa od zunaj. Tako razumemo krščanstvo od znotraj v luči vere, kjer prihajata do veljave njegova enkratnost in posebnost; s svetim pa ga razumemo od zunaj in je kakor vse druge religije.

Ljudje, ki so člani različnih religij ali pa nobene, se lahko srečujejo in sporazumevajo s tem pojmom. Vsem je namreč jasno, da ima posameznik poseben odnos do določenih stvari. Vendar pa ta odnos ni enak za člane ali nečlane kakšne religije. To, kar eni doživljajo kot sveto, drugi samo opazujejo in imajo lahko pri tem kvečjemu estetska doživetja. Tako je pojem svetega enkrat izraz nekega doživljanja, drugič pa je objektivirano pojmovanje predstav, čustev in obnašanj, ki so povezani s tem doživljanjem, vendar so na drugi ravni. Sveto uporabljajo to pot za klasifikacijo.

⁵⁴ E. Durkheim, *Formes . . .* prav tam 56.

⁵⁵ E. E. Evans-Pritchard, prav tam 79.

⁵⁶ M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, 148–149.

⁵⁷ Prim. H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1975.

⁵⁸ Prim. E. Lévinas, *La difficile liberté*, *Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Micnel, 1984; A. Dumas, *Sacré*, v *Encyclopaedia universalis*, vol. 14, 1972, 579–581; P. Grelot, *Ambiguïté du sacré*, *Recherches et Débats*, 1971, 73, 129–139.

⁵⁹ Prim. F.–A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 251.

Sveto naj bi razlikovalo religijo od drugih družbenih dejavnosti, pa se zdi, da ni najbolj primerno za to. Za religijo je namreč značilno, da se nanaša na nadnaravna bitja, sveto pa ne upošteva prav te temeljne religijske lastnosti. Pozitivno obravnavanje religij odklanja nadnaravno, zato išče kriterij za razlikovanje pri subjektu. Toda nadnaravno in sveto se ne pokrivata: so nadnaravna bitja, ki jih sveto ne upošteva, in je sveto, ki ni nadnaravno v naši kulturi in religiji.

Kljub temu pa ohranjamo sveto ne le zato, ker je najbolj 'ekumensko', ampak tudi zato, ker mu daje objektivirana subjektivnost novo funkcijo. Znano je, da moderni individualizem priznava posamezniku absolutno pravico do izbire svojih idealov. Če je tako na etičnem področju, je tako še toliko bolj, kadar gre za področje svetega. Zato je vsak religijski govor, ki se nanaša na sveto, že hkrati zahteva po poveljavitvi, priznanju in pravici do javnega izražanja. Za spoštovanje prepričanja gre! Naša civilizacija, ki je postavila znanstveno resnico za prototip vse resnice, je hkrati ustvarila področje, kjer se razvijajo sistemi prepričanj, ki organizirajo tako vrednostne sodbe kakor tudi stvarnostne.

Takšne okoliščine so več kot ugodne za sveto, zato se religija s pridom sklicuje nanj. Po eni strani zato, ker si s svetim zagotavlja varnost in utrjuje svojo veljavnost v subjektivnosti: zato toliko govorijo o izkustvu svetega. Po drugi strani pa zato, ker je zelo lahek prehod od pravice do religijske pripadnosti k trditvi, da sveto obstaja; od čuta svetega k obstojnosti svetega. V sodobni krščanski govorici pogosto opazamo takšna drsenja. Dela jih nekakšna apologetika, ki ne razlikuje med 'svetim zame' in 'svetim za druge', ali med 'svetim iz prepričanja' in 'svetim iz razumevanja'. Iz teh drsenj spoznamo, da si religijska govorica prisvaja sveto v dinamiki vere. Prepričana je, da ni mogoče ločiti posebnega čuta za sveto od obstoja svetega. Ta čut in ta obstoj drug drugega podpirata in se vzajemno utemeljujeta.⁶⁰

Sklep: Novim pristopom naproti

Znanosti o religijah, ki niso sprejemale religijskega pojmovanja religije in so hotele ustvariti znanstvenega, niso uresničile svojih želja. Zaradi pomanjkljivega miselnega orodja in neustreznega pristopa niso mogle upoštevati večplastnosti, bogastva in raznolikosti religij. Iskanje izvora naredi iz religij subjektivno ali družbeno projekcijo; razlage religij s svetim pa so podobne Prokrustovi postelji, ker krajšajo ali nategujejo posamezne religije, da bi jih spravili v isti kalup.

Toda napore znanstvenikov niso bili zaman, saj so ob svojih stranpotih odkrivali tudi bolj ustrezen pristop k religijam. Med drugim so ugotovili, da iskanje izvorov ne spada na njihovo področje in da religije ne moremo skrčiti na izraze svetega. Ta spoznanja vsebujejo tako priznanje, da religij ne moremo skrčiti na nekakšen nepomemben, drugoten pojav, pa tudi priznanje, da je domet znanosti omejen tudi na tem področju. Iz teh spoznanj pa izvira zahteva po nadaljnem raziskovanju tako religij kot tudi položaja svetega v njih. Krščanski teolog pa bo moral nanovo premisliti odnos med svojo vero in svetim.

Povzetek: Drago Ocvirk, Sveto in religije

Teorije o religijah so konec prejšnjega stoletja postavljale izvor religije ali v duševnost ali v družbo. Vendar pa so njihova izhodišča kot tudi dognanja ideološko preveč obremenjena, da bi lahko bila znanstvena. Posebno vlogo v pojmovanju religij sta odigrali fenomenološka in francoska sociološka šola.

⁶⁰ Prim. F.-A. Isambert, *Le sens du sacré*, prav tam 255.

Žal sta se tudi ti dve zapletli, ko sta hoteli razložiti religijo s svetim ali izkustvom svetega. Kljub temu pa sta le presegli ozko racionalistično pojmovanje religije in vsaka po svoje pokazali na njen pomen za človeka.

Summary: Drago Ocvirk, The Holy and Religion

At the end of the 19th century theories of religion set the origin of religion either into psyche or into society. Their standpoints and findings, however, were too ideological to be scientific. A special role in the treatment of religions was played by the phenomenological and French sociological school. Unfortunately, they also got entangled when they tried to explain religion by means of the concept of the Holy or of the experience of the Holy. Nevertheless, they surpassed the strictly rationalistic concept of religion and, each in its own manner, showed what religion means to man.

Božje povračilo v Ezekielovi knjigi

V Ezekielovi knjigi je prerokovanje o kazni najbolj pogosta tema. To prav posebej velja za prvih 24 poglavij¹. Večinoma je neposredno poudarjena vzročna zveza med krivdo in kaznijo, včasih pa mora bralec krivdo predpostavljati.

Zelo opazna posebnost Ezekielove knjige so nekateri obrazci, ki se ponavljajo v istih ali različnih orakljih. Ker je povračilo osrednja Ezekielova tema, je razumljivo, da med takšne obrazce spadajo tudi klasične povračilne izjave: *darkam ber'ōšām nātattī* – »njihovo pot bom povrnil na njihovi glavi« (9, 10; 11, 21; 16, 43; 22, 31; podobno 7, 9; 17, 19; 1 Kn 8, 22 = 2 Krn 5, 23); *'iš kedarkâw 'ešpōt* – »vsakega bom sodil po njegovih potih« in zelo podobne različice (7, 3.7; 18, 30; 24, 14; 33, 20; 36, 19). Sicer je največkrat govor o »jezi in srdu«.

Ezekiel dalje preseneča po izredno velikem številu dolgih orakljev, ki so v strukturalnem in tematskem pogledu zelo homogeni. Zaradi organske povezanosti delov v celoto ni mogoče dobro doumeti sporočila, če ne upoštevamo dovolj celotne zgradbe določenega besedila. Tema o kazni se navadno strukturalno ozko prepleta s temo o krivdi. Zaradi tega je tu še prav posebno na mestu metoda t. i. celostne interpretacije (holistic interpretation), ki jo je M. Greenberg večinoma prepričljivo uporabil v svojem komentarju.² Seveda so besedila bolj ali manj kompleksna, zato je potreba po natančni strukturalni analizi večja ali manjša. Večinoma besedil ima zelo preprost in podoben opis enosmernega razmerja krivda/kazen. Takšnih ni potrebno posebej obravnavati; dovolj je, da jih tu samo navedemo.³ Nekaj besedil pa obravnava povračilo v edinstvenih kombinacijah, ki kažejo v globino in širino Ezekielovih teoloških postulatov. Posebnega pomena so besedila, v katerih grozljivi-

¹ G. A. Cook, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (The International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, 1970), začne svoj komentar (str. 3) s povsem ustreznim generalnim naslovom: Part I. The Sins of Israel, and the Approaching Punishment: Chs. 1–24.

² G. Ezekiel, 1–20 (The Anchor Bible 22; Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1983), posebno uvod, str. 18–27: The Method of This Commentary: Holistic Interpretation: The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8–11; A Holistic Interpretation, *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, Presented to Lou H. Silberman (ed. J. L. Crenshaw – S. Sandmel; New York: Ktav Publishing House, 1980) 146–64. Drugi komentariji na splošno premalo upoštevajo zgradbo besedil in medsebojno razmerje delov v celoti.

³ Gl. 3, 22–5, 17; 6, 1–4; 7, 1–27; 8, 1–18; 9, 1–11; 11, 1–25; 12, 1–16; 12, 17–20; 13, 1–23; 14, 1–11; 14, 12–23; 15, 1–8; 19, 1–14; 21, 1–22; 21, 23–37; 22, 1–16; 22, 17–22; 22, 23–31; 24, 1–14; 24, 15–27; 25, 1–17; 26, 1–21; 27, 1–36; 28, 1–29; 28, 20–24; 29, 1–16; 29, 17–21; 30, 1–19; 30, 20–26; 31, 1–18; 35, 1–36, 15; 38, 22; 39, 23–24; 44, 10. 12–13. Iz strukturalnih razlogov navajamo cele govorne enote, čeprav je povračilo oz. kazen izraženo le v nekaj ali celo le v enem verzu oz. vrstici.

vo razmerje krivda ljudstva / kazen preraste v razmerje nezvestoba ljudstva in grozeča poguba / odrešenje zaradi lastnega Jahvejevega imena.⁴

3, 16–21; 33, 1–9 – čuvaj med življenjem in smrtjo

Znano je, da sta ti dve besedili zelo podobni, delno celo identični tako glede teme kakor sloga. Zaradi tega se novejši komentatorji srečujejo s težavnim vprašanjem, katera od obeh verzij je prvotna. Prevladuje mnenje, da je prvotno besedilo 33, 1–9. Ugotavljanje razlik med obema besediloma to tezo postavlja pod vprašaj in pokaže, da na to vprašanje sploh ni mogoče zanesljivo odgovoriti.⁵ Toliko bolj velja, da je treba upoštevati sedanje stanje obeh besedil v celovitosti njunih struktur, da bi spoznali globino in širino sporočila.

a) 3, 16–21

Bog takole nagovarja preroka: »Sin človekov, postavil sem te za čuvaja hiši Izraelovi. Ko slišiš z mojih ust besedo, jih posvari v mojem imenu!« (17). Po tem uvodnem verzu imamo v besedilu dva dela: 18–19; 20–21. Oba imata kazuistično antitetično zgradbo. Vendar ni osnova antiteze povsem ista v obeh primerih. Skupna je antiteza »če ne svariš . . . // če svariš . . .«, ki velja preroku v vlogi čuvaja. Iz tega je razvidno, da je tema o čuvaju z dolžnostjo svaritve težišče celotnega besedila. Navedimo paralelno najprej prvo antitezo:

Če porečem krivičniku: »Gotovo umreš« in *ga ne posvariš in ne govoriš, da bi posvaril krivičnika* pred njegovim krivičnim potom in *ga ohranil pri življenju, umre krivičnik zaradi svoje krivde, a njegovo kri bom terjal iz tvojih rok.*

Če pa posvariš krivičnika, pa se ne spreobrne od svoje krivičnosti in svojega zlobnega pota, umre v svoji krivdi, ti pa si rešil svoje življenje.

V tej antitezi gre za usodo čuvaja. Ves poudarek je na njegovi dolžnosti, da krivičnika svari. Svariti mora tudi krivičnika, ki je zaradi vztrajanja v krivičnosti že zapisan smrti. Dolžnost, da svari v vsakem primeru, je preroku-čuvaju naložena celo za ceno življenja. Kako bi mogla biti bolj poudarjena resnost prerokovega poslanstva? Kaj je treba še dodati, da se vidi, kako Bog zares hoče rešiti svoje ljudstvo? Svarilo krivičnika je tudi zanj zadnja možnost reševanja. Če tudi na to ni odziva, krivičnika neizbežno čaka smrt. Ne more biti naključje, da je besedilo postavljeno na začetek prerokovega delovanja. Ezekielova knjiga izpričuje, da Bog vztrajno ponuja življenje svojemu ljudstvu. To pa si izbira smrt, ker napačno išče rešitev in pot v življenje. Povračilo je zadnja faza razmerja med Bogom in ljudstvom, a o njej končno odloča človek sam.

⁴ Gl. W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblicher Kommentar 13/2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) 877, k 36, 16–38: »Es ist nicht von der Barmherzigkeit, der Liebe, der Bundestreue, der heilschaffenden Gerechtigkeit Jahwes geredet. Dieses ganze Vokabular fehlt dem Buche Ez. *Hesed, rah^mim, ^mmunah, j^ešū^hah, ješa^c, ^ahabah* sucht man im Buche Ez vergeblich. *Se^daqah* und *met* sind nur in streng iuristischer Verwendung belegt, ebenso ist *ahab* nur in 16 und 23 von den menschlichen Liebhabern ausgesagt. Nur das Verb *hōšī^a* kommt dreimal vor (34, 22; 36, 29; 27, 23). Dafür regiert bei Ez Hinweis auf die Majestät Jahwes seiner Ehre und Herrlichkeit. Um dieses Erweises willen wird er sein Volk nicht preisgeben, sondern seine Ehre neu vor der Welt zur Geltung bringen. Einer Zeit und einem Volk, die meinten mutwillig mit Jahwe umgehen zu können, wird Jahwe in dieser seiner ganzen Majestät vorgehalten. Aus dieser Majestät kommt auch sein Rettungswerk an seinem Volke. Jahwe wird seinen grossen Namen, den sein Volk unter den Völkern in Verruf gebracht hatte, wieder als heilig erweisen, so dass die Völker es erkennen werden . . .« Gl. tudi H. Staudigel, *Die Begriffe Gerechtigkeit und Leben und das Problem der Gerechtigkeit Gottes bei Ezechiel* (Diss. Rostock, 1957).

⁵ Prim. M. Greenberg, *Ezechiel, 1–20*, str. 87–97.

Druga antiteza se glasi nekoliko drugače:

Če se pravični odvrne od svoje pravičnosti in dela krivico, mu nastavim spotiko, da umre. *Če ga nisi svaril, umre zaradi svojega greha*, in njegova pravična dela, ki jih je storil, ne bodo v spominu, *a iz tvojih rok bom terjal njegovo kri*.

Če pa si pravičnega posvaril, naj ne greši, in on res ne greši več, *ostane pri življenju*, kajti dal se je posvariti, *in ti si rešil svoje življenje*.

V tem kazusu se pokaže učinkovitost čuvarjeve službe, toliko bolj tudi njena upravičenost. Odločilen je namreč sedanji trenutek, ne preteklost. Bog ne upošteva pravičnikovih preteklih del oz. pretekle zvestobe, če odpade. Toda pri pravičniku je še upanje, da spregleda in reši življenje. Čuvajevo svarilo mu je lahko v rešitev.

b) 33, 1–9

To besedilo ima drugačno globalno zgradbo in delno drugačno težišče. Osnovna razlika je v tem, da je prvi del (1–6) zgrajen na splošnem primeru čuvaja, ki si ga ogroženo mesto oz. ljudstvo samo izbere, da ga opozarja na nevarnost, drugi del (7–9) pa je aplikacija primere o čuvaju na preroka.

Prvi del posebno jasno kaže, da je izhodišče povračilno načelo. Ljudstvo je v krivdi, zato Bog pošilja »meč nad deželo«. Opis upošteva običajno reakcijo ljudi v primeru preteče sovražne vojske: izbere si čuvaja, da ga sovražnik ne bi presenetil. Če čuvaj izvršuje svojo nalogo, a kdo izmed ljudstva ne upošteva njegovega opozorila, izgubi življenje le po svoji krivdi; čuvaj je pred ljudstvom opravičen in torej varen. Če pa čuvaj ne opozori ljudstva na nevarnost, bosta življenje izgubila oba: neposvarjeni in čuvaj, ker ni svaril. Besedilo zrcali dvojni paradoks: prvič, ker se Bog sam predstavlja kot sovražnik krivičnega ljudstva; drugič, ker ta sovražnik sam postavi sovražnemu ljudstvu čuvaja, da ga svari pred njegovo maščevalnostjo. Ta dvojni paradoks je v resnici svojevrsten izraz skrajne božje zavzetosti do ljudstva; v tem pa je bistvo božje pravičnosti. Krivično ljudstvo lahko dejansko uživa odrešenjsko božjo pravičnost le, če se spreobrne in živi po njegovi postavi; v nasprotnem primeru zapade neizprosni zahtevi zakona povračila.

Aplikacija na preroka (7–9) preseneča, ker se v njej pojavlja le prvi kazu, ki ga poznamo iz 3. pogl. (18–19); krivičnik, ki vztraja v krivičnosti, umre v vsakem primeru. Toda čuvaj reši svoje življenje le, če ga svari. Takšen je videz ljudstva: nezvestoba brez resnične pripravljenosti za spreobrnjenje. Vendar prerok ve, da mora kljub temu storiti vso svojo dolžnost, ki jo ima kot čuvaj svojega, v smrt zapisanega ljudstva. Ker se zaveda nepreklicne božje zvestobe, zna upati tudi proti upanju.

16, 1–63; 23, 1–49 – božja pravičnost med povračilom in prizanesljivostjo

Obe besedili sta sestavljeni kot parabola. Glavni del ima v obeh poglavjih antitečno zgradbo⁶. Podobna je tudi tema: polarizacija med Jahvejevo dobroto in zvestobo ter neobzirno nezvestobo ljudstva. V obeh poglavjih je dovolj osnove za razpravljanje, kaj je prvotno besedilo in kaj morebiten kasnejši dodatek. Vendar nas zanima sedanje stanje besedil in njuni teološki postulati.

⁶ Prim. J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984) 96–98.

Poglavje daje različne kriterije za členjenje v uvod (1–2) in tri dele: 3–43; 44–58; 59–63.

Prvi del je edinstvena stvaritev z veličastno antitetično zgradbo, ki ima štiri člene: 3–5; 6–14; 15–34; 35–43. Besedilo je parabola o Jeruzalemu z zgodbo o deklici, ki jo starši zavržejo že ob rojstvu, a se zanjo zavzame tujec; ta simbolizira Jahveja. Zgodba ima izrazito osebno noto, ker tujec ves čas pripoveduje o deklici z osebno prizadetostjo, neposredno v 2. osebi.

Antiteza je priostrena do zadnjih možnih skrajnosti. V prvem členu (3–5) je govor o presenetljivo nečastnem izvoru nesrečne deklice in o njeni usodi ob rojstvu:

Tvoj izvor in tvoj rod je iz kanaanske dežele, tvoj oče je Amorojec, tvoja mati je Hetejka. Na dan tvojega rojstva, ko si bila rojena, ti niso odrezali popka, te niso z vodo umili, da bi te očistili, te niso s soljo odrgnili, te niso v plenice povili. Nihče se ni milosrčno ozrl nate, da bi storil katero teh reči, in imel s teboj usmiljenje. Vržena si bila na dan svojega rojstva na polje, ker jim je mrzelo tvoje življenje.

V drugem členu (6–14) pripovedovalec govori o sebi. Ko je prišel mimo nesrečne deklice, ji je rešil življenje; značilna je njegova izrecna odločitev: »Živi!« (6). Kasneje jo je vzel za ženo in poskrbel za njeno kraljevsko dostojanstvo. Pripoved končuje: »Postala si silno lepa, sposobna za kraljevsko dostojanstvo. Glas o tebi je prodril med narode zaradi tvoje lepote; zakaj ta je bila dovršena, zaradi moje krasote, ki sem jo nate dal, govori vsemogočni Gospod« (13c–14). Antiteza med prvim in drugim členom je torej absolutna: na eni strani popolna zavrženost in obsojenost na smrt, na drugi strani izvolitev za kraljevsko dostojanstvo. Poanta je v tem, da deklico zavržejo prav starši, ki so po naravnem zakonu dolžni, da poskrbijo zanjo, med tem ko se je tujec usmili, jo izvoli za ženo in povzdigne v kraljico, čeprav nima do nje nobene obveznosti. S to antitezo je bilo mogoče bolj kakor s katerim koli drugim izraznim sredstvom pokazati, da je vse, življenje in ves sijaj kraljice, dar njenega moža, zato od nje vsak upravičeno pričakuje hvaležnost in zvestobo.

Toda zgodi se ravno nasprotno. Tretji, najdaljši člen (15–34) prinaša absolutno antitezo drugemu členu. Kraljica ni prav nič hvaležna. Nasprotno. Popolnoma se izneveri. Zapade malikovalski razvratnosti (15–22). Teka za ljubimci in v tem presega vse znane kategorije hotnic: »Vsem hotnicam se daje darilo, ti pa si dajala darila vsem svojim ljubimcem in jih s tem podkupovala, naj bi od vseh strani prihajali k tebi, da bi s teboj ljubimkali. V tvojem hotništvu se je pri tebi godilo ravno narobe kakor pri drugih ženskah. Nikdo ni tekel za tabo, ti si dajala hotniško plačilo, niso ga pa drugi dajali tebi. S teboj je bilo torej narobe« (33–34). Kot ljubimci so omenjeni Egipčani, Asirci in Kaldejci. Iz tega je razvidno, da ima pripovedovalec parabole v mislih nesmiselno politično paktiranje z omenjenimi ljudstvi.

Po vsem tem bralec že pričakuje, kakšen bo četrti člen (35–43). Tako skrajna nezvestoba kliče po neizprosni kazni. Povsem logično je, da bo četrti člen absolutna antiteza drugega člena: tam beremo o odločitvi, naj deklica živi, tu o ukazu, naj jo sovražniki umorijo. Posebno impresivna je antiteza oblačenje // slačenje. V drugem členu beremo: »Oblekel sem te v pisano vezenino, ti obul čevlje iz delfinove kože, te opasal s tančico in te ogrnil s svilo...« (10–13). V četrtem členu pa isti govori (37–40):

Zaradi tega, glej, zberem vse tvoje ljubimce, ki si jim bila všeč, vse, ki si jih ljubila, z vsemi tistimi, ki jih nisi marala. Da, zberem jih zoper tebe od vseh strani, razgalim pred njimi tvojo sramoto, da bodo videli vso tvojo goloto. Sodil ti bom po pravu za prešuštnice in morilke: nate pošljem svoj srd in svojo ljubosumnost, izročim te njihovi oblasti, da porušijo tvojo vzpetino in podro tvojo višino, ti slečejo tvoja oblačila, ti poberejo tvoje krasne dragotine in te pustijo nago in golo. Nato pripeljejo zoper tebe zbor, kamenjali te bodo in razsekali s svojimi meči.

Ta opis velja kot izrecna božja kazen, ki je povsem logičen postulat razžaljene božje pravičnosti, tj. božje dobrote in zvestobe. Če človek zlorablja božjo pravičnost, se ta spremeni v popolno nasprotje: v neizprosno sodno povračilo. V nadaljevanju je podan tudi razlog, tj. nehvaležnost: »Ker se nisi spomnila dni svoje mladosti in si me z vsem dražila, zato ti tudi jaz povrnem tvoje ravnanje na tvoji glavi (*darkēk b'er'ōš natattī*), govori vsemogočni Gospod« (43).

Iz načina pripovedi in iz drugih okoliščin je mogoče razbrati, da ima pripovedovalec pred očmi naravno zakonitost razmerja med Izraelom in drugimi narodi, ko govori o božji kazni. Izkustvo potrjuje, da si z nezvestim ravnanjem ni mogoče zagotoviti prijateljev. Domnevni prijatelji se prej ali slej pokažejo kot sovražniki, ki hočeš nočeš kot božje orodje maščujejo nezvestobo.

Drugi del 16. pogl. (44–58) je nova parabola o Jeruzalemu. Tudi tu ima povračilo osrednje mesto, ker je ves poudarek na zablodi Jeruzalema. Pripovedovalec to doseže s tem, da navede parabolo o treh sestrah. Za izhodišče vzame sestro, ki simbolizira Jeruzalem, na njeno levico postavi starejšo sestro Samarijo, na desnico pa mlajšo sestro Sodomo. Obe sestri je že zadela kazen zaradi njunih zblod.

Takšna je splošno sprejeta interpretacija. Toda sestra Jeruzalem ju po zablodi tako zanesljivo prekaša, da ji velja izjava: »Svoji sestri si postavila v stanje pravičnosti (*ʿešaddēqī*) zaradi vseh svojih gnusob, ki si jih zakrivila. Nosi torej sramoto tudi ti, ki si opravičila svoji sestri! Po tvojih grehih, s katerimi si se gnusneje pregrešila kakor onidve, sta pravičnejši od tebe. Torej se sramuj tudi ti in nosi svojo sramoto, ker si opravičila svoji sestri!« (51b–52).

Besedišče o »sramoti« očitno najprej označuje kazen. Podobno kakor nekoč Sodomo in Samarijo, je zdaj zadela kazen Jeruzalem, ki velja kot posebej izvoljeno mesto. Toliko bolj je sedanji Jeruzalem v sramoto pri vseh sosedih. Ko stoji s Sodomo in Samarijo pred sodiščem, zaradi svoje večje krivde paradoksnost »opraviči« svoji sestri in jima je tako v tolažbo«(nhm) (54). Kljub temu kazen ni Jahvejeva poslednja beseda. V v. 53–58 je nakazana njegova prizanesljivost, saj hoče vse tri sestre po svoje rehabilitirati. Ker je Jeruzalem s svojimi večjimi grehi »opravičil« Sodomo in Samarijo, bo deležen večjega usmiljenja kakor oni dve. V tem pa bo zadnja osnova njegova večje sramote.

V tretjem delu celotnega besedila (59–63) je povsem jasno povedano, kako se bo manifestirala božja prizanesljivost. Ko ima Jahve v mislih preteklost, se spominja kazni za zblode: »Ravnal sem s teboj, kakor si ti ravnala (*cašīti 'ōtāk ka'ašer cašīt*), ti, ki si prezirala prisego in prelomila zavezo« (59). Pogled v prihodnost pa mu narekuje ravnanje po svobodi svoje zvestobe: »Vendar se bom spomnil svoje zaveze, ki sem jo sklenil s teboj v dneh tvoje mladosti, in sklenem s teboj večno zavezo. Da, sklenem svojo zavezo s teboj; tedaj boš spoznala, da sem jaz Gospod, da se osramo-

čena tega spomniš, in iz sramu nikdar več ne odpreš ust, ko ti vse odpustim, kar si zakrivila« (60–63).

Podobno kakor 20. pogl. in 33, 16–38 16. pogl. sklene z zmago božje zvestobe nad postulatni povračilnega zakona. Bog končno hoče delovati neodvisno od človeških kvalitete in se človeka usmili, da bo njegov odrešenijski načrt uresničen. Zadnja skrivnost božje pravičnosti je torej onkraj postulatov povračilne božje pravičnosti.

b) 23, 1–49

Besedilo tega poglavja je zanesljivo razčlenjeno v dva dela: 1–35; 36–49. Odprto je vprašanje, ali niso morda v. 28–35 kasnejši dodatek parabole 1–27. Osnova celotnega poglavja je alegorija o sestrah Oholi (Samariji) in Oholibi (Jeruzalemu).

Temeljna parabola (1–27) ima podobno antitetično zgradbo kakor 16, 1–43, le da je prvi antitetični par 2–4a//4b, ki v bistvu izraža isto kakor 16, 3–5//6–14, nesorazmerno kratek. Toliko daljši je tretji člen, ki v dveh oddelkih slika zablodo vsake sestre posebej (5–8; 11–21). Dolg je tudi četrti člen, ki govori o kazni (22–27). Ta člen dobi podaljšek v dveh dodatnih enotah (28–31; 32–35), ki vsaka zase govori o neizprosni kazni. Poudariti pa velja, da je vse od v. 22 do v. 35 govor o kazni mlajše sestre Oholibe. O kazni starejše sestre Ohole beremo že v vv. 9–10. Iz celotne pripovedi je razvidno, da je težišče besedila postavljeno na zgodovinsko in sedanjo usodo Jeruzalema; opis usode Samarije rabi kot ilustracija le-te.

Temeljna razlika med 16. in 23. pogl. je v opisu narave zablode: v 16. pogl. prevladuje vidik pogubne kanaanske religije, ki ji je zapadlo nehvaležno dekle; tu je govor le o pogubnem političnem in vojaškem paktiranju z Asirci, Egipčani in Babilonci. Kazen je podobna za obe sestri. O Oholi je rečeno (9–10): »Zato sem jo dal v roke njenim ljubimcem, v roke Asircem, za katere je gorela v sli. Ti so odgrnili njeno sramoto, vzeli njene sinove in njene hčere in njo samo ubili z mečem. Ona je postala ženam grozilno strašilo, ko so nad njo izvršili obsodbo.« Kazen Ohole je torej preteklost. Toda v v. 22–27 govori o prihodnji kazni Oholibe. Sklepni del opisa se glasi: »Slečejo ti tvoja oblačila in pobero tvoje dragotine. Tako storim konec tvojemu nečistovanju in tvojemu hotništvu, ki si se ga naučila v Egiptu, da ne povzdigneš več svojih oči k njim in se ne spomniš več Egipta« (26–27). Nad Jeruzalem bodo torej prišli vsi tisti, ki se jim je sam predajal.⁷

V nadaljnji enoti 28–31 imamo v bistvu ponovitev napovedi kazni iz predhodnih v. 22–27, v enoti 32–35 pa se pojavi pesniški izliv povračilnega postulata:

Pila boš čašo svoje sestre,
ki je globoka in široka;
Zasmehovana in zasramovana boš,
ker mnogo drži;
polna boš pijanosti in skrbi.
Čaša groze in grozote
je čaša tvoje sestre Samarije;
pila jo boš in jo izsrkala,
razbila ga boš z zobmi
in raztrgala si boš prsi . . .

⁷ Gl. W. Zimmerli, *Ezechiel*, 551: »Im Gericht wird das ganze Grauen dessen über sie kommen, dem sie sich verkauft hat. Gott braucht keine Engel vom Himmel, er richtet den Menschen durch das, was dieser sich in seiner eigenen gottlosen Liebe selber gewählt hat.«

Drugi veliki del 23. pogl. (36–49) ima značilni uvod: »Sin človekov, če hočeš obsoditi Oholo in Oholibo, jima pokaži njune gnusobe!« (36; prim. 16, 2; 20, 4; 22,2). V nadaljevanju govori o malikovanju, oskrunitvi svetišča in sobote ter splošni nezvestobi. Temu sledi napoved neizprosne kazni (a45–49), ki daje celotnemu poglavju – za razliko od 16. poglavja – pečat povračilnega zakona:

Toda pravični možje ju bodo sodili po pravu o prešuštnicah in po pravu o morilkah; zakaj prešuštnici sta in kri se drži njunih rok. Zakaj tako govori vsemogočni Gospod: Naj se skliče proti njima ljudski zbor in naj ju izroči v strahovanje in plen; ljudski zbor naj ju kamna in razseka s svojimi meči. Njune sinove in njune hčere naj pomore in njune hiše požgo z ognjem. Tako storim konec nesramnosti v deželi; to bo vsem ženam v svarilo, da ne bodo delale nesramnosti kakor vedve. Vajino nesramnost spravim nad vaju in nosili bosta grehe s svojimi maliki. Tedaj spoznate, da sem jaz vsemogočni Gospod.

17, 1–21 – kazen za dvojno prelomitev zvestobe

Besedilo je razčlenjeno v dva velika dela: 1–10; 11–21.⁸ Glede zgradbe pomeni edinstveno stvaritev ne le v okviru Ezekielove knjige, temveč celotne Stare zaveze. Prvi del (1–10) je fabula, drugi del (11–21) razlaga. Fabula je sestavljena v poeziji, razlaga v prozi. Ker je tema fabule v bistvu univerzalna, vsakemu neposredno razvidna zakonitost v naravnem svetu, je tudi temeljno sporočilo neposredno razvidno in univerzalno, vendar nedoločljivo glede na čas, subjekte in zgodovinske okoliščine. Pričujoča razlaga pa razkriva prav to in kaže, da prerok izhaja iz čisto določenih zgodovinskih razmer.

Fabula je razčlenjena na tri dele: 3b–6; 7–8; 9–10. V uvodu (1–3a) imamo najprej značilen razodetven obrazec (revelation formula) in naročilo, naj prerok zastavi uganko (*hidāh*) oz. priliko (*māšāl*), pa tudi poslančev obrazec (messenger formula) »Tako govori vsemogočni Gospod«. V prvem členu (3b–6) je govor o velikem orlu, ki izvrši dve dejanji. Najprej v Libanonu odtrga vrh cedre in ga postavi v trgovsko mesto v Kanaanu. Potem vzame od semena dežele in ga vsadi v rodovitni zemlji ob obilni vodi, »da bi vzraslo in postalo bohotna vinska trta, nizke rasti; njene veje naj bi se obračale k njemu, njene korenine pa ostale pod njim« (6). Bralec ne more spregledati izrecnega poudarka, da orel upošteva vso naravno zakonitost rastline, ko jo sadi, čeprav je to samo po sebi umevno: vinska trta bo uspevala le, če bo korenine poganjala navzdol in bo (glede na suhe klimatske razmere) ostala nizka.

V drugem členu (7–8) je govor o drugem orlu, ki pa ni nič dejaven. Daje le povod, da začne skrbno vsajena in zavarovana vinska trta proti vsej naravni zakonitosti k njemu iztezati ne le veje, temveč tudi korenine. Zaradi tega nesmiselnega početja obstaja med prvim in drugim členom diametralno antitetično razmerje.⁹ V nasprotju sta si smotrno ravnanje in namen prvega orla ter nesmiselno ravnanje vinske trte.

V tretjem členu (9–10) pesnik izhaja iz te antiteze in dvakrat zastavi vprašanje, na katero mora vsak negativno odgovoriti: »Bo li uspevala?« (9. 10). Ker trta ravna v nasprotju z naravnimi zakoni in z izrecno voljo svojega varuha, bosta oba poskr-

⁸ V nasprotju z večino drugih razlagalcev M. Greenberg, *Ezekiel, 1–20*, str. 307–24, tudi v. 2–24 razume kot integralni del enotno zasnovanega celotnega 17. pogl.

⁹ Gl. J. Krašovec, *Antitehtic Structure*, 98–102.

bela za njen propad: orel bo trto zlahka izruval, ker se bo že ob lahnem vzhodnem vetru posušila.

Razlaga fabule (11–21) se začne z neposrednim nagovorom uporne Izraelove hiše. Takoj nam predoča zgodovinske razmere, ki jih simbolizira fabula (12–15); prvi orel pomeni babilonskega kralja Nabukadnesarja, drugi Egipt, vrh cedre kralja Jojahina, ki ga je babilonski kralj vzela za talca v Babilon, vinska trta novega kralja Sedekija (Matanja), ki ga je isti kralj postavil v Jeruzalemu namesto Jojahina in ga je prisilil, da je z njim zaprisegel zavezo. Sedekija se je kljub zaprisegi uprl babilonskemu kralju in pri tem iskal pomoč v Egiptu. Kakšen bo izid Sedekijevega dejanja, naravnost pove razlaga fabule v v. 15b–18:

Ali bo uspel? Ali se bo rešil, kdor je to storil? Prelomil je zavezo (*b'erit*), bo li srečno ubežal? Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, v kraju kralja, ki ga je postavil za kralja, čigar prisego je prezrl in čigar zavezo je prelomil, pri njem bo umrl sredi Babilona. Faraon pa ne bo z veliko vojsko in mnogoštevilno množico delal zanj v boju . . .

Bralec najbrž sprejema to napoved z mešanimi občutki. Razumljivo je, da mogočni babilonski kralj ne bo prizanesel nezvestemu vazalu. Sedekijeva kratkovidnost priča, da se mu je uprl. Toda zakaj Bog sam neizprosno napoveduje kazen, ko gre vendar za upor neznošnemu tiranu? Mar zaprisega, ki jo komu vsili tiran, obvezuje celo pred Bogom? Sklepni del razlage (19–21) samo še poveča pomislek. Zdaj Bog zavezo z babilonskim kraljem razume kot zavezo s samim seboj, v tem pa najde svoj razlog za neizprosno napoved kazni:

Zato (*laken*) tako govori vsemogočni Gospod: »Kakor resnično živim, meni dano prisego, ki jo je prezrl, in z menoj sklenjeno zavezo, ki jo je prelomil, mu povrnem na njegovi glavi. Razprostem svojo mrežo čezenj, da se ujame v moji zanki. V Babilon ga privedem in ondi ga bom sodil zaradi nezvestobe, ki jo je zagrešil zoper mene. Vsi njegovi izbrani vojaki v vseh njegovih krdelih popadajo pod mečem in preostali se razkropé na vse vetrove. Tedaj spoznate, da sem jaz, Gospod, to govoril.

Razlagalci soglašajo, da so v. 19–21 višek celotnega besedila. Precej splošno je tudi prepričanje, da po Ezekielu tudi vsiljena zaprisega obvezuje, ker se je kralj pri prisegi skliceval na Jahveja.¹⁰ M. Greenberg pa se temu naziranju upira in se tudi tu sklicuje na posebnost literarne vrste, ki je uganka oz. primera. V fabuli in v prvem delu interpretacije vidi alegoričen pomen:

Both fable and its earthly interpretation are suddenly transposed into an allegory of the relation between God and (the king of) Judah. The earthly suzerain, Nebuchadnezzar, will not let rebellious Zedekiah get away with his treachery, how much less will the divine sovereign countenance the Judahites' breach of faith with him . . . Events on the two planes are indeed parallel and simultaneous; for his own reasons Nebuchadnezzar will punish the Judahite rebel, but in so doing he will (all unknown to him) be executing the design of the divine architect of history upon the king responsible for violation of his covenant with Judah.¹¹

¹⁰ Pri tem se med drugim lahko opirajo na poročilo o Sedekiju v 2 Krn 36, 13, kjer je rečeno, da »se je izneveril kralju Nebukadnesarju, ki ga je bil pri Bogu zaprisegel k zvestobi«. Prim. Predvsem M. Tsevat, *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel*, JBL 78 (1959) 199–204.

¹¹ Gl. *Ezekiel, 1–20*, str. 322–23. K interpretaciji oblike in pomena gl. tudi A. Ravlin, *The Parable of the Eagles, the Cedar and the Vine* (v hebrejščini), *Beth Mikra* 54 (1973) 342–59; H. Simian-Ofre, *Ez 17, 1–10 como enigma y parábola*, *Biblica* 65 (1984) 27–43.

Zaradi nenavadne alegorične narave besedila ni mogoče zanesljivo soditi, katero stališče je bolj pravilno. Vendar v vsakem primeru velja, da je težišče celotnega besedila zares na zadnjih treh verzih (19–21), tj. na napovedi neizprosne božje kazni za človekovo nezvestobo v razmerju do Boga.

18, 1–32; 33, 10–20 – le v spreobrnjenju je rešitev pred povračilno kaznijo

Med tema besediloma obstaja podobna tematična in slogovna sorodnost kakor med 3, 16–21 in 33, 1–9. Natančnejša primerjava seveda pokaže tudi razlike. To pride najbolj do veljave, če obravnavamo besedili vsako posebej in upoštevamo predvsem njegovo celoto. Temeljni poudarki so razvidni le, ako imamo pred očmi celotno zgradbo besedila v organskem spoju vseh členov, predvsem tistih, ki se ponavljajo.

a) 18, 1–32

Besedilo lahko razčlenimo v uvod (1–4), prvi glavni del (5–20), drugi glavni del (21–29) in sklep (30–32). Izhodišče celotnega besedila je božji protest v v. 2–4:

Kaj vam je, da uporabljate v Izraelovi deželi ta pregovor: »Očetje so jedli kisló grozdje in zobje otrok imajo skomino?« Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, nikar ne rabite več tega pregovora v Izraelu! Glejte, vse duše so moje; duša očetova kakor duša sinova, moji sta! Duša, ki greši, umre.

Ta izjava je v nasprotju z nekaterimi slovitimi starozaveznimi besedili, ki izražajo kolektivno božje povračilo. V 2 Mz 20, 5 (prim. 5 Mz 5, 9–10; Jer 18, 21; 32, 18; Job 27, 14) beremo:

Ne moli jih (drugih bogov) in jim ne služi! Kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki pokorim krivdo očetovo na sinovih do tretjega in četrtega rodu tistih, ki me sovražijo, izkazujem pa milost do tisočerega rodu onih, ki me ljubijo in moje zapovedi spolnjujejo.

Posebno pozornost zasluži še tožba v Žal 5, 7:

Naši očetje so grešili in jih ni več,
mi pa nosimo njih krivde.

V pričujočem besedilu se Ezekiel odločno upira kolektivnemu povračilnemu načelu, podobno kakor Jeremija v 31, 29–30. V kazuističnem legalnem slogu v prvem delu govori o usodi treh generacij: oče // njegov sin // sinov sin. V prvem členu (5–9) pravi: »Če je kdo pravičen in dela, kar je prav in pravično . . . po mojih zakonih živi, pazi na moje pravice in jih izvršuje, ta je pravičen (*saddiq hû*), on bo živel, govori vsemogočni Gospod.«

Drugi člen (10–13) je radikalna antiteza prvega člena: »Če ima kdo nasilnega sina, ki preliava kri . . . Ne, ne bo živel! Ker je počenjal vse te gnusobe, mora gotovo umreti; njegova kri bo nad njim.« V tretjem členu (14–20) je v istem smislu govor o pozitivni usodi pravičnega sina v nasprotju s krivičnim očetom. Sklepni verz (20) pa vse skupaj sintetično podkrepi: »Tisti, ki greši, bo umrl. Sin ne bo trpel za očetovo krivdo, in oče ne bo trpel za sinovo krivdo. Pravičnost se bo prištela pravičnemu, in krivičnost se bo prištela krivičnemu.«

V drugem delu 16. pogl. se temi o povračilu pridruži še tema o spreobrnjenju. Slog je tudi tu kazuističen. Vendar ni več govor o treh, temveč o dveh primerih. Prerok govori o antitezi krivičnih (21–23) // pravični (24–25): če se krivičnik odvrne od svojih grehov, bo živel; če se pa pravični odvrne od svoje pravičnosti.

mora umreti. V tretjem členu drugega dela (26–29) se ta antiteza ponovi. Iz v. 25 in 29 je razvidno, zakaj ta ponovitev; prerok hoče s svojimi primeri poudariti pravilnost božjega ravnanja s človekom: »Pa porečete: 'Gospodova pot ni pravilna'. Slišite vendar, hiša Izraelova; moja pot da ni pravilna? Niso li vaše poti nepravilne?« (25); »Vendar pravi Izraelova hiša: 'Gospodova pot ni pravilna.' Moje poti da niso pravilne, hiša Izraelova? Niso li vaše poti nepravilne?« (29).

Sklepni del (30–32) se začne s povračilno temo: »Zato bom vsakega izmed vas sodil po njegovih potih . . .« Vendar ni težišče tukaj. Grožnja povračila je podrejena spodbudi k spreobrnjenju. Izraelsko ljudstvo se naj odvrne od svojih grehov, naredi si naj novo srce in novega duha. Podobno kakor v v. 23 sklene (32): »Kajti ni mi všeč smrt tega, ki naj umre, govori vsemogočni Gospod. Spreobrnite se torej, da boste živeli!«

Iz drugega dela celotnega besedila (21–29), posebno pa iz sklepnega dela (30–32), je jasno razvidno, da povračilo ni osrednja tema, ker ni namen prerokovega sporočila. Prerok sicer izhaja iz prepričanja, da ljudstvo tiči v krivdi. Zaveda se veljavnosti povračilnega načela in zato zapisanosti ljudstva v smrt. Vendar vidi možnost izhoda, samo eno: spreobrnjenje. Načelo njegovega sporočila je torej stalna pripravljenost Boga, da odpusti ljudstvu, ki se spreobrne. Prav to načelo mu narekuje tezo o individualnem povračilu proti tezi o kolektivnem povračilu. Glede na položaj, v katerem prerok nastopa, to pomeni, da ljudstvo ne trpi izgnanstva in pustošenja zaradi krivde očetov, temveč zaradi svoje krivde. Sedanje temačno stanje torej ni sad božje krivičnosti, temveč krivičnosti ljudstva. Vendar za Boga to ne pomeni dokončne obsodbe, temveč razlog nujne spodbude. Zgradba besedila kaže nezadržno stopnjevanje misli in čustva do poslednje spodbude: »Spreobrnite se torej, da boste živeli!« (32).

Polarizacija med kolektivnim in individualnim pojmovanjem povračila nam po vsem tem načelno pove, da mora imeti domneva o kolektivnem povračilu določeno upravičenost, a ji postavlja ta meje možnost spreobrnjenja in stalna božja pripravljenost, da človeku odpusti. V luči Boga stvarnika oz. Boga odrešenjske zgodovine je končno sprejemljiva le domneva o individualnem povračilu. V sedANJI stiski pomeni to spoznanje odločilno možnost klica k spreobrnjenju na eni strani, na drugi pa vere v božjo pravičnost, tj. v božjo prizanesljivost in obljubo. Načelo o povračilu ima v tem trenutku podrejeno vzgojno vlogo. Ezekiel sicer govori o nepopravljivi upornosti ljudstva in nepopustljivi božji kazni, vendar mu to spoznanje narekuje prepričanje, da človek vendarle lahko izboljša življenjsko pot. »Naredite si novo srce in novega duha« (31) na tem mestu ne zveni zgolj kot božje delo kakor v 36, 26. Neizprosno teoretično načelo o pravičnem božjem povračilu preseže preroška vnema spodbude k spreobrnjenju. Absolutnost povračila se diferencira s kazni-stičnim slogom. V brezupno sedanost znova zasije luč upanja za domnevno izgubljeno ljudstvo. Bog ostane še naprej zvest svojemu ljudstvu. Preteklost v človekovi usodi nima bistvene vloge. Pretekla krivičnost je pozabljena, če zdaj nastopi pravičnost. Toda prav tako je pozabljena pretekla pravičnost, če zdaj nastopi krivičnost. V luči božje svetosti je odločilen sedanji trenutek. Ta velja kot obljuba. Vendar ni mogoče obljube nikoli ločiti od svarila.

b) 33, 10–20

Močna zasidranost prepričanja oz. vere v kolektivno božjo povračilo tako pri Izraelcih kakor pri njihovih sosedih je že sama razlog, da je moralo biti besedilo 18.

pogl. zelo zapaženo. Kako velikega pomena so bili novi poudarki za Ezekielia, je pa razvidno predvsem iz paralele v 33, 10–20. Tu se ponovijo temeljni poudarki 18. pogl.; ponovi se tudi kazuistični slog. Vendar za izhodišče ne služi pregovor iz 18, 2, temveč tožba: »Naši prestopki in naši grehi so nad nami, ginemo zaradi njih; kako bi mogli živeti?« (33, 10). Tudi tu zasluži posebno pozornost odločen nastop proti dvomu o božji pravičnosti. V v. 17–20 beremo:

Vendar pravijo sinovi tvojega ljudstva: »Gospodova pot ni pravilna.« A njihova pot ni pravilna. Če se pravični odvrne od svoje pravičnosti in počenja hudobijo, mora zaradi tega umreti. Če pa se krivičnik odvrne od svoje krivičnosti in ravna prav in pravično, ostane zaradi tega pri življenju. In vendar pravite: »Gospodova pot ni pravilna.« Vsakega izmed Vas bom sodil po njegovih potih, hiša Izraelova.

Za Ezekielia je značilno ponavljanje mnogih izjav; v kazuističnih govorih 3, 16–21; 18, 1–32; 33, 1–9. 10–20 so posebno očitna. Kljub temu tudi tu celotna zgradba posameznih besedil občutna variira. Torej velja, da prerok tudi staro vino naliva v nove posode.¹²

20, 1–44; 36, 16–38 – odrešenjska božja zvestoba je nad postulati povračilne pravičnosti

Razlagalci soglašajo, da sta besedili nastali v različnih zgodovinskih razmerah. 20, 1–44 zrcali razmere neposredno pred padcem Jeruzalema. 36, 16–38 pa že kaže odmev na tragedijo izgnanstva. V elementarnem nemiru, ki zajame ljudstvo, se porajajo najrazličnejše razlage vzrokov nesreče. Pojavi se tudi kriza vere v božjo pravičnost, češ da je odpovedal Bog sam. Ezekiel nastopi kot apologet božje pravičnosti in tokrat razkriva najbolj paradoksalne vidike razmerja med zakonom povračila in nepreklicno odrešenjsko božjo voljo. V pričujočih besedilih posebno močno odmeva namen dialektičnega božjega ravnanja z njegovim ljudstvom: »Tedaj spoznajo, da sem jaz Gospod.«

a) 20, 1–44

Besedilo je načrtno razčlenjeno v uvod (1–4) in dva velika dela (5–29; 30–40). Uvod nakazuje okoliščine in smer oraklja. Starešine pridejo, da bi »vprašali Gospoda«. To očitno pomeni izzivanje Boga, češ da je on odgovoren za obstoječe razmere. V. 2–4 izražajo odziv na izzivanje: »Tedaj mi je prišla beseda Gospodova takole: Sin človekov, govori Izraelovim starešinam in jim povej: Tako govori vsemogočni Gospod: Ste li prišli, da bi me vprašali? Kakor resnično živim, ne dam se od vas vprašati, govori vsemogočni Gospod. Ali jim hočeš soditi, ali jim hočeš izreči sodbo, sin človekov? Oznani jim gnusobe njihovih očetov!«

Prvi del (5–29) govori o gnusobah očetov in o božjem odzivu nanje v štirih stopnjah: Egipt (5–10), puščava s prvo generacijo (11–17), puščava z drugo generacijo (18–26), obljubljeni dežela (27–29). Opis prvih treh stopenj ima zelo podobno zgradbo. Povsod imamo zaporedje: božji poziv ljudstvu k zvestobi z morebitnimi obljubami in svarili, upornost ljudstva, božji odziv z namenom povračilne sodbe z ravnanjem po lastnem nagibu. Za našo študijo je pomembno predvsem zaporedje: upor / povračilo / prizanesljivost zaradi lastnega imena (7–9. 13–14. 21–22). Poglejmo si prvi primer:

¹² Prim. M. Greenberg, *Ezekiel, 1–20*, str. 338: »The reuse and combination of elements of ch. 18 in the mosaic of ch. 33 is a good example of Ezekiel's practice of both mixing wines and putting old wine into new bottles.«

A bili so uporni proti meni in me niso hoteli poslušati. Niso vrgli od sebe ostudnih malikov, ki so ugajali njihovim očem, in se niso odrekli egiptovskim malikom. *Tedaj sem mislil izliti srd nanje*, da stresem svojo jezo nanje sredi egiptovske dežele. *Toda ravnal sem zaradi svojega imena (lema'an šemi)*, da se ne bi skrunilo pred očmi narodov, med katerimi so živeli, vpricho katerih sem se jim pokazal, da jih izpeljem iz egiptovske dežele.

V drugem in tretjem členu se pričujoče zaporedje še enkrat adverzativno preokrene zaradi povračilne zahteve (15–16; 23–26). Razlika med drugim in tretjim členom pa je v tem, da v drugem členu povračilni sklep zopet premaga postulat božje prizanesljivosti (17), medtem ko se tretji člen konča s povračilnim sklepom. V v. 17 beremo: »A moje oko jim je prizaneslo, da jih nisem uničil in jih nisem iztrebil v puščavi;« v v. 25–26 pa zasledimo povsem nasproten božji poseg, ki privede ljudstvo v brezizhodnost:

Tako sem jim tudi jaz dal zakone, ki niso bili dobri, in uredbe, po katerih niso mogli živeti. Dal sem, da so s svojimi daritvenimi darovi postali nečisti s tem, da so vse prvorojeno pošiljali skozi ogenj, da bi jih tako navdal z grozo, da spoznajo, da sem jaz Gospod.

Četrti člen povsem v skladu s tem božjim posegom navaja le zaporedje: delo božje zvestobe / odpad ljudstva s kultom na višinah: »Pripeljal sem jih v deželo, ki sem jim s prisego obljubil, da jim jo dam. Oni pa so darovali, kjerkoli so zagledali visok grič ali košato drevo . . .« (28–29).

Kakšen bo po vsem tem ton v drugem delu (30–44)?

Napočil je čas za kritiko sedanje generacije, zato se sodna vnema stopnjuje. Značilen je uvodni del (30–31): »Zato reci hiši Izraelovi: Tako govori vsemogočni Gospod: Ali se ne oskrunjate po navadi svojih očetov in ne uganjate hotništva z ostudnimi maliki? Ko prinašate svoje daritvene darove, ko pošiljate svoje otroke skozi ogenj, se oskrunjate z vsemi svojimi maliki do današnjega dne. In jaz naj pustim, da me vprašujete, hiša Izraelova? Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, ne bom se dal od vas vprašati!« Iz drugega dela je razvidno, da opis pretekle zgodovine v prvem delu rabi za ilustracijo neprekinjene nezvestobe izvoljenega ljudstva. Sedanja generacija ni nič boljša, kakor je bila pretekla. Nasprotno. Zato nesreča Jeruzalema ne more veljati kot dokaz božje nezvestobe. Sedanji položaj je logična posledica stopnjevanja nezvestobe ljudstva vse do odločitve: »Hočemo biti kakor narodi . . .« (32)¹³

Kljub vsemu temu ni povračilna sodba zadnja Jahvejeva beseda. Jahve v nobenem primeru noče zavreči svojega ljudstva. Nasprotno. Čim bolj se ljudstvo oddaljuje od njega in hoče uveljavljati svojo voljo po vzorih drugih ljudstev, tem bolj ga Jahve zahteva zase, da mu vlada kot edini kralj (33–37). V v. 35–38 beremo:

Popeljem vas v puščavo ljudstev, in tam se bom pravdal z vami iz obličja v obličje. Kakor sem se pravdal z vašimi očeti v puščavi egiptovske dežele, tako se bom pravdal z vami, govori vsemogočni Gospod. Dal bom, da boste prešli pod palico, in vas prisilim v vezi zaveze. Ločim izmed vas tiste, ki so se uprli zoper mene in so odpadli od mene. Iz dežele, kjer so bivali kot tujci, jih odpeljem, a v deželo Izraelovo ne pridejo, da spoznate, da sem jaz Gospod.

¹³ Ta stavek spominja na znano zahtevo po kralju v Samuelovem času: »Tudi mi bodimo, kakor so vsi narodi . . .« (1 Sam 8, 20). V Jahvejevih očeh to pomeni zavračanje božjega kraljestva. V 1 Sam 8, 8 beremo: »Gospod je rekel Samuelu: 'Poslušaj glas ljudstva v vsem, kar ti pravijo; kajti niso zavrgli tebe, ampak mene so zavrgli, da naj ne kraljujem nad njimi.«

Jahve hoče torej rešiti svoje ljudstvo. Pogubi pušča le tiste, ki do konca vztrajajo v slepem uporu. Druge bo dobrotno sprejel (glagol *rāsāh* v 40–41), da se izkaže svetega pred narodi (41). Brez njihovih zaslug jih bo znova pripeljal v obljubljeni deželo. Tako bo ravnal zgolj iz motivov svoje pravičnosti zaradi svojega imena (42–44):

Tedaj boste spoznali, da sem jaz Gospod, ko vas pripeljem v deželo Izraelcev, v deželo, ki sem jo vašim očetom s prisego obljubil, da jim jo dam. Tam se boste spomnili svojih potov in vseh svojih dejanj, s katerimi ste se oskrunjali.

Samí sebi se boste studili zaradi vseh svojih hudobij, ki ste jih zakrivali. Tedaj boste spoznali, da sem jaz Gospod, ko bom z vami ravnal zaradi svojega imena (*ʿemacan šemī*), ne po vaših hudobnih potih in po vaših zlobnih delih, hiša Izraelova, govori vsemogočni Gospod.

Po vsem tem je jasno, da pomeni pričujoči orakelj v vsakem pogledu najbolj veličastno manifestacijo božje pravičnosti. Do skrajnosti priostrena antiteza med človeško in božjo pravičnostjo kaže upornemu človeštvu svetlo prihodnost, ki je onkraj njegovih možnosti, vendar v skladu z njegovimi skritimi slutnjami in željami. Bog je zgodovini določil pozitiven namen in nič ne more preprečiti, da ga ne bi uresničil. Postulat božje zvestobe kljub človekovi nezvestobi je poudarjen tako močno, da se zdi, kakor da mora prenehati človekova beseda. To je seveda le videz. V resnici pa še vedno velja, da Bog končno le prepušča zakonu povračila vsakega, ki hoče uveljaviti svojo uporno voljo. Prihodnost ohrani svetlo smer zaradi prepričanja, da bo vsaj ostanek spoznal rešitev iz božje pravičnosti in se je bo oklenil z odprtim srcem. Seveda bo tudi to končno božje delo.

b) 36, 16–38

Pričujoči orakelj so narekovali isti teološki postulati. Tudi izhodišče je v bistvu isto. Takoj na začetku je govor o nezvestobi ljudstva v lastni deželi, temu pa sledi izjava o nepopustljivi povračilni božji pravičnosti (18–19):

Tedaj sem izlil svoj srd nadnje zaradi krvi, ki so jo prelili v deželi, in zaradi njihovih malikov, s katerimi so jo oskrunili. Razkropil sem jih med narode in razpršeni so bili po deželah; *po njihovem ravnanju in po njihovih delih sem jih sodil*.

Posebno pozornost zbuja pripisovanje izgnanstva povračilni božji pravičnosti. Še bolj pa ugotavljanje, da ima izgnanstvo posledice tudi za Jahveja; pomeni namreč oskrnjenje svetega božjega imena med narodi. V v. 20 beremo:

Tako so prišli k narodom. Kamor so prišli, so oskrunili moje sveto ime (*šēm qodšī*), ker se je o njih reklo: »To je ljudstvo Gospodovo, in vendar so morali oditi iz njegove dežele.«

Zdaj nastane odločilen preokret, ki je brez paralele. Jahve ne ukrepa le po načelu »*ʿemacan šemī* zaradi mojega imena«, temveč po načelu »*al (le) šēm qodšī* – »zaradi mojega svetega imena« (21. 22). Bog hoče svoje ime spet posvetiti (23: *wəqiddaštī et – šemī* . . .) Iz tega razloga Bog obžaluje (*hml*) svojo preteklo sodno pravičnost (21). Obžalovanje sicer povsem pravičnega povračila, ki je zadelo ljudstvo, pa pomeni najbolj resnično zmago božje pravičnosti. S tem se je Stvarnik neskončno dvignil nad stvarstvo in zableščal v polnosti svoje svobode: »Ne storim tega zaradi vas, hiša Izraelova, temveč zaradi svojega svetega imena . . .« (22).

Novj božji sklep kaže onkraj zgolj človeškega izkustva. Bog bo človeka popolnoma preustvaril, da ne bo več potrebna povračilna božja pravičnost. Nastalo bo novo božje ljudstvo in Jahve bo zares lahko njegov Bog (24–29). Vse to se bo zgodilo

izključno iz zakonitosti božje zvestobe, ki je najbolj zanesljiv dokaz za božjo pravičnost. V v. 31–32 beremo:

Tedaj se spomnite svojega hudobnega ravnanja in svojih del, ki niso bila dobra; sami sebi se boste studili zaradi svojih krivd in svojih gnusob. Ne storim tega zaradi vas, govori vsemogočni Gospod, to vam bodi znano! Sramujte in zardevajte zaradi svojega ravnanja, hiša Izraelova!

Slovesen, čeprav nič patetičen ton, se nadaljuje. Dežela bo zopet zacvetela, razdejana mesta bodo zopet pozidali. Vse se bo zgodilo, da narodi spoznajo, da je Jahve Gospod.

Povzetek: Jože Krašovec, Božje povračilo v Ezekielovi knjigi

V Ezekielovi knjigi je božje povračilo zelo osrednja tema in se pojavlja v najrazličnejših oblikah. V vrsti preroških govorov pride do veljave neizprosna zahteva po božji kazni oz. maščevanju nad pregrehami Izraela oz. narodov. Mnogo večjo pozornost zbujejo govori, v katerih pride do veljave načelo, da se mora ljudstvo pokoriti za svojo krivdo, kakor tudi sporočilo o božjem usmiljenju in odpuščanju, če se ljudstvo spokori. V pričujoči razpravi avtor natančneje raziskuje vsa obsežnejša besedila, v katerih prevladuje tema o božjem povračilu in je izražena v posebno izvirnih teoloških in literarnih konstrukcijah: 3, 16–21 + 33, 1–9 + 16, 1–63 + 23, 1–49; 17, 1–21; 18, 1–32 + 33, 10–20; 20, 1–41 + 36, 16–38.

Summary: Jože Krašovec, God's Retribution in Ezekiel

In Ezekiel God's retribution is a central theme and it appears in different forms. In a number of prophetic speeches there is emphasized a relentless demand for God's punishment and His revenge for the sins of Israel and other nations. Much more interesting are the speeches containing the principle that the people must atone for their sins as well as the message of God's mercy and forgiveness if the people repent. In the present paper the author investigates in detail all longer texts wherein there prevails the theme of God' retribution and is expressed by specially original theological and literary constructions: Ezek 3. 16–21 end 33. 1–9; 16. 1–63 end 23. 1–49; 17. 1–21; 18. 1–32 end 33. 10–20; 20. 1–44 end 36. 16–38.

Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let

Prva leta po drugi svetovni vojni so za našo katehezo usodna prelomnica. V začetku petdesetih let lahko govorimo o pravi ničelni točki kateheze. Pošli so stari, predvojni in medvojni učbeniki, novi niso izhajali. Katehete pa so pestile še druge težave in skrbi pri poučevanju verouka v šoli zatem v novonastalih, zato pa neurejenih razmerah župnijske kateheze. Vse to pa je le predhodnica druge, večje in globlje krize, ki zajame katehezo v evropskem in svetovnem merilu.

Zahodna družba po eni strani še vsa sloni na tisočletni krščanski in humanistični tradiciji, po drugi pa se izgublja v razvodenelosti, izvotljenju ter zavračanju mnogih doslej najsvetejših načel. Kot primer naj velja vernost, ki več ne prežema javnega življenja, šibkost družinskih vezi, (ne)spoštovanje življenja nasploh in še nerojenega življenja posebej, emancipacija žene, ki jo odtuja njej sami, nasilje vseh vrst itd.

Ne moremo se tu poglobljati v vzroke, ki so privedli do tolikšnega razkoraka. Vsekakor so posledice nekakšne prekinitve komuniciranja in dialoga med svetom in Cerkvijo očitne in velike. Ob teh dejstvih se kateheza resno sprašuje o svoji dosednji učinkovitosti in o načinih ter možnostih oznanjevanja v prihodnje. Vprašuje se, ali ni morda pomagala oblikovati neustrezne pojme o Bogu in o duhovnih resničnostih, ki jih je hotel marsikateri naš sodobnik zavreči, kot otrok z leti odvrže svoje igrače in otroške varljive predstave. Izjave, ki jih želimo navesti, so sicer res osamljene in edinstvene, redke, bolezenske, so pa odsev nekega časa in izpoved določene generacije ljudi, ki je ne smemo prezreti. J. P. Sartre pravi: »Menil in upal sem, da religioznost odrešuje . . . V družbenem Bogu, kakor so mi ga predstavili, pa nisem spoznal tistega, ki ga je pričakovala moja duša . . . Uradni nauk mi je vzel veselje, da bi iskal svojo osebno vero.«¹

Obračun z Bogom, kot si ga zamišlja nemški psihoanalitik T. Moser, se razvija v dobesedno svetoskrunskem tonu. »Kadar ni stekel pogovor med ljudmi, ker niso razumeli globine drug drugega, ker preprosto ni besed za vse, ali ker določena področja duše pripadajo le tebi . . . vedno si bil dosegljiv nadomestek za to, kar človek ni izpolnil . . .

Ti si kriv, da sem dalj časa svoje življenje doživljal kot pošasten poskus v tvojih rokah . . . Sedaj ti vračam to božansko darilo – duševno bolezen, od katere sem bolehal in kar najbolj trpel . . . kajti še bi rad živel. Notranji razpon sedaj potrebujem za ljudi, za katere je bilo do sedaj – med teboj in menoj – premalo prostora.«²

¹ J. P. Sartre, *Die Wörter*, Hamburg 1965, 74.

Morda prav zato govore tudi o krizi kateheze.³ »Pod vplivom znanosti in tehnike se je svet tudi pri nas temeljito spremenil. Pred seboj imamo čisto drugačne ljudi, kot so bili še pred, recimo, dvajsetimi ali samo petnajstimi leti. Vendar pristopamo k tem ljudem z miselnostjo in načini oznanjevanja – tudi pri katehezi – ki so bili ustrezni in dobri pred dvajsetimi leti, danes pa dosegajo samo malo ljudi. Kriza je v tem, da ne vidimo ali nočemo ali ne moremo videti, da se je svet spremenil in da zato moramo spremeniti zlasti način našega oznanjevanja.«⁴ V. Dermota je vložil vse svoje moči v to spreminjanje, dobesedno v posodabljanje (aggiornamento!) kateheze tega polpreteklega obdobja pri nas. Njegovo znanstveno in pedagoško delo, ki ga še nadaljuje, zahteva popolnejše ovrednotenje, a ga tu ni moč podati. Velik je namreč njegov znanstveni opus na področju katehetike, zlasti s prevodi nekaterih pomembnih katehetskih del.

Čeprav segajo kali preнове kateheze daleč nazaj, so komaj na začetku tega stoletja prebile plast kontroverznih, janzenističnih in neosholastičnih usedlin ter šele z najnovejšo didaktiko katehezi odprle povsem nove vidike. V to prenovu ne le kateheze temveč njej lastne znanstvene teorije, ki jo uvršča med vedno samostojnejšo, čeprav interdisciplinarno vedo, vsekakor sodi delo A. Trstenjaka, ki je doslej premalo ovrednoteno pri nas: *Metodika verouka*, Ljubljana (Ljudska knjigarna) 1941, izšla tudi v dveh italijanskih izdajah. To je oris religiozno-pedagoške psihologije namenjene katehetom in profesorjem verouka. Delo, ki je v vojnem in prvem povojnem času bilo pri nas edino na tem področju pa tudi presega omenjeni okvir, saj razrešuje celo lestvico religiozno-pedagoških vprašanj, ki danes ustrezajo zelo aktualiziranemu področju didaktike (čeprav knjiga nosi naslov »metodika«). S tem je Trstenjak predhodnik sodobne didaktične revolucije. Njegova Pastoralna psihologija, Ljubljana 1946 – izšla v Celju (Mohorjeva družba) 1947 pa je še danes iskan priročnik pastoralno- katehetskega dela.

Vrata preнове kateheze so odprta in pot je nakazana. Treba jo je le postopoma uresničevati in še poglobljati. Mejniki in zadnji temelj preнове pa je 2. vatikanski koncil.

V tem prispevku obravnavamo katehezo tretje četrti tega stoletja v treh osrednjih slovenskih škofijah, medtem ko kateheza v naših skrajnih vzhodnih, severnih ter zahodnih predelih (zunaj matične domovine) ni predmet tega raziskovanja.

I. Kateheza pred 2. vatikanskim koncilom

1. Prvo obdobje: konec šolskega verouka

1. Škofijski ordinariat v Ljubljani je 12. sept. 1946 izdal NAVODILA KATEHETOM OSNOVNIH ŠOL. To so le katehetske enote razporejene po katekizemskih vprašanjih in odgovorih. Ljubljanski kateheti so priredili nekaj ciklostilskih povzetkov iz prejšnjih učbenikov za razne razrede. Že med vojno so ljudskošolski

² T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976, 87. 98.

³ Prim. A. Metlikovec, Načela za sestavljanje in uspešno uporabljanje novih veroučnih knjig, v: CSS 5 (1971) 149.

⁴ V. Dermota, Nov položaj kateheze v Cerkvi danes, v: 12 (1978) 103.

kateheti sestavili Krščanski nauk za 3. in 4. razred osnovne šole, a ga ni bilo mogoče tiskati. Nekateri povzetki imajo letnico 1946, drugi so brez nje.

2. Tudi mariborski ordinariat je pripravil SPLOŠNI NAČRT ZA VERSKO VZGOJO IN ZA POUČEVANJE KRŠČANSKEGA NAUKA (1953) in PODROBNI NAČRT ZA POUČEVANJE V POSAMEZNIH RAZREDIH (1954).

Do konca leta 1951 je verouk kot neobvezen šolski predmet z eno tedensko uro. Veroukarje so kontrolirali in preštevali ter tako ali drugače odvrčali od verouka. Slednjič je verouk moral iz šole.

Za verouk zunaj šole ni bilo nobenih izkušenj, še manj pa možnosti. Učbenikov ni bilo. Naša Cerkev je bila odrezana od drugega sveta, ne da bi bila mogla izmenjavati razne izkušnje in biti na tekočem s katehetskim gibanjem v svetu. Raslo je tudi spoznanje, da so katehetske okoliščine pri nas take, da ni moč posnemati tujih vzorcev. Marksistična družbena ureditev vsiljuje ateizacijo javnemu življenju, šoli in vzgoji. Njen vpliv je otipljiv tudi v družini. To so pri nas za Cerkev – kristjane in oznanjevanje resnične težave, s katerimi se je treba spoprijeti.

Za ponazoritev takratnih razmer omenimo zapis v okrožnici škofijskega ordinariata v Ljubljani z dne 25. 2. 1952, ki pod 4. točko prinaša v enem odstavku naslednje sporočilo in priporočilo za katehezo:

»Poučevanje verouka je po odloku Sveta vlade LRS za prosveto in kulturo z II. polletjem šolskega leta 1951/52, tj. s 1. februarjem 1952, ukinjeno v vseh šolskih poslopih. Dušni pastirji naj odslej zadostijo kan. 1329–1336, razen z redno nedeljsko katehitično pridigo, s tem, da bodo pripravljali ob primernem času v cerkvi otroke na pravilen prejem zakramentov in na natančnejše poznanje katekizma ter svetopisemskih dogodkov. To razlaganje in poučevanje se mora vršiti tako, da bo v vsem primerno svetosti kraja. Doraščajočim in odraslim vernikom naj pa dušni pastirji ob nedeljah in praznikih razlagajo po danem načrtu verske resnice v pridigah dopoldne in pri krščanskem nauku popoldne tako, da se bo po njih urejalo krščansko poučevanje in življenje v družinah. Za to sveto opravilo naj se dušni pastirji vestno pripravljajo in določijo naj za poučevanje v cerkvi zlasti primeren čas. Kan. 1330 naroča n. pr., da je treba s posebno vnemo vršiti pripravo na prvo sv. obhajilo zlasti v postnem času. Pastoralna modrost bo upoštevala vedno tudi vremenske prilike in zaposlenost otrok, osebna vnema in iznajdljivost bo pa poiskala vedno vsestransko primeren način uspešnega poučevanja. – Da bi mogli starejši ponoviti, mlajši pa se naučiti glavnih verskih resnic, prinašajo letošnje postne številke Oznanila nekatera glavna vprašanja katekizma. Dušni pastirji naj vernike opozorijo, da ta vprašanja berejo in ponavljajo v družinah. Posebej naj jih pa opozorijo, naj ta natis shranijo tudi za poznejšo uporabo komurkoli, zlasti pa za pripravo otrok na prejem zakramentov. Če kdo tega natisa ne potrebuje, izvrši dobro delo, ako ga odstopi družini z otroki.«

Nekatere župnije praktično niso storile ničesar za verski pouk in katehezo, razen splošnega oznanjevanja in nedeljskega popoldanskega krščanskega nauka. Mnogi župniki in kaplani pa niso popustili ter so zbirali veroukarje in mladino po cerkvah v raznih skupinah. Iznajdljivost in pogum teh katehetov in zavzetost staršev, ki so na podlagi ustave in zakona o verskih skupnostih (1953) mislili, da lahko naredijo več, kot so dejansko smeli in zaradi težkih razmer mogli, je rešila slovensko katehezo.⁵

⁵ Prim. Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, v: Uradni list FLRJ z dne 27. maja 1953, št. 22.

2. Drugo obdobje: začetek župnijske kateheze⁶

1. Tisto leto, ko izide nekaj ciklostilnih listov – prvi katekizem brez naslova, Zagorje 1954 (ljubljanska škofija) – je prelomno. Verski pouk se začne zopet organizirati. Izhodišče je katekizem z vprašanji in odgovori. Leto dni za slovitim nemškim katekizmom (1955) je takratni župnik v Zagorju, T. Smerkolj, pripravil ciklostilno razmnoženo knjigo: *Verouk za višjo skupino*, ki vsebuje 136 izdelanih katehez za veroukarje, Zagorje 1956. Pripravil ga je po nemškem katekizmu. Temu sledi *Verouk za nižjo stopnjo z vprašanji in odgovori* (1957) in *Zgodbe stare zaveze za 3. letnik veroučne šole* (1960).

2. Na Primorskem se v istih letih pojavlja nekaj podobnega, vendar samostojnejšega. Na osnovi ZAČASNEGA NAČRTA ZA POUČEVANJE KRŠČANSKEGA NAUKA, Nova Gorica 1958, nastane po zaslugi G. Godniča in A. Metlikovca cela vrsta katehetskikh priročnikov (ciklostil). Še med pripravo načrta: *Krščanski nauk za drugo skupino* (1956) in *Krščanske resnice za prvo skupino* (1957). Nato pa: *Nauk za prvo obhajilo* (1958), *Cerkev skrivnostno Kristusovo telo* (1958), *Zakramenti* (1959), *Pravila krščanskega življenja* (1960), *Krščanski nauk I* (1961), *Krščanski nauk II* (?), *Krščanski nauk III* (1961), *Krščanski nauk IV* (1962), *Cerkvena zgodovina* (1964) itd.

3. Na Štajerskem v Mariboru nastaja v istem času nekako tretje središče katehetske dejavnosti. D. Oberžan, F. Lasbaher in Š. Steiner oskrbijo nekaj katehetskih izdaj kot npr.: *Katekizem 1. del.*, O Bogu in našem odrešenju (1959), *Katekizem 2. del.* O Cerkvi in našem posvečenju (1958), *Katekizem 3. del.* O življenju po božjih zapovedih (1958). Pozneje *Krščanski nauk 1–3* z vprašanji in odgovori (1960) poleg *Malega katekizma*, ki so ga pripravili za tisk (Beograd 1958, 21960) po Smrkoljevem katekizmu in je prvi sad sodelovanja med ljubljanskimi in mariborskimi kateheti.

4. Še eno žarišče takratnega pionirskega katehetskega dela je, in sicer Salezijanski katehetski center (SKC) v Ljubljani na Rakovniku oziroma na Kodeljevem. Poleg izdaje učbenika *Mali krščanski nauk*, ki ga je pripravil v glavnem F. Ambrožič, izdaje katehez, ki jih je pripravil F. Mihelčič: *Mali krščanski nauk za prvi in drugi letnik veroučne šole* (1960), je isti avtor izdelal kateheze za kateheta k temu učbeniku (1957), kar je bilo še dolgo redkost v povojnem katehetskem prizadevanju. 1962 izide katehetska knjiga namenjena fantom in dekletom: *Osnovni pojmi katoliške vere* A. Coiazija, 1964 pa *Krščanski nauk za birmance* (vse so bile ciklostilske izdaje).

Poleg tega so bili diafilmi in risbe tega centra vsa leta edini domači katehetski pripomočki.

Š. Steiner k tako zastavljenemu katehetskemu delu pripominja: »Prav je, da so Slovenci zadnje čase naredili toliko poskusov s svojimi načrti. Zelo koristno pa bi bilo, da bi najboljši sestavjalci iz vseh škofij ne tratali časa, pač pa delali usklajeno in enotno ter tako bili bolj uspešni. Na Slovenskem ni potrebnih več načrtov, pač pa je potreben dober načrt. Škofijski separatizem ni potreben, včasih je škodljiv. Treba je torej uskladiti dobro teološko in pedagoško pripravo ljubljanskih sestavjalcev, praktičnost in didaktično znanje mariborskih sestavjalcev, marljivost, poznavanje sedanjega življenja in komunikativnost primorskih sestavjalcev.«⁷

⁶ Ni mogoče slediti razmnoženim po letnikih izdaje, ker so se prvi ponatisi verjetno iztrošili in so nam tu pa tam dostopni le ponatisi.

⁷ Š. Steiner, Il problema catechistico sloveno dopo il 1945, Roma 1967, 92.

3. Tretje obdobje: Medškofijski katehetski svet in njegovi predkoncilski učbeniki⁸

Ko so po škofijah začeli ustanavljati katehetske odbore oziroma svete, je to kvalitativno nov korak k obnovi kateheze po vojni. Ti sveti niso bili nadzorni organi (kakor pred vojno), temveč delovne skupine dovolj izvedenih in praktičnih katehetov. V Ljubljani je bila prva seja škofijskega katehetskega sveta (ŠKS) 7. jan. 1957. Sklical jo je J. Pogačnik, takratni generalni vikar – predsednik. Člani so bili: F. Ambrožič, J. Oražem, D. Rueh, T. Smerkolj in J. Bertoncej – tajnik. Izhodišče in naloge ŠKS so zelo podobne tistim, ki jih je imelo katehetsko društvo, le da ima svet predvsem vlogo animiranja, društvo pa je bilo množično.

Ljubljanski ŠKS je leta 1958 pripravil UČNE NAČRTE ZA VEROUK, ki jih je izdal in potrdil samo Škofijski ordinariat v Ljubljani. Ti načrti so za celotno osemletko. V Sloveniji je bila vpeljala obvezna osemletna šolska obveznost že s šolskim letom 1950/51. 1958. pa se začenja izvajati reforma osnovne šole (osemletke). Ukinili so nižjo gimnazijo. Osemletki sledijo 3- ali 4-letne srednje šole. Med temi je tudi gimnazija.⁹

V šolskem letu 1958/59 je katehetsko delo dozorelo za neko novo obliko skupnega sodelovanja. Na Sveti gori pri Gorici so se zbrali predstavniki ŠKS iz Ljubljane, Maribora in iz takratne primorske apostolske administrature, danes koprške škofije, na skupno srečanje. Začel je delovati Medškofijski katehetski svet (MKS); ta od takrat pa do danes vodi in združuje celotno katehetsko dejavnost pri nas. Do takrat vodilnim praktičnim katehetom se je 1963 pridružil tudi V. Dermota kot izvedenec.

Prvo nujno in pomembno delo MKS je bilo izdelovanje katehetskih učbenikov. Za izhodišče so bili Učni načrti. Za prve štiri letnike je delo složno napredovalo. Za nadaljnje pa je delo od začetka teklo dvotirno. Eni so bili mnenja, da se je treba držati omenjenih načrtov, drugi pa, da je treba ubrati nove poti, ker omenjeni načrti več ne ustrezajo zahtevam sodobne kateheze. To kaže na potrebo po novem katehetskem načrtu.

Bistveno se izboljšujejo razmere za dobro župnijsko katehezo: adaptirajo in gradijo primerne veroučne prostore, ponekod nastanejo sčasoma prave veroučne šole in pri katehezi naših sosedov (Avstrija, Italija) je na razpolago vedno več sodobnih didaktičnih sredstev in avdiovizualnih pripomočkov, ki jih tudi naši kateheti s pridom uporabljajo.

Začetke prvega predšolskega verouka¹⁰ beležimo že v letu 1961, čeprav postane v šolstvu mala šola obvezna šele v letu 1969/70. Nastajale so tudi tem otrokom primerne kateheze, ki so jih nekoliko pozneje tudi natisnili.

Delo MKS, ki je bilo usmerjeno predvsem v izdelovanje novih učbenikov, lahko strnemo za to obdobje v naslednji seznam:¹¹

⁸ Poleg zbirke učbenikov, ki so nam dostopni, navajamo še zlasti tole bibliografijo: D. Rueh, *Katehizacija kot sestavni del dušnega pastirstva*, v: *Katehetski tečaj 1965* (zbornik), Ljubljana 1965, 43–54; J. Oražem, *Katehizacijski napori v prvih letih po končani drugi svetovni vojni* (neobjavljena študija), Ljubljana 1974; J. Bertoncej, *25 let ŠKS Ljubljana* (neobjavljena študija), Ljubljana 1981; J. Oražem, *Pokoncilski veroučni učbeniki v Sloveniji do 1981* (neobjavljena študija), Ljubljana 1981.

⁹ Za šolske reforme po letu 1945 prim. B. Kožuh, *Metodološke značilnosti reforme naše osnovne šole*, Ljubljana 1981. *Zakon o usmerjenem izobraževanju naše osnovne šole*, Ljubljana 1981. *Zakon o usmerjenem izobraževanju* (29. aprila 1980), ki se začenja uvajati s šolskim letom 1981/1982, je reforma srednjega, višjega ter visokega šolstva.

¹⁰ Prim. Bertoncej, n. d., 7.

¹¹ V slovenskem prostoru uporabljajo te učbenike, ki jih izdaja MKS v založbi Zadruga katoliških duhovnikov (ZKD) v Ljubljani in izhajajo v raznih ponatisih in izdajah. Pogačnikovi učbeniki pa so izšli najprej na ciklostilu, pozneje pa v mnogih ponatisih pri SKC v slovenščini in hrvaščini. Za Slovence v Italiji pa so tiskani v Trstu. Tudi Cerkevna zgodovina izhaja pri SKC.

– *Versko vzgojne ure za predšolske otroke* (J. Bertoncelj, ilustracije T. Seifert):

I, Ljubljana 1972

II, Ljubljana 1974

III, Ljubljana 1975

Gre za zelo skrčeno versko vsebino, ki je podana predvsem v obliki iger in zgodb, primernih za to dobo (kateheze za kateheta in risbe za otroke, ciklostil).

1. *Krščanski nauk (KN) I*, K Jezusu (J. Bertoncelj, Š. Steiner), Ljubljana 1964. Obsega 45 učnih enot, ki niso porazdeljene v večje enote, temveč obsegajo nekakšno prvo (zakramentalno) katehezo za pripravo na zakrament spovedi in obhajila (o Bogu in milosti, o človeku in grehu, o Jezusu in njegovem odrešitvenem delu, o Cerkvi in zakramentih . . .). To je bil primeren in sodoben učbenik za to stopnjo, le preobširen. Vsaka kateheza je ponazorjena z barvno ilustracijo, ima zelo malo teksta, nekaj vprašanj z odgovori, molitvijo in navodilom za življenje. Navodila so tudi za domačo nalogo, kar pomeni, da učbenik predpostavlja tudi zvezek. V dodatku so še molitve in pesmi.

2. *Krščanski nauk (KN) II*, Jezus, prijatelj otrok (F. Ambrožič, J. Bertoncelj, D. Rueh), Ljubljana 1961. Nastal je kot prvi veroučni učbenik in kot pripomoček k Malemu katekizmu (1958). Podnaslov: Kratke zgodbe svetega pisma in nauki za drugi letnik verouka. Podnaslov začrta vsebino, ki je zelo obširna (34 katehez). Ob koncu vsake kateheze so še vprašanja z odgovori (iz katekizma) ter vprašanja za ponovitev kateheze, večkrat tudi molitev ali pesem, vsakikrat pa navodilo za domačo nalogo. V dodatku so molitveni obrazci in beseda za kateheta.

3. *Krščanski nauk (KN) III*, Na poti h Kristusu (J. Bertoncelj, T. Smerkolj), Ljubljana 1962. Ta učbenik obravnava, razen začetnega ponavljanja o razodetju, v glavnem deset božjih zapovedi povezane z zgodbami stare zaveze.

4. *Krščanski nauk (KN) IV*, (L. Kozar, A. Metlikovec, T. Smerkolj), Ljubljana 1963. Obravnava izključno novo zavezo: Jezus – Odrešenik prihaja na svet. V skrivnostih cerkvenega leta praznujemo njegovo rojstvo, trpljenje, smrt in vstajenje. Oznanja božje kraljestvo, ustanavlja Cerkev, ki nadaljuje njegovo delo. To je bistvo vsebine. Vmes ponavlja vsebino zlasti KN I (o milosti, grehu, našem posvečenju). Obravnava tudi vse zakramente.

Na tej liniji se nadaljujejo učbeniki, ki bolj ali manj ustrezajo ljubljanskemu učnemu načrtu. (MKS pa se je odločil za izdelavo drugih, te bomo navedli v naslednji fazi.) To so tako imenovani Pogačnikovi katekizmi, ki so v zadnji redakciji delo J. Pogačnika (5, 6, 7).

5. *O Bogu in našem odrešenju*, Ljubljana 1959. Po obliki in načinu sestave so si zgornji in tu naštetih učbeniki zelo podobni. Vsebina tega učbenika spominja na Verouk VI (Ljubljana 1942): stvarjenje, odrešenje, posvečenje, dovršenje.

6. *O Cerkvi in zakramentih*, Ljubljana 1960. Vsebina natančno ustreza naslovu. Tvarina je obdelana v širših ciklih kot v prvih učbenikih.

7. *Življenje po božjih zapovedih*, Ljubljana 1962. Obravnava božje zapovedi in tudi cerkveno leto ter praktično krščansko življenje v Cerkvi.

8. *Cerkvena zgodovina*, (F. Mihelčič), Ljubljana 1964, dolga leta izpolnjuje praznino kot učbenik za 8. razred.

Katehetsko delo v okviru skoraj četrstoletnega dela MKS se s tem seznamom ne konča. V zadnjih letih se je spoprijelo z zahtevnim delom prenove kateheze, kakor jo narekujejo čas in smernice 2. vat. koncila. Toda preden preidemo na to, naj omerimo nekaj značilnosti že omenjenih učbenikov.

1. KN I–IV je sestavljen v dveh cikličnih krogih, to je po didaktični teoriji, naj se tvarina obdela najprej za mlajše učence na nižji stopnji, potem v naslednjih razredih pa ista tvarina na nekoliko višji stopnji, bolj temeljito in razširjeno. KN I–II sestavljata prvi, III–IV pa drugi ciklični krog. KN II je izrazito naravnano na vsebino nekdanjega Malega katekizma. Sestavili so ga z namenom, da bo rabil za pripomoček k Malemu katekizmu (1958). KN I je izdelan pozneje za 1. razred in obsega manjši krog iste vsebine. KN III–IV ima poudarek na zgodbah svetega pisma stare (KN III) in nove zaveze (KN IV).

Pogačnikovi učbeniki so nekakšen novejši veliki katekizem z več razlage in manj vprašanj in sestavljajo naslednji ciklični krog.

Pri vseh je porazdelitev katekizemsko sistematično urejena. Ne zastavlja vprašanj o hierarhiji verskih resnic niti o celotnosti nauka. Vsaka kateheza vsebuje nekaj svetega pisma, razlago, nauk za življenje, nekaj katekizemskih vprašanj in odgovorov, domačo nalogo, molitev. V dodatku učbenika so še splošni molitveni in nekateri drugi obrazci.

2. Da so učbeniki zelo teocentrični in premalo kristocentrični, je deloma zaradi predkoncilskih usmeritev. V raznih poznejših izdajah je v učbenike sicer vnesene nekaj »črke«, ne pa teologije 2. vat. koncila, saj niso v celoti predelani. Tudi ni izsledkov sodobne didaktike, razen na zadnjih straneh učbenikov pod naslovom: Beseda za kateheta, kjer naj bi z nekaj stavki nadomestili vse, kar ni vtakano v posamezne enote.

3. Učbeniki imajo namen prenesti in ohranjati neokrnjen verski zaklad, poučiti o veri, o Bogu, o zapovedih, zakramentih, Cerkvi itd. Ni pa poudarka na uvajanju v vero in na doživljanje ter osebno odločanje. Učbeniki nekako predvidevajo, da to še dovolj zagotavljata krščanska družba in družina.

4. Pod vidikom moralne vzgoje so učbeniki precej usmerjeni k Stari zavezi. Npr. zelo se poudarja greh in dolžnosti, veliko manj veselo odrešenjsko sporočilo, na široko razlagajo deset zapovedi v dveh ciklih (KN III in Pogačnikov III), nikjer pa ni kateheze o Jezusovem zgledu služenja in nove zapovedi ljubezni, razen splošno o ljubezni do bližnjega na osnovi zgodbe o usmiljenem Samarijanu (Pogačnikov III). V KN IV, št. 6: Jezus vabi grešnike, se npr. razlaga pomagajoča milost, ni pa večjega sledu o temeljni evangeljski drži – spreobrnjenju. Zelo pomanjkljiva je vzgoja vesti, vzgoja h karitativnosti in apostolatu, povsem nezadostno so podane vrednote človeškega telesnega in družbenega življenja ter zemeljskih resničnosti.

5. Metoda je povsem deduktivna, odsotna je dialogičnost. Na vsaki strani srečamo tako imenovano prilepljanje namesto zraščanja. Dosledna logika še ni življenjsko zraščanje: pogosto se na svetopisemski odlomek naveže snov, ki ima le besedno ali le zunanje izhodišče, ne pa notranje povezave.

Vendar je v katehezah precej metodičnih novosti: nekaj razlage, nato molitve ali svetopisemski reki, misel za življenje – kar daje vtis aktualizacije in pa domača naloga, ki predvideva delo z zvezki. Bolj kot iz učbenikov je razvidno iz pogovora s

sestavljajci, da so knjige mišljene predvsem za starše, ki naj bi nadaljevali verouk z otroki doma.

6. Učbeniki so za šestdeseta leta sorazmerno dobro opremljeni. Najboljše opremljen je KN I z barvnimi ilustracijami S. Kregarja. KN II–IV je ilustriral I. Mole, Pogačnikove pa neznani ilustrator, prvič v hrvaški izdaji.

II. Poskusi prenove kateheze po 2. vatikanskem koncilu

Mineva doba, ki je kljub novostim in velikim odkritjem v marsičem ohranjala določeno celotnost in povezanost, neko humanistično-krščansko enobarvnost. Vdor najrazličnejših sprememb je bil gotovo nasilnejši zaradi tega, ker zanje niso bila potrebna stoletja kot v prejšnjih časih. Danes je na marsikaterem področju znanosti in družbenega življenja za velike spremembe dovolj desetletje, včasih pridejo te v trenutku. Tu predvsem ne mislimo na razne revolucije, sad stremuštva in nasilja, ki ga je, žal, tudi naše stoletje polno, temveč na vse drugo, kar se dogaja po notranjih zakonitostih in neustavljivih procesih, a dogaja se zelo naglo.

Tako se je v povezavi z drugimi spremembami iztekla tudi doba določene oblike katekizma. Ni jo prekinila druga svetovna vojna, temveč je prišla naglo po njej. Reklo bi se, da je spremembo prinesel koncil, ali še pravilneje: nova doba in čas sta narekovala pot 2. vatikanskemu cerkvenemu zboru.

1. Različni poskusi prenove drugod

Vzporedno z delom 2. vat. koncila se je začelo tudi splošno, izrazitejše gibanje za prehovno kateheze v novejšem času in je zajelo domala vso Cerkev. Čeprav to delo poteka pri različnih narodih na različne načine, mu je marsikaj skupnega.¹²

1. Francozi z Direktorijem katehetske pastoralke (1963)¹³ začno z obnovo kateheze za otroke in mladino. Tako pripravijo v naslednjih letih šest različnih besedil za katehezo v različnih okoljih (podeželje, mesto . . .), in to razdeljeno po štirih razvojnih stopnjah. Osnovna pomanjkljivost katehetskega dela pri Francozih je, da so pustili ob strani katehezo odraslih, češ da je področje še premalo raziskano. Francoska izvirnost na katehetskem področju, ki presega njihove narodnostne meje, pa je povezana z raziskovanjem kateheta P. Babina. V šestdesetih letih je razburil katehetsko javnost s svojo korenito izjavo: »Zapuščam katehezo!«¹⁴ Svoj korak od kateheze k raziskovanju avdiovizualnega posredovanja vere utemeljuje Babin s podmeno, da današnji (mladi) človek lahko prisluhne le še sporočilu, ki mu prihaja po totalni govorici elektronskih sredstev obveščanja. Če bi katehet pristopal k njemu drugače, npr. tako kot na začetku stoletja, bi mu delal krivico.¹⁵ Babin upošteva te zakonitosti in raziskuje možnosti za posredovanje vere današnjemu katehizirancu s pomočjo avdiovizualnih sredstev.¹⁶

¹² Za pregled prenove drugod prim.: V. Dermota, Sodobna katehetska problematika v Evropi, v: CSS 3 (1969) 200–203; A. Metlikovec, Prenova kateheze v Italiji, v: CSS 5 (1971) 81–82; Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977, 146–256.

¹³ Direktorij katehetske pastoralke francoskih škofij, Nova Gorica 1964.

¹⁴ Prim. I. Rabič, Opuščam katehezo, v: CSS 3 (1969) 210–211.

¹⁵ Prim. P. Babin, L'audiovisivo e la fede, Torino 1970, 15.

¹⁶ Babin prireja v Lyonu, v Centre recherche et communication tečaje za usposabljanje katehetov in strokovnjakov že od leta 1972 dalje.

2. Nizozemci so po načelu, da je kateheza namenjena predvsem odraslim, izdali slovit Holandski katekizem (1966)¹⁷; ta katehetsko izraža marsikaj tistega, kar je hkrati (in pozneje) izšlo v cerkvenih dokumentih. Ima sicer nekatere teološke pomanjkljivosti, vendar je zanj značilen katehetski pristop k današnjemu človeku. Pozneje so Nizozemci dobili Osnovne smernice za obnovo kateheze,¹⁸ po katerih so prešli k izdajanju veroučnih učbenikov (modelov) z bibličnega, liturgičnega in eklesialnega vidika.

3. Nemci imajo na katehetskem področju, kot tudi sicer, bogato in nekoliko burno zgodovino. Po Okvirnem načrtu (1967) izdelajo veroučne učbenike hitro in temeljito. Ko pa Sinoda nemških škofij 1974 izda dokument o katehetski dejavnosti Cerkve in o verouku v šoli,¹⁹ se lotijo celotne prenove po Katehetskem načrtu ciljev (Bavarska po Kurikularnem učnem načrtu) 1973–1977. Nemško katehezo vedno odlikuje sodobnost v didaktičnih in metodičnih prijemih. Sedanja ob tem nekoliko zapostavlja vsebino. Ti načrti zadevajo izključno šolski verouk, torej veljajo za otroke in mladino, vendar vzporedno na katehetskem področju razvijajo tudi izobraževanje odraslih.

4. Avstrijci so na katehetskem področju manj ustvarjalni kot Nemci in so deloma vezani na dogajanje v nemško govorečih deželah. Kateheza poteka po Avstrijskem okvirnem načrtu (od 1–4 leta 1969, za naslednje razrede pa l. 1971). Usmerjena je v biblično in kerigmatično oznanjevanje. Šele 1981 dobijo lastni Avstrijski katehetski pravilnik za delo z otroki in mladino.²⁰

5. Italijani so se odločili, da bodo izhajali iz svoje tradicije, kar je zelo pomembno. S temeljno listino Obnova kateheze (1970)²¹ dobijo končni dokument, ki usmerja nadaljnje prenovitveno delo. V zadnjih letih so izšli učbeniki za tri razvojne dobe z naslovom Katekizem.

2. Pokoncilski učbeniki pri nas do leta 1983 (25 let MKS)

Kljub novim učbenikom, ki so sestavljeni po prenovitvenih smernicah, ponekod po svetu uporabljajo tudi učbenike, sestavljene že pred desetletji, ali take, ki so jih sestavili posamezniki ali določene delovne skupine izven načrtov. Tudi pri nas se dogaja nekaj podobnega.

MKS se je v sedemdesetih letih resno zavzel za novi veroučni načrt, a do zastavljenega cilja do danes še ni prišel. Temu sta bila posvečena predvsem dva delovna tedna v Želimljem (1977 in 1978)²² Delo ni prišlo dalje od predloga, ki ga pa nikdar niso začeli uresničevati.²³

Ob že navedenih učbenikih (I, 3), ki so sestavljeni bolj ali manj po Učnih načrtih (1958), pri nas uporabljajo tudi učbenike in kateheze, ki so (med 1967 in 1981) sestavljene po novejših izsledkih in navodilih prenove. Ti učbeniki so za vse razrede osemletke sestavljeni brez predhodnega odobrenega načrta. Učbeniki 1–4 so začeli

¹⁷ Prim. Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, Maribor 1971.

¹⁸ Prim. Osnovne smernice za obnovo kateheze, Ljubljana 1973.

¹⁹ Prim. Das katechetische Wirken der Kirche; Religionsunterricht in der Schule, Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974. Dokumenta nista prevedena v slovenščino.

²⁰ Prim. Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder – und Jugendarbeit, Wien 1981.

²¹ Prim. Obnova kateheze, Ljubljana 1972.

²² Prim. Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977. Za delovni teden 1978 zbornik ni izšel.

²³ Prim. Katehetski tečaj (Predlog); Načrt za katehezo mladostnikov (Predlog), Ljubljana 1978.

izhajati v poskusnih izdajah, najprej na ciklostilu, pozneje v tisku. V primerjavi s predkoncilskimi učbeniki jih imenujemo KATEHEZE (KAT) I–IV. V zadnjem času izhajajo le še v številnih ponatisih, ne da bi bile izdaje kaj prida izboljšane, kakor je bilo predvideno. Iz raznih razlogov je delo z novim načrtom in učbeniki v sedemdesetih letih ostalo na pol poti: ni se izboljšalo tako, kot je bilo predvideno.

MKS izdaja v založbi ZKD učbenike v mnogih ponatisih, ki so sicer pokoncilski, a ne dosegajo duha zadnjega cerkvenega zbora in tudi niso izdelani po jasni didaktični koncepciji. Ti so:²⁴

– *K Jezusu*, Versko vzgojna srečanja z najmlajšimi (M. Sraka), ilustracije I. Kogovšek), Ljubljana 1980. Priročnik obsega kateheze za kateheta in delovne pole za otroke.

– *Jezus vabi na praznovanje*, Priprava na prvo sveto obhajilo in spoved (J. Nežič s sodelavci), Ljubljana 1977.

– *Priprava na sveto birmo*, (J. Vidic s sodelavci), Ljubljana 1973.

KAT I–IV za nižjo osemletko:²⁵

1. KAT I, *Jezus ima rad otroke* (J. Ambrožič s sodelavci), Ljubljana 1972. Katehetski cilj za prvi letnik: Otrok je čisto osebno usmerjen. Samo po kakšni osebi more priti k Bogu. Po katehetu naj pride k Jezusu. Jezus pa naj ga vodi k Očetu in k božjemu ljudstvu. Pot: cerkveno leto. To je tudi vsebina 32 katehez, razdeljenih v 5 enot: Otroci in katehet, Jezus ima rad otroke, Otroci in prazniki, Jezus je dober in mogočen, Vedno z Jezusom. Delovne pole je ilustriral C. Jerič.

2. KAT II, *Otroci imamo radi Jezusa* (J. Ambrožič s sodelavci), Ljubljana 1973. Katehetski cilj za drugi letnik: Otrok je še osebno usmerjen . . . Otroka vodijo k Bogu starši, katehet in družina njemu enako starih otrok. Otrok doživlja Boga po Jezusu Kristusu. Začenja pa doživljati Boga in Jezusa Kristusa v skupini in v skupnosti. Pot: cerkveno leto. 30 katehez je razdeljenih v 4 enote: Kristjani smo božja družina, Jezus pomaga, Jezus naš Odrešenik, Z Jezusom vedno in povsod. Delovne pole je ilustriral C. Jerič.

3. KAT III, *Božje ljudstvo smo* (A. S. Snaj s sodelavci), Ljubljana 1974. Cilj katehez je izrabiti otrokovo naravnost na skupino sovrstnikov, aktivnost in smisel za pravila (iger) ter na osnovi teh izkušenj podati nauk desetih božjih zapovedi, cerkvenih zapovedi ter življenja v Cerkvi. 29 katehez je razvrščenih v 4 enote: Božje ljudstvo smo, Zapovedi božjega ljudstva, Jezus je s svojim ljudstvom (spreobrnjenje in veselje z vstalim Kristusom), Božje ljudstvo živi v veselju (npr. kateheze: Knjige, časopisi in RTV – naši prijatelji, Binkošti, Božje ljudstvo izvršuje dobra dela itd.).

4. KAT IV, *Kot božje ljudstvo delamo* (A. S. Snaj s sodelavci), Ljubljana 1975. V 3. in 4. letniku je vsebina katehez moralna vzgoja, tj. odnos do obveznosti, ki jih ima otrok v družini, skupini, župniji in narodu ter Cerkvi. Cilj tega letnika je uvajanje v otrokove obveznosti, ki izhajajo iz njegove pripadnosti Cerkvi in človeštvu. 27 katehez je razvrščeno tako, da se najprej obdela izvrševanje učiteljske, duhovniške in vodstvene službe, ki izvira iz krsta in kristjanu narekuje karitativno delovanje in

²⁴ Nemogoče je zanesljivo navesti vrstni red ponatisov in izdaj, ker so bili prvi natisi na ciklostilu zelo skromni in verjetno tudi zaradi tega v knjižnicah ne hranijo vseh izdaj in ponatisov.

²⁵ Pri KAT I–II sem sodeloval, za KAT III–IV pa sem vodil delo v seminarju na Teološki fakulteti in jih nato redigiral.

apostolat, zatem pa krščansko življenje v luči zakramenta. Delovne pole za 3. in 4. letnik je ilustriral Š. Hauko.

Vse navedene kateheze (tudi Priprava na prvo sveto obhajilo in Priprava na sveto birmo) imajo priročnik za kateheta z izdelanimi enotami in navodili, osnutke za srečanje s starši ter delovne pole (ali zvezek) za katehizirance. K temu je bila zamišljena za vsak letnik še knjiga, a do sedaj to še ni uresničeno.

Učbeniki za višjo osemletko:

5. *Naša rast v veri* (T. Smerkolj, A. Metlikovec), Ljubljana 1967, obsega učbenik, veroučni zvezek in priročnik za kateheta (F. Mihelčič). Vsebina: Vera v Boga stvarnika, Razodetje o stvarjenju in grehu človeka ter odrešenje po Kristusu, Vera v Kristusovo Cerkev, Naša trojna služba, Vsak je svoje sreče kovač, Najlepša je mladost. Dodatek: molitveni in učni obrazci. Ilustracije: S. Kregar, nekaj pa je tudi fotografij in delovni zvezek). Učbenik vsebuje:

6. *Naše življenje v Cerkvi* (F. Mihelčič), Ljubljana 1968 (knjiga Kristus živi v Cerkvi, Kristjani živimo po Kristusovem nauku, Bog hoče, da smo njegovi sodelavci, Cerkev – luč narodov, S Cerkvijo živimo v župnijski skupnosti. Na koncu so prav tako molitveni obrazci. Del ilustracij S. Kregar, ostalo fotografije.

7. *Kristus naš vzor* (F. Zupančič), Ljubljana 1969. Vsebina: Upodobimo v sebi Kristusa, Cerkev v novem veku, Čista mladost – lepa bodočnost, Nismo sami – Bog je z nami. V dodatku molitve in drugi obrazci. Del ilustracij S. Kregar, ostalo fotografije.

8. Za 8. razred se je izmenjalo več učbenikov:

– *Nauk o življenju* (priredba po K. M. Schererju in E. Trostu), Maribor 1964 (ciklostil);

– *Kateheze o prijateljstvu* (skupina primorskih katehetov, F. Godnič), Ljubljana 1970 (ciklostil). Kateheze so sestavljene ob vzorcih P. Babina (Options, Methodologie) po situacijski metodi in obravnavajo probleme mladine (od 15. do 18. leta) v pogovoru z njimi;

– *S Kristusom v življenje* (R. Koncilijska), Ljubljana 1972 (ciklostil), 21977;

– *Iskanje in odzivanje* (V. Kopal), Ljubljana 1977; to so kateheze za kateheta in delovne pole za katehizirance.

Za mladinski verouk deloma uporabljajo lahko tudi učbenike za 8. razred. Izšli pa so še tile učbeniki:

– *Na pragu življenja* (F. Mihelčič), Ljubljana I, 1969; II, 1970; III, 1971;

– *Srečanje* (V. Kopal), Ljubljana 1980.

Poleg mnogih drugih publikacij MKS-a v pomoč katehetom in staršem je pastoralni in liturgični svet koprške škofije pripravil: *Občestvo, starši in krst otroka (katehetski pouk za starše in botre v pripravi na krst)*, Koper 1978.

Za dopolnitev prikaza katehetskih prizadevanj v sedemdesetih letih bi bilo potrebno ovrednotiti zlasti še naslednja dejstva, vendar bi ta zahtevala posebne in daljše študije, ne pa le kratko navedbo:

a) Veroučna revija MAVRICA (urednik J. Bertoncelj) zajame malodane vse veroukarje osemletke in je prvovrstni katehetski pripomoček.

b) Tudi mladinska revija OGNJIŠČE (urednik F. Bole) je naravnana izključno na versko in moralno problematiko mladih, vsebuje pa še posebne Veroučne strani, primerne za katehetsko izrabo.

c) Katehetska posvetovanja in tečaji so zopet svojevrstna tema. Katehetski tečaj na Mirnu pri Gorici in ponovitev v Mariboru je nadomestilo katehetskega inštituta, ki bi bil sicer potreben za katehetsko usposabljanje. Številnim katehetom omogoča nadaljnje poklicno izobraževanje, njegov domet pa tudi še ni ovrednoten.

č) Teološko pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo) v okviru teološke fakultete je danes nenadomestljiva šola oblikovanja laičkih katehistinj in katehistov.

Uvajanje novih katehez in učbenikov je bilo stopno in pripravljeno z mnogimi posvetovanji in debatami, pa tudi z različnimi razpravami v tisku. KAT I-IV prinašajo več novosti, imajo pa tudi razne pomanjkljivosti.²⁶

1. Kateheze poskušajo izhajati iz določene situacije katehiziranca. Iščejo z njim stik po prilagojenem načinu govora, po upoštevanju njegovih razvojnih posebnosti in okolja, v katerem živi. Vsaka enota je sestavljena z določenim smotrom, ki naj bi ga katehiziranec dosegel v doživetju med katehetskim poukom. Ima natančno določeno oznanilo in izziva k sodelovanju, molitvi, ustvarjalnemu izražanju, petju, dejavnosti in k raznim nalogam. V katehezah je predvidenih več skupinskih bogoslužij in paraliturgičnih praznovanj.

2. Vsebina ni podana v cikličnih krogih (razen kakšne izjeme), temveč skuša spiralo rasti iz leta v leto brez gomilanja. Seveda je vsebine mnogo manj kot v prejšnjih učbenikih. Treba je tudi reči, da ta vsebina ni podana vedno posrečeno: božja beseda je preveč okleščena, obrazložitev skopa itd. Vsebina pa ni samo katekizemska (te je manj), temveč predvsem biblična, liturgična in eklezialna, obravnavajo pa se tudi svetovni problemi, odnosi med ljudmi in tisti, ki jih prinaša razvoj katehiziranca po različnih stopnjah.

Kateheze so kristocentrične, čeprav z isto, že omenjeno teološko pomanjkljivostjo.

3. Pri vzgoji vesti in moralni vzgoji imajo kateheze povsem druge poudarke kot starejši učbeniki. Izhodišče človekove moralnosti niso zapovedi (Stara zaveza), temveč Jezusov nauk, izražen v govoru na gori in v blagih ter v novi zapovedi ljubezni. Zastopani so vidiki, ki so bili prej skoraj odsotni: vzgoja k odgovornosti, občestvenosti, karitativnosti, apostolatu in ustvarjalnosti.

4. Še večja novost je v metodoloških spremembah. Kateheze so narejene po induktivni metodi. Ta se prepleta z dialogično, z metodo skupinskega raziskovanja, prav malo pa je zastopana deduktivna metoda. Induktivna metoda išče najprej stik s katehizirancem in njegovim eksistenčnim položajem, da bi vsebino ne le z razumom sprejel, temveč, da bi se ga bivanjsko dotaknila in bi z njeno pomočjo oblikoval vedenje in življenje. Večjo vlogo ima skupina in zlasti doživljanje na individualni in skupnostni ravni.

5. Vse kateheze in učbeniki, razen za 6. in 7. razred, imajo poleg delovnih pol ali zvezkov tudi priročnik za kateheta; kar je bilo doslej izjemno v zgodovini slovenske kateheze, postaja odslej pravilo.

6. Kateheze predpostavljajo tesno sodelovanje s starši in imajo vsako leto po več

²⁶ Naše katehetske knjige preteklosti smo obravnavali le zelo na splošno. Pod vidikom prenove pa smo analizirali predvsem dvojne, različne učbenike, ki jih uporabljajo danes in jih navajamo v tem poglavju. Toda morali smo se še bolj omejiti. Podrobneje smo primerjali le KAT I-IV in KN I-IV ter izvedli raziskavo med veroukarji 5. letnika ljubljanske nadškofije. Ti so imeli za seboj štiri leta katehetskega pouka po KAT oziroma po KN. Z dognanji raziskave smo želeli osvetliti nekatere vidike vzgojno-izobraževalnega procesa v našem katehiziranju in pokazali na nujnost prenove po že ubrani poti. Vsi podatki raziskave so zbrani v inavguralni disertaciji: A. S. Snoj, Kateheza kot celostni vzgojnoizobraževalni proces, Ljubljana 1982, 300-356.

osnutkov za srečanje ali za sestanke. To je absolutna novost.

7. Vsi ti učbeniki pa niso sestavljeni po enotni in izdelani didaktični teoriji. To je gotovo njihova največja hiba. Oprema delovnih zvezkov za KAT I–IV in za 8. razred je skrajno uboga in za uspešno katehezo pomanjkljiva. Učbeniki za 5., 6. in 7. razred pa se lahko primerjajo z drugimi šolskimi knjigami.

3. Smer prenove kateheze

1. Verska vzgoja in izobraževanje morata sloneti na občečloveškem temelju in izhajati iz njega. Upoštevati morata spremenjene razmere sveta, sociološke, psihološke in pedagoške danosti katehizirancev. To je nekakšen osnovni pogoj za prenovo kateheze.

Četudi doslej besedilo o prenovi Cerkve na Slovenskem omenja oznanjevanje in katehezo le zelo splošno,²⁷ je pristop k tem in drugim vprašanjem, ki zadevajo slovenskega kristjana pomemben. Bil naj bi izrazito antropološki.

Tako pojmovanje katehetskimi naloge je v slovenski Cerkvi že prodrlo. Pojmovanje kateheze kot religioznega vzgojnoizobraževalnega procesa je tudi latentno navzoče. Postna razmišljanja lista Družine npr. imajo težišče na oblikovanju vesti, »kar bi morali povsod upoštevati, in tudi zlasti mladino navajati, da postane sama nosilec dejanj in javnega mnenja, ki omogoča osebno soodgovornost in sodelovanje z vsemi ljudmi.«²⁸ To pa je mogoče doseči le s trajnim katehetskimi prizadevanjem v prepričanju, da je rast v veri in nrvnosti ter osebni zrelosti dolgotrajen in zapleten proces.

2. Vzgojne naloge kateheze se deloma pokrivajo z zgolj naravno vzgojo, vendar se z njo ne končajo. Naravna vzgoja katehiziranca varuje samoodtujitve, pomaga mu do odprtosti za še globlje duhovne in verske ter moralne vrednote. Oznanjevanje teh pa je vsebinsko jedro kateheze. Vzgojna naloga kateheze torej daleč presega vse naravne smotre. Če bi kristjani hoteli vzgajati le za svoje prepričanje, bi vzgajali ljudi kot katerakoli druga družbena sila: prej drugega proti drugemu kot v naravnosti drug na drugega, prej ideološko zaprte kot zmožne podirati meje, prej malenkostne kot notranje svobodne. Toda krščanstvo je nova oblika eksistence, ne samo nov nauk, sploh pa ne ideologija.

3. Zaradi omenjenih razlogov je treba z vsako generacijo in z vsakim posameznikom začeti nov katehetski proces. Pot in naloga kateheze je vedno nova, proces, ki se ponavlja v vsaki dobi in pri vsakem posamezniku. Jezusovo naročilo apostolom naj gredo učiti vse narode (prim. Mt 28, 19–20), se izpolnjuje in obnavlja.

In smoter tega oznanjevanja ni le ustvarjanje novih poznavalcev nauka, temveč zbiranje in vzgoja njegovih zvestih pričevalcev. Gre za celoten in dolgotrajen proces osebnega zorenja v veri. Odkrivati možnosti in zakonitosti tega procesa pa je naloga prenove kateheze.

4. Kateheza danes išče primeren pedagoški in didaktični pristop h katehiziranca in njegovim problemom. Za uspešno posredovanje razodetja išče tudi primerno govorico ter uporablja totalno govorico avdiovizualnih sredstev. Predvsem pa išče nastavke, na katere lahko naveže razodeto vsebino, da tako sproži tudi na religioznem področju vzgojnoizobraževalni proces.

Posebej poudarjamo, da ta pedagoški in didaktični pristop h katehiziranca danes veliko omogočajo nova dognanja psihologije učenja in didaktike. Premik s

²⁷ Prim. Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi, Prenova 6, Ljubljana 1979, 12–14.

pojmovanja didaktike kot teorije poučevanja na gledanje na didaktično kot teorijo učenja je v zadnjem času znan kot didaktična revolucija.

Gre za to, da didaktika danes ne razlaga le to, kako poučevati, temveč katehiziranca in kateheta vse bolj odkriva zakonitosti učenja ter ju znanstveno usmerja v smotrno uravnavanje vzgojnoizobraževalnega procesa, ki tako postaja usmerjevalni proces, v katerem je osebek katehiziranec, katehet pa ima vlogo spodbujevalca in organizatorja tega procesa.

Kateheza danes pri nas potrebuje jasno didaktično koncepcijo, ki pa ne more iti mimo nakazanih dejstev. Izdelana koncepcija dobi svoj pravi oris v katehetskem načrtu, ki je še kako potreben slovenski katehezi. V tej smeri je treba nadaljevati raziskovanje in praktično delo.

5. Po mnenju nekaterih se danes kažejo ugodnejše okoliščine za oznanjevanje kot v času zadnjih katekizmov.²⁹ Medtem ko človek išče resnično, dobro in sveto, nudi svet za zapolnitev duhovne praznine človeka le kar je ugodno in uspešno. Zato toliko primerov frustracij in opeharjenja brez veselja nad življenjem, zlasti pri mladini. Sredi revščine in preprostosti je krščanstvo v preteklosti oznanjalo bogastvo odrešenja, danes sredi gmotne blaginje, ponarejenosti, zmedenosti ob temeljnih vprašanih in negotovosti pred prihodnostjo lahko oznanja osvobajajočo moč, pristnost, trdnost v odgovorih in upajoči nadih veselega oznanila.

Pomanjkanju življenjske vsebine³⁰ nudi kateheza vrednote, ki jih danes preprosto ne more nuditi nihče drug kot Jezusova blagovest.

Povzetek: Alojzij Slavko Snoj, Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let

Prispevek podaja prerez katehetskega delovanja in veroučnih učbenikov po 2. svetovni vojni pri nas. Za prvo obdobje po vojni je značilno, da je verouk prenehal biti šolski predmet in so postopoma začeli organizirati župnijsko katehezo. Z ustanovitvijo Medškofijskega katehetskega sveta in njegovim delom je kateheza pri nas dosegla zopet primerno raven. To obdobje zaokrožuje zbirka predkoncilskih učbenikov za vse letnike. Po 2. vat. cerkvenem zboru se kateheza prenavlja tako v svetu kakor tudi pri nas in druga serija učbenikov zapolni nove potrebe. To je predmet prispevka v drugem delu, ki na koncu podaja nekaj smernic za bolj načrtno nadaljnje katehetsko delo pri nas in se izreka za novo didaktično koncepcijo, ki bi bolje ustrezala novim potrebam ter zahtevam Cerkve in časa. Kateheza naj bo namreč zvesta Bogu in človeku. Gre torej za koncepcijo, ki bi pri katehizaciji pravilno upoštevala teološki in antropološki vidik.

Summary: Alojzij Slavko Snoj, Slovene Catechetical Sources and Textbooks from 1950 to about 1979

The paper gives an outline of catechetical activity and catechetical textbooks in Slovenia after the 2nd World War. For the first period it is characteristic that religion ceased to be a school subject and catechesis slowly became organized in parishes. By the foundation of the Interdiocesan Catechetical Council and its activity, the catechesis in Slovenia reached an appropriate level again. This period is concluded by a collection of pre-council textbooks for all classes. After the II Vatican Council catechesis was renewed in Slovenia as it was in other countries and a second series of textbooks was issued to meet the new needs. This is the theme of the second part of the paper. In the conclusion there are given some guidelines for a better planning of the future catechesis in our country and support is given to a novel didactic conception that would be better suitable for novel needs and demands of the Church and of time. Namely, catechesis should be faithful to God and man, the novel conception of catechesis should consider the theological and anthropological aspect in a correct ratio.

²⁹ Prim. V. Dermota, Novejši poizkusi preoblikovanja verskega pouka pri nas, v: CSS I (1967) 101.

³⁰ Prim. n. d., 102.

Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 2 ZCP v luči nauka Dunsca Scota

Pravna institucija krščanskega zakona se je oblikovala stoletja¹ vse do II. vaticanskega cerkvenega zbora; ta je v pojmovanje zakonske ustanove vnesel nekaj novih poudarkov in pri tem upošteval izsledke sodobnih družboslovnih ved, ki se neposredno ali posredno ukvarjajo z zakonsko zvezo in njenim življenjem². Med problemi, ki so se v zgodovini večkrat pojavljali okoli ustanove zakona, je tudi vprašanje, ali je res nujno, da je vsak veljavno sklenjen zakon med dvema krščenima hkrati tudi že zakrament oziroma ali je sploh možna ločitev med zakonom kot pogodbo (kontraktom) in zakonom kot zakramentom v veljavno sklenjenem zakonu med dvema krščenima? To vprašanje so si v zgodovini zastavljali tako teologi kot kanonisti, njegova problematičnost pa tudi danes ni povsem zamrla³.

Kanon 1055 & pravi: Zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, je med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.« V & 2 pa isti kanon pravi: »Zato med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament.« Novi Zakonik je tako povzel trditev prejšnjega zakonika, ki je v kanonu 1012 pravil takole: »Kristus Gospod je samo zakonsko pogodbo med krščenimi osebami povzdignil k časti zakramenta.

Zaradi tega med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila s tem že zakrament«. Razna ugibanja in razprave o bistvu zakonske zveze in njeni zakramentalnosti je avtoritativno končal šele tridentinski cerkveni zbor (1545–1563), ki je na 7. zasedanju 3. marca 1547 ratificiral dokumente florentinskega cerkvenega zbora, posredno definiral zakramentalnost zakona in ga uvrstil med

¹ E. Corecco, *Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii*, v *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1–2 (1978) 11–34.

² Drugi vaticanski cerkveni zbor, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, št. 47–52; U. Navarette, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Roma 1975; S. D. Kožul, *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio dal C. I. C. al Vaticano II*, Vicenza 1980.

³ Dokument mednarodne teološke komisije o krščanskem zakonu vsebuje 16 tez o kristologiji zakona, v *Enchiridion Vaticanum*, VI, 463–478; O. F. Carulli, *Intelletto o volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Milano 1981, 34 sl; F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1983, 13–14; M. F. Castano, *De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012, scilicet, »quin sit eo ipso sacramentum«*, v *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1–2 (1978) 269–281; J. Prader, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Wien 1983, 24–25.

sedem zakramentov, ki jih je ustanovil Kristus⁴. Končal je tudi dolgotrajno razpravljanje, ali zakon podeli milost ali ne »ex opere operato«⁵. Na 24. seji 11. novembra 1563 je koncil definiral zakon kot pravi zakrament in odločil, da ima Cerkev nad njim oblast, zato tudi pravico postavljati razdiralne zadržke, zaradi katerih je zakon neveljaven, in soditi o zakonskih pravadah⁶. Med veljavno krščenima torej »ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament«. Problematika te trditve danes ni toliko morda samo na pravno zgodovinskem, temveč predvsem na pastoralnem praktičnem področju. Vedno več je namreč primerov, ko krščanski zakon sklepajo »krščeni ateisti«. Zato je bil predlog, da bi namesto »med krščenimi« bilo v novem kanonu zapisano »med vernimi«⁷.

V kanonu 1055 & 2 je poudarjeno dvoje: zakon med dvema krščenima vključuje naravni kontrakt ali zakonsko pogodbo, hkrati pa je ta zakonska pogodba tudi zakrament. Obe stvarnosti sta identični: med dvema krščenima je pogodba zakrament in zakrament je pogodba, če ni veljavne zakonske pogodbe, ni zakramenta in ni zakramenta, če ni veljavne zakonske pogodbe. Iz veljavnega zakona nastane med zakoncema vez, ki je po svoji naravi trajna in izključna; poleg tega krščanski zakon utrjuje zakonca s posebnim zakramentom in nekako posvečuje za dolžnost in dostojanstvo njunega stanu⁸. Zato ne more razveljaviti te trdne vezi niti volja obeh zakoncev, razveže jo le smrt⁹. Vendar pa trditev, da »med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament«, ne more vzdržati notranje odvisnosti med zakonsko pogodbo in zakramentom, ker lahko obstaja zakonska pogodba (naravni zakon) brez zakramentalnega pogoja, kot je bilo pred Kristusom in kot je še danes med nekrščenimi oziroma med krščenimi, ki so s formalnim dejanjem stopili iz katoliške Cerkve¹⁰. Ali lahko torej obstaja med krščenimi naravni zakon, ki ne bi bil hkrati tudi zakrament oziroma ali je možno ločiti kontrakt in zakramentalnost?

Zgodovinski študij prava daje vedeti, da vse od 19. stoletja ne najdemo glede tega kake izrečne izjave cerkvenega učiteljstva¹¹. Šele papež Pij IX. in Leon XIII. sta izrečno zavrnila mnenje nekaterih teologov in kanonistov, ki so zagovarjali možnost ločitve med zakonsko pogodbo in zakramentom¹². Vendar je tudi v teh

⁴ Denzinger H.-Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, ed 33, *Barcinonae* 1965 (Denz.), 1601, c. 1.

⁵ Denz., 1608, c. 8.

⁶ Denz., 1801, c. 1; 1804, c. 4; 1812, c. 12; L. Bressan, *Ratio et finis potestatis Ecclesiae quoad matrimonium fidelium iuxta theologos et patres Concilii Tridentini*, v *Periodica de re morali canonica liturgica*, 1-2 (1978) 301-342.

⁷ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, *Communicationes* 1 (1977) 122: »Quidam sive Episcoporum Conferentis sive ex Studiorum Universitatibus quaestionem fecerunt utrum omnis contractus matrimonialis inter baptizatos sit eo ipso sacramentum« etiamsi partes contrahentes fide careant. Quare votum fecerunt vel ut quaestio profundius investigetur, vel ut canon compleatur per clausulam »servatis iis quae ad validam sacramentorum receptionem requiruntur, vel ut dicatur! inter christifideles« loco »inter baptizatos«, vel ut canon penitus deleatur«; C. R. Lara, *Quid oraevudeatzr ub bivi .ciduce circa quaestione in conventu agitatis*, v *Periodica de re morali canonica liturgica* 3-4 (1978) 759-760; Z. Grochowski, *Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, v *Periodica* ... 1-2 (1978) 283-295; Prader, n. d., 26-33.

⁸ ZCP, kan. 1134.

⁹ ZCP, kan. 1141.

¹⁰ ZCP, kan. 1087, kan. 1117; *Communicationes* 1 (1976) 58-59.

¹¹ Prim. AA. VV. *Vinculum matrimoniale*, Roma 1973; J. Manzanares, *Matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?*, v *Periodica* ... 1-2 (1978) 59-60.

¹² Pij IX., *Syllabus complectus praecipuos nostrae aetatis errores* & 8, št. 65, 66, 73, v Denz., 2991. Ta dokument vsebuje obsodbe zmotnega nauka, ki jih je izrekel isti papež že v pismu: *Ad apostolicae*, 22. 8. 1951; v nagovoru *Acerbissimum*, 27. 9. 1952: »... inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno

dokumentih Cerkev bolj odločno branila svojo izključno jurisdikcijo nad krščanskim zakonom pred zastopajočimi laičnimi državami, ki so Cerkvi to pravico omejevale, če že ne kar javno odrekale¹³, kot pa da bi bila obsodila mnenje kanonistov in teologov.

V dobi sholastike najdemo nekaj teologov in kanonistov, ki so ustvarili bogat teološko-pravni nauk o zakonu in zagovarjali mnenje, da je mogoče v krščanskem zakonu zagovarjati ločitev med zakonsko pogodbo in zakramentom¹⁴. V tej dobi se je na splošno že uveljavila na osnovi rimskega prava in cerkvenih učiteljev kontraktualnost in zakramentalnost zakona, ni pa bilo edinosti glede njunega medsebojnega odnosa, med kontraktom kot človeškim elementom in zakramentalnostjo, božjim elementom; prav tako ni bilo povsem jasno, kakšno mesto ima pri tem posvečeni služabnik, duhovnik¹⁵.

Eden velikih sholastikov, frančiškanski učenjak Janez Duns Scot, »doctor subtilis«, spada v vrsto tistih teologov, ki niso zagovarjali nujnost zakramenta med krščenima, čeprav obstaja med njima veljavna zakonska pogodba. Scot na široko obravnava pogodbo in zakramentalnost v Sentencah učitelja Petra Lombardija in ima njuno ločitev za logično posledico zahteve po tako imenovani »besedni formi« ali besedni obliki, ki zakonsko pogodbo povzdigne v zakrament¹⁶. Po učenju Scota je zakrament zakona v bistvu pogodba – kontrakt: »Contractus matrimonii est maris et foeminae muta translatio corporum suorum pro usu perpetuo ad procreandum prolem debite educandum«¹⁷. Ta obojestranska »kupoprodajna« pogodba moža in žene je podoba »prodaji« sužnja »in qua venditione ita transfert potestatem sui corporis in alium, sicut in contractione matrimonii«¹⁸. Izraz »contractus« je bil v frančiškanskih teoloških šolah zelo pogost, medtem ko so ga dominikanske šole uporabljale s precejšnjim zadržanjem.

Pogodba nastane z obojestransko privolitvijo zaročencev in je »causa efficiens« za zakon, ne da bi bila pogodba podvržena božji ustanovi. Ta Scotova trditev se razlikuje od tradicionalnega mnenja, ki pravi, da je privolitev »causa efficiens« zakonske pogodbe in da je kot taka podvržena božji ustanovi, kajti možu in ženi se ni dovoljeno podariti brez božjega odobrenja in volje¹⁹. Ker je po Scotovem učenju možno zakonsko pogodbo ločiti od zakramenta, zato je »causa efficiens« zakonske pogodbe svobodna obojestranska privolitev med možem in ženo. Neločljivost take

eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem, cuiuscumque etiam civilis legis vi factam nihil aliud esse nisi turpem et exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a coniugali foedere sacramentum separari nunquam posse...«, v Denz., 1640; Leon XIII., enciklika Arcanum Divinae Sapientiae, 10. 2. 1880: »... etenim non potest huiusmodi distinctio, seu verius distractio probari; cum exploratum sit, in matrimonio christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem, atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramento«, v Denz., 3145.

¹³ G. Leclerc, Consentement matrimonial et réalité sacramentelle, v Salesianum 31 (1969) 3–45; J. Bernhard, Competentia Status in matrimonium, v Periodica... 1–2 (1978) 151–153; A. Mostazza, Competentia Status in matrimonium eiusque limites, v Periodica... 1–2 (1978) 155–210.

¹⁴ G. Le Bras, Mariage. La doctrine du Mariage chez les Théologiens et les Canonistes depuis l'an mille, v Dictionnaire de Théologie catholique, IX–2, Paris 1927, 2258.

¹⁵ M. Gerpe, La potestad del Estado en el Matrimonio de Christianos y la noción contrato-sacramento, Salamanka 1970, 73; Bressan, n. d.

¹⁶ D. Joannes, Scotus, Quaestiones in quartum librum Sententiarum, Parisiis 1894, vol. 19 in vol. 24.

¹⁷ Scotus, n. d. dist. 24, quaestio unica, scholion 17.

¹⁸ Prav tam, scholion 10.

¹⁹ Prav tam: »Nullus potest rem alterius domini alteri obligare, nisi de consensu, vel approbatione illius cuius est; sed corpus cuiuscumque est Dei, iure creationis; ergo nullus potest transferre illud in dominium alterius, nisi in quantum Deus approbat; ergo si traslatio est honesta ad iustum finem... sequitur quod congruum est Deum istam traslationem corporum approbare...«

pogodbe izhaja iz dejanja svobodne volje zaročencev, ne pa iz pozitivne določitve zakonodajavca: »Obligationem illam indissolubilem expedit ex actu voluntatis personarum obligatorum innasci . . . quod quis non eligit, profecto non diligit, quod autem non diligit, facile contemnit«²⁰.

Ko Scot zagovarja ločitev med zakonsko pogodbo in zakramentom ter meni, da zakonska pogodba ni podvržena božji ustanovi, pa zatrjuje, da je zakramentalnost »pridržana«, dodana zakonski pogodbi: »Illi contractui donationis mutuae aliquod sacramentum annecti congruum est, et ita factum est . . . Ideo dici potest, quod contractui matrimoniali annexit Deus sacramentum proprie dictum, saltem pro lege Evangelica, aloquin non esset sacramentum novae legis«²¹.

Še bolj jasno pa kaže na ločitev med zakonsko pogodbo in zakramentalnostjo zakona, ki utemeljuje naravo zakona, zakonske pogodbe in zakramenta. Za zakon pravi: »Matrimonium est vinculum indissolubile inter marem et foeminam ex mutua translatione potestatis corporum suorum in se invicem facta ad procreandam prolem debite educandum«. Zakonska pogodba ali kontrakt pa je »maris et foeminae mutua translatio corporum pro usu perpetuo ad procreandam prolem debite educandum«. Zakrament zakona pa je v »expressio certorum verborum maris et foeminae, ad se invicem significantium traditionem mutua potestatis corporum ad prolem procreandam, ex institutione divina efficaciter significans gratiam conferendam, mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animarum gratiosam«²².

Scot sprejema možnost, da med krščenioma obstaja legitimna in resnična zakonska pogodba, ne da bi bila hkrati tudi zakrament, kajti zakramentalnost zakona obstaja v »expressio certorum verborum maris et foeminae«; te besede, ki jih izrečeta mož in žena, pa niso nujno potrebne za zakon, ker jih lahko nadomestijo druga ekvivalentna znamenja npr. pri nemih, odsotnih. Oblika ali forma zakona je »aliquod signum sensibile institutum a Deo, ad significandam efficaciter gratiam tunc collatam«²³. Toda zastavlja se vprašanje, če je Bog določil obliko zakona z določenimi znamenji, ki podelijo milost, kajti »quod multoties est contractus matrimonii sine sacramento, etiam in lege evangelica, quia multoties contrahitur per alia verba quam per ista«. Ker pa npr. nemi ne morejo izgovoriti določenih besed, »certorum verborum«, zato zakonska pogodba med njimi ni zakrament, »est contractus iste sine sacramento«. To pa ni absurdno, saj so v času pred Kristusom sklepali zakone, ki niso bili zakramenti: »quia possibile est quod usque ad legem evangelicam frequenter contrahebatur, ubi tamen numquam fuit sacramentum . . .«²⁴. Zakon dveh nemih je za Scota klasičen primer zakonske pogodbe, ki ni hkrati tudi zakrament zaradi pomanjkanja zakramentalnosti; manjkajo »verba certa«, ki zakonsko pogodbo povzdignejo v zakrament: »Ad sacramentum autem matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile, et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimonium sine certis verbis«²⁵. Zato je možno skleniti veljaven kontrakt, ki ni hkrati zakrament: »Si autem stringendo formam ad certum signum . . . oporteat consequenter dicere quod non omnes contrahentes in lege christiana recipiunt sacramentum, potest tamen dire quod percipiunt gratiam, si

²⁰ Prav tam, scholion 8.

²¹ Prav tam, scholion 5 in 13.

²² Prav tam, scholion 17.

²³ Prav tam, scholion 14.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Prav tam, distinctio 28, quaestio unica, 23.

alias non sit obex quia Deus assistit ibi percipiunt gratiam, si alias non sit obex, quia Deus assistit ibi propter difficultatem contractus honesti; non tamen tantam gratiam, quantam perciperent cum sacramento, maxime si impossibilitas non excusat«²⁶.

Drug dokaz za možnost veljavne zakonske pogodbe brez zakramenta med dvema krščenima vidi Scot tudi v delivcu, ministru zakramenta. »Aliquando patres contrahunt pro filiis vel filiabus, praesentibus eis, non exprimentibus signa propria; si ergo ibi est sacramentum, oportet dicere quod minister huius sacramenti potest esse indifferenter quicumque potest esse minister in contractu matrimonii. Sed qualiter unus minister? potest dici sicut prius de una forma«²⁷. Dokaz, da se zakonska pogodba lahko izvrši z nekimi znamenji, brez določenih besed, so poleg omenjenih zakonov med nemimi tudi zakoni po zastopniku ali prokuratorju in zakoni po pismu: »De natura autem contractus talis est quod requirat aliqua signa sensibilia exteriora mutuum consensum voluntatem coniugum experimentia, non quod necessario fiat cum certis verbis quia aliquod muti et ignorantes illa verba, possunt vere contrahere . . . et absentes, qui numquam se viderunt, possunt contrahere per Procuratores et litteras, dummodo fama et auditu se noverint«²⁸

Kdor ne more izreči določenih besed, ne more prejeti zakramenta, ampak samo veljaven nezakramentalni zakon. Scot pravi, da tudi v tem primeru Bog sicer podeli neko posebno milost, ki pa je vedno manjša od tiste, ki bi jo podelil v zakramentalnem zakonu: ». . . non omnes contrahentes in lege christianae recipiunt gratiam . . . quia Deus assistit ibi propter difficultatem contractus honesti, non tamen tantam gratiam quantam perciperent cum sacramento« . . .²⁹

Nezakramentalni zakoni so po učenju Scota zakoni nemih, ker »inter mutos vere potest contrahi matrimonium, licet non sacramentum«³⁰, zakoni sklenjeni po zastopniku ali po pismu, in kadar oče izreče privolitev namesto sina oziroma hčere. V tem primeru oče ne more podeliti milosti, ki jo Bog podeli v zakramentu zakona: »Patet de parentibus, qui contrahunt pro filiis verum matrimonium; alias filii eis postea procreati essent illegitimi, sed tamen non est matrimonium sacramentum, quia parentes non conferunt eis gratiam, quando invicem inter se consentium, pronuntiantes illa verba, et tunc contrahunt primo matrimonium, ut est sacramentum«³¹.

Scotova doktrina o ločitvi zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona je dala povod velikim razpravam na teološkem, pravnem in pastoralnem področju. Mnogi so njegove teze sprejeli, jih še naprej razvijali in izpopolnjevali³². Med te spadajo znani pravniki, ki so na trditve luteranov, da je zakon brez služabnika Cerkve pravi zakrament Nove zaveze, odgovarjali: »nego enim . . . matrimonium sine ecclesiae ministro contractum esse vere et proprie sacramentum«³³. Ko znameniti španski dominikanec in pravnik Melchior Cano (1509–1560) zagovarja ločitev med pogodbo in zakramentom, naredi analogijo med zakonom in zakramenti krsta, pokore in bolniškega maziljenja in pravi, da te zakramente podeljuje le duhovnik;

²⁶ Prav tam, distinctio 26, quaestio unica, 15.

²⁷ Prav tam, scholion 14.

²⁸ Prav tam, distinctio 28, quaestio unica, 22.

²⁹ Prav tam, distinctio 24, quaestio unica, 15.

³⁰ Prav tam, distinctio 42, quaestio unica, 14.

³¹ Prav tam.

³² F. Mueller, *The inseparability of the Marriage Contract and the Sacrament according to the 17th. Century Authors*, Roma 1958; Gerpe, n. d. 35, opomba 101; Mostazza, n. d. 199.

³³ M. Cano, *De locis Theologicis*, Patavii 1762, VIII, c. 5, 217; Correco, n. d. 21–24.

tako tudi zakrament zakona oziroma duhovnik pogodbi pridruži zakramentalno obliko kot materijo. Brez navzočnosti posvečenega služabnika ni zakramentalnosti zakona: »Sic igitur, tametsi matrimonium sacramentum est, non tamen coniugum quodcumque venerari cogimur, sed id . . . quod formam sacram habeat, et a vero ecclesiae ministro consecratum sit«³⁴.

Pri tem se sklicuje na prvo pismo Korinčanom 4, 1, ki pravi: »Imejte nas torej za oskrbnike božjih skrivnosti.« Ta tekst ne dopušča po mnenju M. Cana nobene izjeme. Naravno je, da duhovnik zaročencema podeli zakramentalnost zakona, ker je duhovnik srednik milosti med Bogom in človekom; to pa je po mnenju Cana v skladu s tradicijo Cerkve, da je bil duhovnik navzoč pri sklepanju zakona³⁵. Zakon je zakrament le, če ga podeli zakoniti predstavnik Cerkve in se pri tem sklicuje na odločbo florentinskega cerkvenega zbora (1431–1445) in pravi: »Concilium Florentinum, enumeratis septem novae legis sacramentis, haec omnia sacramenta, inquit tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum. Quorum si aliquos desiit, non perficitur sacramentum. At in matrimonio, quod modo versamus, nullus est sacramenti minister, nullum ergo conficitur sacramentum«³⁶.

Na trditev, da si zaročenca drug drugemu podelita zakrament zakona, odgovarja: » . . . nec vero audiendi sunt illi, qui putabunt, virum ac foeminam esse sibi vicissim sacramenti ministros; quos ego manifestis argumentis evincerem, nisi ad alia graviora festinaret oratio«³⁷. Tudi ko utemeljuje Scotovo tezo, da je oblika zakramentalnosti zakona obsežena v »verba certa«, se sklicuje na Tomaža Akvinskega in florentinski cerkveni zbor in pravi: »Etenim non Magister et divus Thomas modo, verum etiam Concilium Florentinum docet omnia sacramenta verbis constare, quae si desint, nullum omnino confici sacramentum«³⁸.

Scotove in Canove ideje so branili teologi, kanonisti in koncilski očetje na tridentinskem cerkvenem zboru. Nekateri so odkrito zahtevali, da se omenjeni koncil jasno izrazi, da je namreč duhovnik delivec zakramenta zakona³⁹. Celo v 18. stoletju je nauk o duhovniku kot delivcu zakramenta zakona zelo prisoten, tako da papež Benedikt XIV. (1740) izjavi kot »valde probabilis«, da je delivec zakramenta zakona duhovnik in ne zaročenca⁴⁰.

Vseh teh problemov se je dobro zavedal tridentinski koncil, ki je zaključil razpravljanje ali zakon podeli milost ali ne »ex opere operato«⁴¹. Z znamenitim dekretom »Tametsi« so dobili veljavo tako imenovani skriti zakoni (matrimonia clandestina), predpisana je bila določena kanonična oblika sklepanja zakona in priče, od katerih mora biti eden posvečeni služabnik. Dekret je zbudil veliko negodovanja in oporekanja, saj je zaradi priznanja veljavnosti skritih zakonov nasprotoval stoletni tradiciji Cerkve⁴². Na seji 11. 11. 1563 je koncil določil dokončni tekst

³⁴ Prav tam, 218.

³⁵ Teologije vzhodnih Cerkva, po kateri posvečeni služabnik – duhovnik – podeli zakrament zakona in ne zaročenca, ni zahodna Cerkev nikoli obsodila.

³⁶ Cano, n. d., 219.

³⁷ Prav tam, 218.

³⁸ Prav tam, 218.

³⁹ Concilium Tridentinum Actorum, IX, 6, 657, 674, 734.

⁴⁰ De Synodo Dioeceseana, I, 8, c. 13, n. 4.; prim. Manzanares, n. d., 53.

⁴¹ Denz. 1608, c. 8.

⁴² G. Gomes, De matrimoniis clandestinis in Concilio Tridentino, Romae 1950, 51: »Numquam forsitan in historia Conciliorum Ecclesiae, decretum aliquot tot habuit discusiones, tot et tantas oppositiones suscitavit sicut hoc decretum de Clandestinis . . . Necmirandum sane, cum Decretum irritationis tot circumferentur difficultatibus, sive ex consuetudine 15. saeculorum quae validitatem agnoscebat

glede skritih zakonov in obrazložil, da so to pravi zakoni, razen če jih je Cerkev razglasila za neveljavne. Toda za naprej veljajo določbe koncila⁴³. Poveljavitev tajnih zakonov ni imela podpore pri večini koncilskih očetov, »quia non ita absolute clarum est, an ecclesia possit, nec debet fieri canon tanti momenti in re inter catholicos non clarissima et indubitata⁴⁴.

Dokument »Tametsi« ni bil po svoji vsebini dogmatičen, ampak bolj disciplinski, zato so mu mnogi nasprotovali. Ko so dali veljavo tajnim zakonom, se je ponovno odprlo vprašanje, ali ima Cerkev oblast nad zakonsko pogodbo ali nad zakramentom oz. problem ločitve med zakonsko pogodbo in zakramentom, ki jo je, kot smo videli, zagovarjal Scot in nekateri drugi teologi in pravniki. Tisti, ki so trdili, da Cerkev lahko razveljavi zakonsko pogodbo, so se opirali na Scotovo tezo o ločevanju med kontraktom in zakramentom: »Quando Christus reparavit matrimonium, nihil fecit nisi quod gratiam addidit, relinquens contractum in suo esse . . . Ea ratiōne qua est contractus, irritare potest; nam sinon est contractus, non est sacramentum . . . Contractus et sacramentum non solūm distinguuntur ratiōne, sed etiam realiter et tempore. Nam matrimonium per procuratores est contractus, sed non est sacramentum«⁴⁵.

Cerkvena oblast ne posega neposredno na področje zakramentalnosti zakona, ampak anulira pogodbo, ker »contractus ordine naturae praecedit sacramentum, et ut sic potest irritari ab Ecclesia, quia forma sacramenti praesupponit contractum legitimum . . . Ecclesia igitur irritandum consensum non tangit sacramentum«⁴⁶.

Sveda pa so bili nekateri drugačnega mnenja in zagovarjali nauk, če cerkvena oblast anulira zakonsko pogodbo, se s tem dotakne tudi zakramentalnosti zakona, kajti »contractus non sit absque sacramento nec sacramentum absque contractu, et sicut ecclesia non potest irritare sacramentum, ita nec potest irritare contractum«⁴⁷.

Iz teh nekaj citatov lahko vidimo, kako močno je bila navzoča na tridentinskem koncilu Scotova teza o ločljivosti med naravnim kontraktom in zakramentalnostjo zakona in si nista bila edina tako teološki nauk kot kanonična praksa. Tudi dekret Tametsi ni rešil te problematike doktrinalno. Zato so se razprave z nekaterimi novimi poudarki nadaljevale tudi po tridentinskem koncilu, ki ni zavzel dokončnega in jasnega stališča do teh vprašanj. Zato papež Benedikt XIV. pravi: »Utriusque opiniones solidiora fundamenta inuimus ad unam aut alteram amplectendam; sed ut episcopis sit persuasum utramque esse probabilem, suosque habere magne auctoritates patronos; atque inde non decere discant ut ipsi iudicis partes assumant, quaestionemque definiant de qua Ecclesia nihil hactenus pronuntiavit, sed theologorum disputationi permisit«⁴⁸.

clandestinorum, sive ex controversia de potestate Ecclesiae circa hanc irrationem, sive ex modo quo ista irritari possit quin irritaretur ipsum sacramentum a Christo institutum, sive denique ex oppositione Patrum magni nominis, magnaēque auctoritatis in ipso Concilio«.

⁴³ Denz., 1813: »Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, et proinde iure damnandi sint illi ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negat, quibus falso affirmant matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse . . . Qui aliter quam praesente paroco . . . et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat«; prim. Mostazza, n. d., 170–174.

⁴⁴ Concilium Tridentinum Actorum, IX, 646–648.

⁴⁵ Prav tam, 404, 408, 674.

⁴⁶ Prav tam, 668, 721.

⁴⁷ Prav tam, 671.

⁴⁸ De Synodo dioecesana, 13, c. 13, n. 9.

Papeži so v svojih dokumentih zaradi vpliva protestantov in laicizacije zakona bolj poudarjali izključno pravico Cerkve nad zakoni med krščeni, medtem ko se niso jasno izrekli o problematiki ločitve zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona. Prvi je na to področje avtoritativno posegel šele Pij IX.; učil je, da je to nauk Cerkve, da zakrament ni kakšne akcidentalna kvaliteta, dodana zakonski pogodbi, temveč spada k bistvu zakona. Zakon med kristjani ni legitimen razen v zakramentu svetega zakona; zunaj njega pa obstaja konkubinats⁴⁹. Tudi naslednji papeži so zagovarjali nauk o neločljivosti kontrakta in zakramenta zakona, in sicer zato, ker so branili zakonsko ustanovo pred laičnimi državami, ki so vedno bolj poudarjale zahtevo, da je zakon tudi v njihovih kompetencah in imajo zato pravico s svojimi predpisi urejati nastanek zakonske skupnosti.

Problemi, ki se danes pojavljajo okrog vsebine kanona 1055 & 2, so seveda drugačni, kot pa so bili za časa Scota, tridentinskega koncila in papežev Pija IX. in Leona XIII. V ospredju ni več težnja, kako zavarovati »izključno pravico Cerkve« nad zakoni kristjanov pred laičnimi družbami, ampak nastajajo problemi znotraj Cerkve: »krščeni« ni vedno »verni« in tudi ne more biti istoveten z »vernimi«. Od tod predlog, naj bi nova zakonodaja namesto »zakon med krščeni« imenovala »zakon med vernimi«⁵⁰. Nekatere škofovske konference (Afrika, Belgija, Brazilija, Kanada, Švica, Španija, Holandija, Velika Britanija, Mehika, Tanzanija), posamezni škofje in tudi nekatere teološke fakultete so komisiji za pripravo novega kodeksa predložile svoje predloge in prošnje v tej zadevi, naj bi novo zakonodajo v tem pogledu spremenili in bolj upoštevali vero tistih, ki sklepajo zakon⁵¹. Menili so, da je preveč toga in avtomatična in morda premalo utemeljena trditev, da ni veljavne zakonske pogodbe med krščeni, ki »ne bi bila hkrati zakrament«. Zato bi morala biti v prihodnji zakonodaji odpravljena⁵², saj ne gre za kakšno absolutno neločljivost zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona. Cerkev je v teh vprašanih vedno dopuščala razpravljanje⁵³ in ni nikoli izrečno obsodila nauk o ločitvi kontrakta in zakramenta, kot ga je učil Scot in je bil v tej ali oni obliki skozi vsa stoletja navzoč v učenju nekaterih teologov in kanonistov.

Trditev, da ni veljavne zakonske pogodbe dveh krščeni, ki »ne bi bila hkrati zakrament«, prinaša v današnje pastoralno prakso pri dušnih pastirjih precej težav in resnih pomislekov. Zakramenti so »znamenja vere«, ki jo v prejemniku in podeljevalcu predpostavljajo, krepijo in izražajo: »Zakramenti so postavljeni za to, da posvečujejo ljudi, zidajo telo Kristusovo in dajejo čast Bogu; ker pa so znamenja, imajo tudi poučni pomen. Vero ne le predpostavljajo, ampak jo z besedami in rečmi tudi hranijo, krepijo, izražajo – zato se imenujejo zakramenti vere«⁵⁴. Prek zakramentov, ki so bogoslužna opravila, »je Kristus vedno pri svoji Cerkvi«, v njih se uresničujejo in razodevajo Kristusove skrivnosti⁵⁵. S poudarkom na »družbeni«, ekleziološki razsežnosti zakramentov⁵⁶ vatikanski koncil nikakor ni hotel zmanjšati tega, kar pomeni delovanje zakramentov »ex opere operato«, ampak se izogniti

⁴⁹ Pij IX., pismo 9. 9. 1852, v Pii IX Pont. Max. Acta, I, v. 2, 296.

⁵⁰ Communicationes 1 (1977) 122.

⁵¹ Communicationes 2 (1983) 221–222; prim. Manzanares, n. d., 60.

⁵² Castano, n. d., 280–281: »Stantibus difficultatibus pluribusque magni momenti auctoribus hodiernis propugnantibus, nobis videtur formulam, «quin sit eo ipso sacramentum»... forsitan a novo Codice debere esse ablatam«; prim. Manzanares, n. d., 68, opomba 119.

⁵³ Denz., 1797–1799; prim. Manzanares, n. d., 60, opomba 96.

⁵⁴ Drugi vatikanski cerkveni zbor, Konstitucija o svetem bogoslužju, št. 59.

⁵⁵ Prav tam, št. 5–7.

⁵⁶ Prim. A. Vitale, Sacramenti e diritto, Roma 1967.

»avtomatizmu« pri podeljevanju in prejemanju zakramentov in poudariti osebnostno dispozicijo za njihov učinkovit prejem. Ker to velja za vse, velja toliko bolj za zakrament sv. zakona, ki »je nekaj prav posebnega«⁵⁷. Pastoralno je težko razumeti in sprejeti trditev, da »krščanski zakonci z zakramentom sv. zakona označujejo skrivnost enote in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo«⁵⁸, če krščena zakonca ne priznavata z vero te skrivnosti »Kristusa in Cerkve« niti je ne sprejemata ali jo celo izrečno odklanjata, imata pa vse druge etične lastnosti, ki ju združujejo v trajno, zvesto, za novo življenje odprto ljubezensko skupnost. V tem primeru bo take skupnosti težko istovetiti s »konkubinatom«⁵⁹. Take »krščene skupnosti«, ki uresničujejo vrednote naravnega zakona, so, čeprav nimajo vere, na določen način naravnane h Kristusu⁶⁰.

Naloga dušnih pastirjev je, »da spodbujajo in utrjujejo vero zaročencev«, zakrament sv. zakona namreč vero predpostavlja in jo zahteva«⁶¹. Pri »krščenih nevernih« zakoncih, ki zaradi odstotnosti vere odklanjajo zakramentalnost zakona, je potrebno upoštevati tudi svobodo njihove vesti v verskih zadevah, ki jo je »uzakonil« II. vatikanski cerkveni zbor v izjavi o verski svobodi⁶². Nihče tudi ne sme biti primoran, da bi prejemal zakrament, ampak mora biti to dejanje svobodne volje in odločitve⁶³. Papež Janez Pavel II. se je zavedal vseh teh teoloških, posebno še pastoralno-pravnih problemov. V apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* je dal nekaj dragocenih praktičnih pastoralnih navodil in smernic, kako ravnati z zaročenci z »nepopolnim razpoloženjem«, z »ne povsem zavestno« odločitvijo za zakrament; dušni pastirji naj »razumejo razloge, ki Cerkvi svetujejo, da k cerkveni poroki pripušča tudi zaročence z nepopolnim razpoloženjem«⁶⁴. Seveda pa nasprotno, če zaročenca »odkrito in izrečno odklanjata to, kar ima namen storiti Cerkev pri sklenitvi zakona krščenih, tedaj ju dušni pastir ne sme pripustiti k poroki«⁶⁵. Če se krščeni kljub temu poročijo, je »njihov položaj za Cerkev nesprejemljiv«, vendar njihovega položaja »ne moremo kratko malo enačiti s položajem tistih, ki žive skupaj brez vsake uradne zveze; kajti pri teh drugih najdemo vsaj neko obvezo za čisto določen in verjetno trajen življenjski stan, čeprav je s takim korakom često zvezan pogled na možnost ločitve. Ko taki pari iščejo, da država javno prizna njihovo zvezo, kažejo pripravljenost, da s prednostmi prevzamejo tudi obveznosti«⁶⁶.

Prikazano je bilo, da ima vsebina kanona 1055 & 2 za seboj dolgo in nemirno preteklost, ki tudi danes zastavlja vrsto pravno-pastoralnih vprašanj in pomislekov. Scotovo učenje o ločitvi zakonske pogodbe in zakramentalnosti zakona ima tudi v današnjih časih svojo težo, čeprav pod nekoliko drugačnimi vidiki. Mnogi vidijo rešitev za »sedanje stanje« prav v Scotovem učenju o možnosti ločitve kontrakta in zakramenta v zakonu. Predpisi ZCP zelo poudarjajo skrbno pripravo zakoncev pred

⁵⁷ Janez Pavel II., apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio*, št. 68, 3.

⁵⁸ Rimski obrednik, Sveti zakon. Predhodna navodila, t. I.

⁵⁹ Prim. W. Bertrams, *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma 1969, 231–232.

⁶⁰ Drugi vatikanski cerkveni zbor, Dogmatična konstitucija o Cerkvi, št. 16; Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, št. 68, 3.

⁶¹ Rimski obrednik, Sveti zakon, t. 7.

⁶² Drugi vatikanski cerkveni zbor, Izjava o verski svobodi, št. 1, 2, 3, 10.

⁶³ Prim. Manzanares, n. d., 40, opomba 12.

⁶⁴ Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, št. 68, 3.

⁶⁵ Prav tam.

⁶⁶ Prav tam, št. 82; prim. F. Arboleda, *De natura iuridica matrimonii civilis catholicorum in iure canonico condito et condendo*, v *Periodica* ... 1–2 (1978) 343–352.

sklenitvijo zakona⁶⁷, za katero so v prvi vrsti odgovorni krajevni ordinariji⁶⁸, škofovske konference⁶⁹ in pastirji duš⁷⁰, pa tudi »vsa krščanska skupnost«, da bosta zaročenca obhajala »zakrament« zakona ne le veljavno, temveč tudi vredno in plodovito⁷¹. Tako lahko pričakujemo, da bodo zakonske skupnosti postale »Cerkve v malem«⁷².

Povzetek: Viktor Papež, Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 & 2 zakonika cerkvenega prava v luči nauka Duns Scota

Določba kanona 1055 & 2 ZCP, da med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament, je bila v zgodovini vedno sporna tako na teološkem kot pravnem področju. Na njene probleme je opozoril Duns Scot, ki je zagovarjal mnenje, da je možna ločitev med zakonsko pogodbo (kontraktom) in zakramentalnostjo zakona. S tem je seveda spodbijal gornjo trditev. Njegove ideje so zagovarjali in jih še bolj utemeljevali številni teologi in pravniki vse do Pija IX. in Leona XIII., ki sta zavrnila možnost ločiti zakonsko pogodbo in zakramentalnost zakona. Omenjeni kanon tudi danes povzroča vrsto teoloških in pravno-pastoralnih vprašanj in pomislekov, posebno še zaradi vedno več »krščenih nevernih«, ki sklepajo zakon. Zakramenti predpostavljajo in zahtevajo vero, »krščen« pa ni vedno tudi »veren«. Ko so pripravljali zakonik cerkvenega prava, je bilo namreč predloženo, naj bi vsebinsko tega kanona spremenili ali celo odpravili.

Summary: Viktor Papež, Some Problems to be Emphasized in Connection with Canon 1055 & 2 of the Code of Canon Law in the Light of the Teaching of Duns Scotus

The provision of Canon 1055 & 2 of the Code of Canon Law that no valid marriage contract can be concluded between baptized persons, which would not be a sacrament at the same time, has always given rise to much controversy in the theological as well as in the legal sphere. Duns Scotus drew attention to these problems as he held the view that the marriage contract and the sacramental quality of marriage can be separated. Thereby he impugned the above statement. His ideas were adopted and elaborated by numerous theologians and lawyers up to Pius IX and Leo XIII, who rejected the possibility of separating the marriage contract and the sacramental quality of marriage. Also nowadays the above-mentioned canon raises many theological and legal-pastoral questions, especially as an increasing number of »baptized infidels« get married. Sacraments presuppose and demand faith, yet a »baptized person« is not always a »believer«. Namely, at preparing the novel Code of Canon Law it was suggested that this provision should be altered or even cancelled.

⁶⁷ ZCP kan. 1063.

⁶⁸ ZCP kan. 1064.

⁶⁹ ZCP kan. 1067.

⁷⁰ ZCP kan. 1063.

⁷¹ Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, št. 68, 7.

⁷² Prav tam, št. 49.

Teološka fakulteta v akademskem letu 1984–1985

Slušatelji, profesorji

Ob pregledu dela na Teološki fakulteti pogledimo najprej, koliko slušateljev je bilo vpisanih v poletnem semestru, katerim škofijam oziroma redovnim skupnostim pripadajo. Kajpak nam bodo letošnje številke kaj povedale le v primerjavi z lanskimi. Zato so v oklepajih navedene številke vpisanih v lanskem poletnem semestru (1983–1984).

Na začetku poletnega semestra 1984–1985 je bilo vpisanih 177 (169) slušateljev. Od tega v Ljubljani 158 (157), na oddelku v Mariboru 19 (12).

Po letnikih so bili takole razporejeni: I. – 48 (45), II. – 42 (24), III. – 20 (31), IV. – 28 (20), V. – 20 (23), VI. – 17 (23), VII. – 2 (4).

Po škofijah oziroma redovnih skupnostih je bilo stanje naslednje: Ljubljanska nadškofija 47 (44), mariborska škofija 39 (38), koprška škofija 17 (19), frančiškani 12 (1 iz Bosne) (17), kapucini 5 (5), minoriti 3 (3), lazaristi 4 (6), salezijanci 23 (19), cistercijani 1, redovnice 4 (3), laiki 8 (12), druge škofije 3 (3).

V akademskem letu 1984/1985 je na fakulteti predavalo 42 predavateljev: 4 redni profesorji, 6 izrednih, 8 docentov, 13 honorarnih predavateljev, 5 asistentov, 4 predavatelji živih jezikov in 2 predavatelja-gosta.

V akademskem letu 1984/1985 so se upokojili: dr. Valter Dermota, redni profesor za kateheto in pedagogiko (honorarno predava še splošno psihologijo), dr. Stanko Janežič, izredni profesor za osnovno in ekumensko bogoslovje, dr. Anton Strle, redni profesor za dogmatično teologijo, dr. p. Roman Tominec, docent za krščansko in liturgično umetnost.

Na svoji redni seji 27. junija 1985 v Mariboru je fakultetni svet izvolil dr. Cirila Sorča za honorarnega predavatelja dogmatične teologije, dr. Alojzija S. Snoja za honorarnega predavatelja katehetike in homiletike, akademika dr. Emilijana Cevca za honorarnega predavatelja cerkvene umetnosti, dr. Ignacija Potočnika za asistenta liturgike. – Istega dne sta bila na seji plenarnega fa-

kultetnega sveta za dobo dveh let izvoljena predkana: za Ljubljano, dr. Anton Stres, za oddelek v Mariboru dr. Stanko Ojnik.

Za izredna profesorja sta bila s pristankom kongregacije za katoliško vzgojo z dne 28. avgusta 1985 imenovana docenta dr. Anton Stres za filozofijo, dr. p. Metod Benedik za cerkveno zgodovino.

Diplomske naloge

V letošnjem študijskem letu so napisali in uspešno zagovarjali diplomske naloge: Petar Andrianić, Suvremeni dialog izmedu katolika i muslimana (mentor dr. Franc Perko); Anton Bidovec, Pokoncilski liturgični prenova v Latinski Ameriki (mentor dr. Marijan Smolik); s. Štefka Bizjak, Veselje v Lukovem sporočilu (mentor dr. France Rozman); Franc Brečko, Vzgoja v Modestovem domu (mentor dr. Valter Dermota); Silvester Čibej, Podoba duhovnikov v delih Ivana Pregelja (mentor dr. France Oražem); Jurij Dolenc, Poklicanost vseh k svetosti (mentor dr. France Oražem); Herman Gregorič, Salezijanska asistenta kot sodobna domska vzgoja (mentor dr. Valter Dermota); Jože Hrastnik, Človekovo srečanje s smrtjo in večnostjo (mentor dr. Janez Juhant); Peter Jakopec, Izvor ljudskih verovanj (mentor dr. France Oražem); Dušan Kožuh, Glas vpijočega v puščavi – Pojmovanje sodobnega družbenega in gospodarskega življenja v delih dr. Andreja Gosarja (mentor dr. Janez Gril); Primož Krečič, Postava v Svetem pismu in moralni teologiji (mentor dr. Rafko Valenčič); Bojan Likar, Teološka usmerjenost Jeana Daniélouja in njegov pomen za naš čas (mentor dr. Anton Strle); Polde Mikec, Smrt meja življenja in možnost upanja (mentor dr. Valter Dermota); Franc Petrič, Župnija Rateče-Planica nekdanj in danes (mentor dr. Metod Benedik); s. Martina Radež, Do korenin – Duh kongregacije Ubogih šolskih sester naše ljube Gospe (mentor dr. France Oražem); Milan Stepan, Začetki slovenskega tiskanega lekcionarja v dobi reformacije (mentor dr. Marijan Smolik); Vinko Štruelj, Verska

vzgoja predšolskih otrok (mentor dr. Valter Dermota); Tomáš Velimirov, Duhovni lik v pastoralnem delu kardinala Józsefa Mindszentyja (mentor dr. France Oražem); Jože Vehovar, Pojem božje pravičnosti pri apostolu Pavlu (mentor dr. Jože Krašovec); Peter Zakrajšek, Teologija ikon (mentor dr. Franc Perko).

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega je bilo 7. marca 1985 in se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev fakultete. Pri bogoslužju je sodeloval zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademija v čast sv. Tomažu Akvinskemu je bila v veliki dvorani Teološke fakultete in jo je začel zbor bogoslovcev s skladbo Primoža Ramovša Otbče našb. Potem je spregovoril dekan fakultete dr. France Rozman in povedal nekaj misli o pomenu praznovanja fakultetnega zavetnika. Pozdravil je vse navzoče, nekatere še posebej: velikega kanclerja fakultete nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, koprškega škofa dr. Janeza Jenka, mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja, ljubljanska pomožna škofa dr. Stanislava Leniča in msgr. Jožefa Kvasa ter mariborskega pomožnega škofa dr. Jožefa Smeja. Med gosti sta bila dekan beograjske pravoslavne fakultete dr. Amfilohije Radović in prof. dr. Dimitrije Kaležić z dvema študentoma. Zagrebško fakulteto pa so zastopali dekan dr. Bonaventura Duda, prof. dr. Adalbert Rebić in dva študenta.

Z velikim zanimanjem smo spremljali aktualno slavnostno predavanje dr. Franceta M. Dolinarja, Jezik kot vrednota v verskem in kulturnem življenju naroda.

Med proslavo je bil promoviran za doktorja teologije mag. Mijo Bosankič (promotor dr. Anton Strle).

Med lanskim in letošnjim fakultetnim praznikom je uspešno končalo teološki študij 19 slušateljev in prejelo diplomu Teološke fakultete s specializacijo. V Ljubljani so končali študij: Jože Adamič (lazarist), Janez Celar (ljubljanska nadškofija), Rado Čuk (koprška škofija), Stanko Fajdiga (koprška škofija), Evgen Gantar (koprška škofija), Branko Jan (lazarist), Stanislav Kerin (ljubljanska nadškofija), Slavko Kimovec (ljubljanska nadškofija), Janez Krmelj (ljubljanska nadškofija), Lojze Kržišnik (koprška škofija), Franc p. Vid Lisjak (franciškan), Rafael Pinosa (salezijanec), Matej Zevnik (ljubljanska nadškofija), s. Frančiška Žižek (franciškanka Brezmadežne), Anton Baković.

Fakulteta redno spodbuja slušatelje tudi k znanstvenemu delu. Med drugim so za to prilož-

nost tudi diplomske naloge. Nekateri slušatelji so te napisali tako dobro, da zaslužijo posebno priznanje in Tomaževo nagrado, ki je ustanova slovenskih škofov. Na letošnji proslavi so to nagrado prejeli štirje slušatelji. Njihovo delo so kratko predstavili profesorji mentorji.

Marijan Fescl je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana napisal diplomsko nalogo *Zgodovina in pastorala župnije Sv. Barbara v Slovenskih goricah*. Mentor takole sodi o delu: »Avtor je skušal prikazati razvoj občestva skozi zgodovino vse v pokoncilsko obdobje tako, da je ob zgodovinskem delu dodal pastoralni del in posebno pozornost posvetil prav temu drugemu delu, saj ga je ponazoril s številnimi diagrami, ki naj bi naslikali življenje občestva. S tem pa je izvršil v nekem pogledu že kar pionirsko delo v preučevanju župnije. Kolikor se uresniči Cerkev v občestvu, toliko je živa tudi v svetu. Menim, da diplomsko delo ustreza merilom znanstvenega dela ter tako tudi pogojem za Tomaževo nagrado na naši fakulteti.«

Bojan Likar je napisal diplomsko nalogo *Teološka usmerjenost Jeana Daniélouja in njegov pomen za naš čas*. Mentor dr. Anton Strle je o delu med drugim zapisal: »Avtor je na 80 straneh pametno, skrbno in tudi pod vidikom metodike znanstvenega dela res dobro napisane študije prikazal nekatere teme in značilnosti Daniéloujevega zelo razvejanega teološkega in znanstvenega prizadevanja.«

Jože Planinšek je ob vodstvu dr. Franceta M. Dolinarja napisal diplomsko nalogo *Slovenski lazaristi in jugoslovska provinca*. Mentor je ocenil delo: »Nalogo odlikuje jasna in pregledna razdelitev. S predloženim delom je avtor pokazal veliko mero samostojnosti in sposobnosti znanstvenega dela. Ker delo presega zahteve zgolj diplomske naloge, ga predlagam za Tomaževo nagrado.«

Milan Stepan je prejel Tomaževo nagrado za diplomsko nalogo *Začetki slovenskega tiskanega lekcionarja v dobi reformacije*. Mentor dr. Marijan Smolik strne na koncu svojo oceno: »Milan Stepan je s svojim raziskovanjem opravil delo, ki še ni bilo opravljeno. Zlasti pa je v drugem delu naloge izpisal tudi vsa slovenska imena nedelj in praznikov, kar jih je našel v obravnavanih virih. S tem je obogatil tudi slovensko jezikoslovje.«

Druga dogajanja in dejavnosti

Dne 15. januarja 1985 sta obiskala našo fakulteto prorektor univerze v Regensburgu dr. Kurt Bohr in dekan tamkajšnje Teološke fakultete dr. Wolfgang Beinert. Ob tej priložnosti je bila podaljšana pogodba o znanstvenem sodelovanju naše fakultete z univerzo v Regensburgu. V smislu te pogodbe sta na naši fakulteti predavala 23. oktobra 1984 dr. Heinrich Petri, Kirche als Institution – Anspruch und Problematik des katholischen Kir-

chenverständnisses, 13. marca 1985 pa dr. Wolfgang Nastainczyk, Pridige za otroke in pridige z otroki. V Regensburgu je 28. novembra 1984 predaval dr. Valter Dermota, Impulse der Religionspädagogik Don Boscos für die Gegenwart.

Dne 6. novembra 1984 je bilo v Alojzijeviski kapeli evharistično bogoslužje za rajne profesorje, slušatelje in uslužbence Teološke fakultete. Somaševanje je vodil in imel homilijo veliki kancler fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar.

Proslave sv. Save na pravoslavni teološki fakulteti v Beogradu 27. januarja 1985 in proslave teološke fakultete v Zagrebu 24. februarja 1985 so se udeležili dekan dr. France Rozman, prof. dr. Stanko Ojnik in dva slušatelja.

Ob izidu novega prevoda Svetega pisma Nove zaveze je bila 16. januarja 1985 v veliki dvorani Teološke fakultete predstavitev novega prevoda za širšo javnost. Referate so imeli: dr. Jože Krašovec, Zgodovina nastanka novega prevoda; dr. France Rozman, Vsebinske novosti prevoda; prof. Janez Gradišnik, Jezikovne značilnosti novega prevoda; nadškof dr. Alojzij Šuštar, Pomen jubilejnega prevoda za Cerkev na Slovenskem. Nato je sledila okrogla miza na temo »Sveto pismo danes – Sveto pismo meni.« Hkrati je bila odprta izredno bogata in nad vse zanimiva razstava Svetega pisma v kapeli Teološke fakultete. Razstava je bila odprta do konca januarja. Poskrbljeno je bilo tudi za strokovno razlaganje razstavljenih predmetov.

V okviru Matičnih večerov je imel 13. marca 1985 predavanje v dvorani Matice dr. Anton Stres. Pod naslovom Dileme in pota sodobne slovenske teologije je razmišljal o nekaterih značilnostih dosedanje, tradicionalne teologije v Sloveniji.

Tudi letos je bil v tednu po veliki noči teološki tečaj. V Ljubljani 9. in 10. aprila, v Mariboru pa 10. in 11. aprila 1985. Tečaj je pripravila fundamentalno-dialoška katedra. Predavali so: dr. Vekoslav Grmič, Dialoška narava teologije; dr. Franc Perko, Dialog v Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu; dr. Drago Ocvirk, Dialog Cerkve s kulturo; dr. Ivan Rojnik, Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja; dr. Stanko Janežič, Pota in cilji ekumenizma pri nas. Predavanja – razen enega – so objavljena v: BV 45 (1985) 229–276.

Knjižnica Teološke fakultete

Redno delo v knjižnici obsega nabavo, katalogiziranje in izposajo knjig ter pomoč uporabnikom knjižnice pri iskanju informacij. Za to delo sta bila na voljo v. d. knjižničarja dr. Marijan Smolik in njegov pomočnik Franc Milavec. Med letom je prihajal na občasno pomoč tudi Vinko Klemenc, pretipkal je kartotečne listke in delal kazala za revije Bogoslovni vesnik, Voditelj v bogoslovnih vedah, Čas ter popisal prispevke teoloških profesorjev v Naših razgledih.

Nabavo knjig so omogočili: dotacija fakultete, dobrotniki doma in po svetu, predvsem pa veliki kancler fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je preskrbel tudi večje darilo Deutsche Forschungsgemeinschaft prek nemškega konzulata v Zagrebu. Nekaj knjig in revij je prišlo tudi z zameno za slovenske. V tem študijskem letu je bilo katalogiziranih spet okrog 1000 knjig, redno prihaja v knjižnico nad 150 revij.

Izposoja je bila v letu občutno večja kot kdaj prej. Verjetno zaradi večje spodbude ali celo pritiska predavateljev, ki zahtevajo branje, referiranje in prevajanje tuje literature tudi kot pogoj za izpite.

Knjižnica je vključena tudi v sistem centralnega knjižnega kataloga v Sloveniji, zato pri nas lahko ugotovimo, kje je kakšna verska knjiga v slovenskih knjižnicah. Prav tako pa so knjige knjižnice Teološke fakultete uvrščene v centralni katalog Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani.

Inštitut za zgodovino Cerkve

Ob 1100-letnici smrti sv. Metoda je Inštitut 13. in 14. februarja 1985 popoldne v veliki dvorani Teološke fakultete pripravil simpozij Srečanje solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci. Prvo popoldne so predavali: dr. France M. Dolinar, Misijonske Metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov; dr. Franc Perko, Vpliv vzhodnega in zahodnega modela Cerkve v oblikovanju Metodove nadškofije; dr. Metod Benedik, Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov; dr. Jošt Martelanc, Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda za zedinjenje; dr. Jaroslav Šašel, Nove študije o kraju Metodovega izgnanstva. Drugi dan pa so predavali: dr. Jože Koruza, Razumevanje in vrednotenje slovanskega misijona v slovenski literarni zgodovini; dr. Marijan Smolik, Prizadevanje svetih bratov za slovenski jezik v bogoslužju; dr. Janez Zor, Glagolska pričevanja na Slovenskem; dr. Stanko Janežič, Prispevek prof. Grivca k spoznavanju sv. Cirila in Metoda.

Inštitut za zgodovino Cerkve je za sklep Metodovega leta pripravil vseslovensko proslavo 7. julija 1985 v Stični.

Teološko pastoralni tečaj

V letošnjem študijskem letu je bilo v Ljubljani vpisanih 195 slušateljev v Mariboru pa 79. Na tečaju so predavali poleg teoloških profesorjev tudi nekateri drugi predavatelji.

Orglarski tečaj

V tem študijskem letu je v Ljubljani obiskovalo tečaj 152, v Mariboru pa 120 slušateljev. Poučevalo je v vsakem kraju po 10 predavateljev.

France Oražem

Celestin Tomič, Ilijino vrijeme, Provincijalat hrvaških frančiškanov konventualcev, Zagreb 1985, 224 str.

Knjiga ni monografija o Eliju niti ne znanstven komentar Elijevega razdelka znotraj obeh Knjig kraljev (1 Kr 17–19; 21; 2 Kr 1, 2–18), temveč svetopisemska povest, ki zajema obdobje od razdelitve Salomonovega kraljestva (932) do padca Samarije (721), tako da se ozira na delovanje preroka Elija in njegovega naslednika Elizeja, v predzadnjih dveh poglavjih pa še Amosa in Ozeja. Njeno težišče je torej pripovedovanje, ne znanstveno razpravljanje. Čeprav je oblika pripovedna, je napisana z znanstveno zanesljivostjo in posreduje najnovejše izsledke introduktorne, arheološke, zgodovinske in eksegetične znanosti. Knjiga torej ni komentar, temveč v pripovedni obliki napisana svetopisemska povest, ki vsebuje vse, kar vsebujejo znanstveni komentarji ob tekstnokritični navedbi svetopisemskega besedila. Kar vsebujejo znanstveni komentarji svetopisemskih knjig, je v njej tako spretno vtakano v pripoved, da je nekakšno »razširjeno« *Svetlo pismo oziroma pripoved, ki se dopolnjuje v Svetem pismu. Tomičevo pripovedovanje se tako tesno prepleta s svetopisemskim, da bralec komaj opazi prehod njegovega pripovedovanja k svetopisemskemu in se vse zliiva v harmonično celoto. Takšno pripovedovanje razodeva ne samo temeljito poznanje Svetega pisma, temveč tudi tako obvladanje svetopisemske problematike, da lahko nastane svetopisemska povest, ki prej sodi v leposlovje kakor v znanost.*

Knjiga ima predgovor (5–9), uvod (11–20), devet poglavij, posvečenih zgodovini severnega Izraelovega kraljestva in delovanju tamošnjih prerokov (21–112), pregled strokovne literature zadnjih dveh desetletij (213–216) in stvarno kazalo (217–220).

Predgovor je kratek pregled izraelskega preroštva, od Salomona do babilonske sužnosti, in natančna opredelitev bistva tega preroštva. Ker so se med navdihnjene preroke vedno vrivali lažni preroki, so gotovo pomembna razpoznavna znamenja, po katerih ločimo prave preroke od samozvanih. Prerok je človek, ki ga je Bog poklical, posvetil in poslal, da »pojasni preteklost, sodi sedanost in napove bližno, daljno in eshatološko prihodnost svojega naroda in sveta« *(7). Beseda*

pravih prerokov se izpolni, lažnih pa ne. Prvi so neizprosni borci za Jahvejevo stvar, drugi pa plačanci, ki prerokujejo za slavo in denar. Prvi napovedujejo tudi kazen in kličejo k spreobrnjenju, drugi pa napovedujejo samo dobro.

V uvodu so nakazane vse silnice, ki so vplivale na delitev Salomonovega kraljestva in so bile pozneje zarodek za najbolj krvavo obdobje severnega Izraelovega kraljestva. Četudi se je dežela v Salomonovem času kopala v zlato, je bilo v njej le preveč izkoriščanja, družbenih krivic in verskega sinkretizma, da bi mogla biti porok trajne sreče in vsestranskega napredka. Čeprav je zgodovina severnega Izraelovega kraljestva najbolj zgodovinski del starozaveznega razodetja, je vendar tudi predmet božjega razodetja. Tudi v človeški hudobiji in v prelivanju krvi se kaže božja pragmatika. Sveti pisatelj, ki opisuje ta del narodne zgodovine, vedno gleda v ozadje zgodovinskih dogodkov in ugotavlja, da se je vse to godilo zaradi nezvestobe sinajski zavezi in neizpolnjevanja Postave. Najgloblji vzrok za družbena nasprotja in narodna sovraštva je odstopanje od Boga. Preroki niso nikdar valili krivde za nastali položaj na veselo s severa ali vzhoda, temveč so videli najgloblji vzrok vsemu zlu v grehu Izraela. Vsa tvoja poguba prihaja iz tebe samega, Izrael. »Perditio tua ex te Israel!« *(198).*

Zgodovinski okvir je naravnani na Elijevo obdobje, ki je glavni predmet knjige, čeprav v resnici seže mnogo dlje, saj govori tudi o delovanju poznejših prerokov Amosa in Ozeja in razčlenjuje vzroke za propad severnega Izraelovega kraljestva ter opisuje tudi propad, to se pravi: obleganje in padec Samarije. Čeprav je slog ves čas pripovedni, tako da je tudi osrednji del prej leposlovje kot čista zgodovina, vendar tudi veliko razlaga. Tako na primer pojasnjuje nastanek in naravo starozaveznih izročil: elohistično izročilo (56–58), devteronomistično izročilo (79–80) in ju primerja z jahvističnim, vendar ostaja tudi zdaj preprost, jasen in vsebinsko izjemno privlačen. Brez znanstvene nabreklosti opisuje in razčlenja tudi najbolj zapletena eksegetična vprašanja, na primer Elijevo vnebovzetje, Elijev pokol Baalovih svečnikov, starozavezno dedno pravo itd. V razlagi najbolj temnih lis točasne izraelske zgodovine, kot je na primer Jehujeva krvava revolucija, je sila preprost. Včasih pravi samo: smo pač še daleč od evangelijske etike!

Razlaga prvi hip komaj prepriča, vendar, če pomislimo na koncentracijska taborišča, vidimo, da je interpretacija čisto pravilna, ker tudi v evangelijski dobi nismo boljši, če ne upoštevamo evangelija!

Knjigo bogatijo tudi dragocena osebna razmišljanja, na primer o gori Karmel in Horeb (78), o Elijevi duhovni podobi (96–99), o preroku, ki zaman kliče k spreobrnjenju (197–198), tako da je knjiga poleg prijetnega pripovedovanja, bogate vsebine tudi pravo duhovno osvežilo. To pa je tudi poglavitna vrednost knjige. Če vsa odrešenjska zgodovina vzgaja, potem mora vzgajati tudi komentar te zgodovine. To dolžnost pa Tomičeva knjiga izpolnjuje, zato je res »svetopisemska povest«.

Francè Rozman

Celestin Tomič, Tajna vjere. Biblična premišljevanja evharističnega slavja. Provincijalat frančiškanov konventualcev, Zagreb 1981, 168 str.

Prav je, če v evharističnem letu, ki ga obhajamo ob petdesetletnici drugega vsejugoslovskega evharističnega kongresa v Ljubljani, opozorim na Tomičevo knjigo *Tajna vjere*. Knjiga slovenski javnosti še ni bila predstavljena, čeprav zaradi svojega pristopa k obravnavanju evharistične skrivnosti to gotovo zasluži. Evharistija je skrivnost, vendar ne kakor matematična naloga, katere rezultat je mogoče ugotoviti, ali uganka, ki jo je mogoče uganiti, ampak ostane skrivnost tudi po najbolj napornem in vsestranskem proučevanju. Evharistične skrivnosti sploh ni mogoče uvideti, vanjo je treba samo verovati. Čeprav pa ji ne moremo do dna, prinaša njeno proučevanje vseeno bogate sadove. Kakor je po svoji naravi nedoumljiva, tako so tudi načini, kako se ji približujemo, različni. O evharistiji lahko govorimo filozofsko, teološko, duhovno-asketsko, Tomič pa jo razlaga biblično. Evharistija ne stoji sama zase, temveč je del odrešenjske zgodovine, zato jo še najbolj razumemo, če jo proučujemo v luči celotne odrešenjske zgodovine. Evharistija ima svoje začetke, nastavke in predpodobe že v stari zavezi. Čeprav jih po svoji naravi neskončno presega, je vendar brez njih manj razumljiva. Za evharistijo še posebno veljajo Avguštinove besede: »Novum Testamentum in Vetere latet.« In Tomič si je zastavil nalogo, da v knjigi *Tajna vjere* pokaže, kako drugačna in globlja je njena vsebina, če jo motrimo z vidika odrešenjske zgodovine.

Evharistija je daritev (sacrificium). Kaj pa je daritev? Tomič takoj opozarja na staroza-

vezne krvave in nekrvave daritve. Medtem ko so dolgo mislili, da je smisel daritve predvsem zadoščevanje, sprava ali plačilo za storjeno škodo ali žalitev, ki jo darovalec opravi tako, da je namesto sebe Bogu nekaj daroval, tako opravil sveto dejanje (sacrum facere), pa danes večinoma mislijo, da je človek z daritvijo v dejanju pokazal svojo popolno odvisnost od Boga in svojo popolno predanost Bogu. Takšen pomen je imela zlasti celostna daritev (holocaustum), edinstven primer darovanja na svetu sploh, ko je darovalec ves dar, če je bila to žival, vso žival na ognju sežgal in se tako v celoti odrekal njeni dobrini, da je tako izrazil svojo popolno podrejenost Bogu in spoštovanje Boga. Tako se je tudi Kristus Očetu daroval. To spričuje ločena kri od njegovęga telesa. To je bila popolna podaritev Sina Očetu in prek Očeta tudi nam, kar Jezus izraža z besedami: »To je moje telo, ki se daje za vas« in »To je moja kri, ki se preliva za vas« (Lk 22, 19–20). Daritev je hkrati obdaritev. Jezusova popolna daritev Očetu, je tudi največja obdaritev človeka, ker mu prinaša odrešenje, spravo in mir.

Evharistija je tudi gostija. Stara zaveza pozna bratsko gostijo, sobotno gostijo in pshalno (velikonočno) gostijo. Qumranski viri so nam močno približali njih potek in pomen. Čeprav tudi poganska verstva dajejo gostiji religiozni pomen, ima gostija v Stari zavezi tudi čisto svojski pomen. Vsaka gostija, da, vsaka jed, je imela religiozni pomen. Ko so ljudje sedli k mizi in jedli, so se močno zavedali, da se nekako povezujejo z Bogom, kajti vse, kar so pri jedi zaužili, so imeli za božji dar in so zato prek jedi prihajali v stik z Bogom. Odtod obvezno umivanje rok pred jedjo. Umivali jih niso iz higienskih razlogov, ampak je imelo umivanje obredno naravo: z Bogom sme priti človek v stik samo obredno čist. Gostija je udeležence tudi povezovala med seboj. Ta vez je bila tako globoka, da je presegala krvne vezi. Udeleženci iste gostije so bili bratje med seboj. V evharistiji je vez z Bogom in prek njega tudi z udeleženci med seboj drugače uresničena. Pri evharistiji ne prihajamo v stik z Bogom prek jedi, ampak neposredno z njim samim. Kristus nam ne daje evharistije, kakor mi dajemo kruh siromaku, temveč je on sam jed in pijača. Kristus sam je evharistija. Evharistija je torej najtesnejša družitev z Bogom in v Bogu tudi najtesnejši stik med ljudmi. Evharistija je vez edinosti, ker je gostija.

Tomič gre v tolmačenju evharistije vedno do bibličnih globin. Kako vsakdanje lahko zveni Jezusovo naročilo: »To delajte v moj spomin!« (Lk 22, 19). Toda, gre res samo za

spomin? Sveto pismo jasno pove, da ni tako. Beseda *spomnite se* (heb. zakar) ima pomembno vlogo v odrešenjski zgodovini. Bog se je nekoga spomnil, pomeni: Bog se je zanj zavzel, Bog mu je pomagal, bil je njegova rešitev (1 Mz 8, 1; Neh 5, 19; 6, 14; Ps 25, 7; 106, 4). Še več: spomniti se pomeni nekaj narediti navzoče, nekaj posedanjiti, to se pravi: nekaj tako narediti, da zdaj učinkuje. Evharistija ni samo spomin na Jezusovo daritev na križu, temveč njegova daritev in jo napravlja tako učinkovito, kot je bila na veliki petek. Evharistija ni preteklost. V njej preteklost postaja sedanost. Evharistija je udejanjenje odrešenjske skrivnosti.

Tomičeva knjiga je biblični komentar evharistične skrivnosti. Napisana je zelo zgoščeno. Stavki so kratki in večinoma oblikovani v obliki definicij, zato je njen slog nekoliko težak, čeprav govori jasno in teološko poglobljeno. V knjigi ni nič polemičnega, čeprav razpravlja o stvari, o kateri so se v reformaciji lomila kopja. Evharistijo so obravnavali preveč čustveno in premalo biblično, preveč predmetno in manj osebno, preveč dogemsko in premalo povezano z odrešenjsko zgodovino. V ostrih debatah se je poglobljala njena skrivnost, pa tudi praznila njena vsebina. Vse pa je znova potrdilo v prepričanju, da o evharistiji ni mogoče samo razpravljati, temveč jo je treba živeti. Medtem ko ji najbolj prodorno razpravljanje ne pride do dna, se vera ob njej bogati, v njej dobiva življenjsko silo in moč. Evharistija množi vero in samo vera osvetljuje njeno skrivnost.

Francè Rozman

Bernard Maillard, Pouvoir et religion. Les structures socio-religieuses de la chefferie de Bandjoun (Cameroun). Peter Lang Berne, Francfort-s. Main, New York 1984 (Publications Universitaires Européennes, Serie XIX, Vol. 12), XLV + 276 str., 9 slik in 5 kart.

Kot moto svojemu delu avtor navaja besede francoskega misleca Garaudyja: »Od nekaj sem bil prepričan, da je dialog nujno potreben in da je dialog v tem, da se drug od drugega učimo. Za nas Evropejce je Afrika, njena kultura in umetnost, stalen izziv za razmišljanje o našem odnosu do narave, do družbe in do sakralnega.« V predgovoru knjige Maillard tudi pojasnjuje, čemu se je lotil analize (ki je obenem tudi sinteza) sociološko-religiozne strukture kamerunske družbe v okrožju Bandžun: želel je spoznati in predstaviti človeka s tega predela Afrike v njegovih različnih življenjskih okoliščinah ter dojeti pojmovanje te dežele o

človekovem dostojanstvu in o smislu človekovega življenja. Delo je sad triletnega avtorjevega bivanja in dela v Kamerunu. Posebno porabno snov za študij so mu nudila nekatera manj vsakdanja dogajanja, kot so smrt plemenskega poglavarja in žalovanja, iniciacija in ustoličenje njegovega naslednika ter predvsem daljše slavje težko opredeljivega praznika »Ke«, kar daje njegovemu delu prav svojevrsten pečat.

Da bi Maillard laže zaokrožil v celoti različne bivanjske vidike kamerunske družbe, je obravnaval posamezna vprašanja tako, kot da niso med seboj povezana. Tisti, ki se resno posvečajo etnografskim raziskavam, pa vedo, da je tak način zelo ustrezen, saj so v določeni družbi različni kulturni elementi med seboj tesno povezani in šele temeljit študij vsakega posebej more nazadnje podati kolikor toliko dobro podobo družbe kot celote.

Avtor je svoje raziskovalno delo razdelil na dva dela. V prvem se posveča vsemu tistemu, kar sestavlja družbeno življenje; to mu daje široko ozadje za opis poglavarjevega bivališča, njegovega delovanja, za predstavitev širše poglavarjeve družine, skrivnostnih združenj in drugih ustanov ter za opis t. i. razreda odraslih.

V I. poglavju predstavlja deželo Bamiléké in še posebej okrožje Bandžun. Beseda Bamiléké ne označuje samo določenega področja, ampak tudi prebivalce te visoke planote na zahodnem delu Kameruna. Krajši zgodovinski pregled osvetljuje razvoj tega prebivalstva do danes, njegovo poreklo, jezik, delo, trgovino, način delitve dela po spolu ter pojmovanje časa. Prostor dogajanja, ki jih prikazuje v II. poglavju, je omejen na okrožje, »chefferie«; značilna je že razdelitev področja na posamezne četrti, v katerih imajo posebno mesto upravne hiše, svetišča, »prepevodani krajci«. Zelo zanimiv je opis posameznih praznovanj ter v povezavi s tem časovna razporeditev shodov. Naslednje poglavje govori o vlogi in življenju poglavarja in njegovega rodu kot tudi o vseh tistih, ki z njim po različnih naslovih dele oblast. Avtor posebej opisuje razpoloženje in vedenje ljudstva ob poglavarjevi boleznini in smrti, skupno žalovanje ter intronizacijo njegovega naslednika. Zelo je zanimiv kronološki pregled o »zahajanju starega in vzhajanju novega« poglavarja, ko tudi njegova vloga v zgoščeni obliki stopa v ospredje. Prvi del študije sklepa s poglavjem o skrivnostnih združenjih in drugih ustanovah ter tako odstira pogled na različne sestavine bandžunske skupnosti. Družba je razdeljena na tri družbene razrede; v razna skrivnostna združenja se smejo vključiti samo tisti, ki izpolnjujejo določene pogoje; ta združenja imajo natančno določene shode, ki se med seboj razlikujejo po imenu, obliki in vsebini. Precej prostora avtor posveča tudi plesu. Ples je eden od načinov izražanja religioznosti, obenem pa kaže na mesto posameznika v družbi. Specifično vlogo ima ples moških, ples žensk, ples prebivalcev neke četrti itd.

Drugi del študije je posvečen mistični razsežnosti bandžunske skupnosti. Ključ mističnemu znananju sveta je »Ke«, saj daje vsemu religioznu pojmovanju svojo globoko dimenzijo. Pri opisovanju težko opredeljivega praznovanja »Ke« avtor posebej opozarja na mesto in vlogo, ki jo ta družba pripisuje najvišjemu bitju »Si«. »Ke« uvaja bralca v svet, v katerem vsa dogajanja, stvari in osebe lahko razume samo ob upoštevanju dejstva, da neka skrivnostna sila upravlja in vodi vse življenje. Najvišje bitje »Si« Maillard predstavlja najprej po ustnem izročilu bandžunske skupnosti: v izrekih in pregovorih se »Si« javlja kot bitje, ki je popolnoma različno od človeka, obenem pa vedno znova vstopa v človekovo življenje ter ga usmerja. Popolnejšo predstavo o najvišjem bitju bralec dobi ob spoznavanju kulturnih oblik v čast najvišjemu bitju: avtor ga seznanja s posvečenimi kraji in urejanjem takih krajev ter različnimi darovanji in obredi. Tudi zadnje poglavje obravnava za tamkajšnjo skupnost zelo pomembno vprašanje: o prednikih. Najprej opisuje vse, kar je s smrtjo povezano, bolezen, sama smrt, žalovanje, pokop, objokovanje, zatem sledi še vrsta obredov za prednike.

To raziskovalno delo je po svoji zasnovi in načinu fenomenološko. Takó zasnovano delo pa je prav gotovo vsem tistim, ki bi se želeli lotiti resnih misijoloških refleksij, neobhodno potrebno, in upam si trditi, da je tudi zelo koristen pripomoček vsem, ki so ali se odpravljajo na misijonsko delo v srednjo Afriko. Temeljna ugotovitev, ki jo avtor želi podati bralcu, je tale: v življenju bandžunske družbe se oblast in religioznost ne le stalno prepletata, ampak gre pravzaprav za eno in isto stvarnost, ki ima le različne izrazne oblike.

Pa še beseda o avtorju! Bernard Maillard je član švicarske kapucinske province. Tri leta je bival v deželi ljudstva Bamiléké na visoki planoti zahodnega Kameruna. Svoje raziskovalno delo je začel, ko je dosegel doktorat na fakulteti za misijologijo gregorijanske univerze v Rimu. Je član Katoliškega misijonskega sveta Švice, obenem pa urednik misijonske revije »Ite« za informacije in osveščanje misijonske dejavnosti.

P. Placid Prša

Pierre – L. Dubied, L'atheisme: une maladie spirituelle? Labor et fides, Genève 1982, 227 str.

Ali je ateizem duhovna bolezen? se sprašuje protestantski teolog Pierre – L. Dubied v pričujoči knjigi, ki je njegova doktorska disertacija. Za temo je dobil pobudo pri svojem pastoralnem delu v župniji, kjer je občutil, kako težko je današnjim ljudem oznanjati evangelij in kako težko ga sprejemajo v svoje življenje. Razgledal se je naokrog in videl, da je ta problem splošen. Gre za splošno

brezbrižnost za vsebino krščanske vere. In celo pri kristjanih, ki žive po veri, še več, celo pri duhovnikih opažamo odpor do razmišljanja o veri na intelektualni ravni; zanimajo se samo za praktično problematiko.

Avtor se sredi vsega tega omejuje na obravnavo zelo pomembne, bistvene in specifične duhovne bolezni današnjega časa, množičnega pojava praktičnega ateizma v razvijajoči se industrijski družbi. Ta nam razodeva neuspeh krščanskega pričevanja sredi množic. »Ateizem v življenju je današnja kultura« (J. Girardi et J. F. Six, Des chrétiens interrogent l'athéisme, tome I, volume 1, Paris 1967, 28).

Mentaliteta praktičnega ateizma se izraža v značilnem govorjenju, v vrsti skupnih mnenj, v posebnem pogledu na svet. Razločujemo praktični ateizem skeptikov in praktični ateizem vernikov. Skeptiki trdijo, da Boga ni in zanje krščansko razodetje ni veljavno. Verniki, ki so praktični ateisti, pa sicer trdijo, da Bog je, vendar v realnosti sveta ničesar ne spreminja. »Zatrjujejo, da Bog je, živijo pa, kakor da ga ni« (J. Girardi 32). Girardi pojmuje praktični ateizem le kot praktični ateizem vernikov, Dubied pa ga hkrati vidi pri skeptikih in vernikih.

Skupna značilnost praktičnih ateistov vernikov in skeptikov je, da ne poznajo tveganja, da so nevturalni: kakor da Bog ne pomeni nič odločilnega, kakor da vprašanje o Bogu na stvarnosti ničesar ne spremeni. Manjka jim zavesti tveganja. Skeptik si umišlja, da z zaničanjem Boga ničesar ne tvega in da iz tega ne sledijo nobene posledice. Vernik, praktični ateist, pa si umišlja, kakor da z zatrdvanjem, da Bog je, ničesar ne tvega in da to nima nobenih posledic za njegovo življenje.

Praktični ateizem je v nasprotju s teoretičnim ateizmom prav glede na tveganje. Teoretični ateist jemlje nase tveganje, ko zavrača obstoj Boga in postavlja določen predlog o smislu življenja. Praktični ateizem pa vprašanje o smislu življenja zavrača. Njegov postulat je preprosta prilagoditev svetu, realnosti. Ne sprašuje se po smislu take eksistence, ne po dostojanstvu in ne po cilju človeškega bitja v svetu. Živi, odgovarja le na neposredne imperativne. Bistveno za praktični ateizem je, da vztraja pri prilagajanju »realnosti«. Nedostopen je za problem odrešenja. Z vsem tem ni le nasprotnik vere in krščanskega nauka, ampak tudi humanizma. Praktični ateist se upira temu, da bi bil avtentičen človek. Zato je tudi z vidika humanizma praktični ateizem duhovna bolezen. V boju proti njej se torej kristjani znajdemo v isti bojni vrsti s humanisti.

V prvem poglavju avtor opredeljuje pojma duhovno življenje in duhovna bolezen. V drugem poglavju govori o duhovni ozdravitvi na konkretnem primeru alkoholikov. V tretjem poglavju razlikuje temelj in okvir duhovne bolezni. V četrtem poglavju opredeljuje praktični ateizem kot obliko duhovne bolezni. V petem poglavju govori o veri in

smislu kot elementih etike komunikacije. V šestem poglavju teče beseda o govoricah menjav. V sedmem poglavju kaže teološko in literarno delo ter cerkveno razpravljanje o praktičnem ateizmu. V sklepu pokaže menjavo v razumevanju samega sebe.

Duhovno življenje pomeni dejavnost, s katero človek razumeva sebe in razmišlja o totaliteti svoje realnosti. To dejavnost označujejo presežnost, avtonomija in odprtost. Duhovno življenje se uresničuje v odklusu od neposrednosti. Ta odklusu se vzpostavlja v odnosu do neposredno navzoče realnosti. Duhovno življenje se neprestano dogaja v potekanju osebne zgodovine. Skozi njen potek človek totalizira svoja izkustva, vendar so te totalizacije provizorične in oživljajo v službi dogodkov in posebnih trenutkov.

Duhovno življenje je mogoče popravljati. Doktrine in ideologije nahranjujejo človeško eksistenco določen čas, dokler niso presežene. Isto opažamo tudi v vsakdanji govorici posameznika, s katero izraža samega sebe in svoje razumevanje sveta.

Duhovna bolezen je popačenost ali pomanjkanje duhovne dejavnosti, ki se pojavlja kot pojemanje ali kot obsedenost. Praktični ateizem kot množični pojav je danes težka duhovna bolezen. Posebej se nanjo obrača krščanska pridiga.

Teorija in praksa gibanja za odpravo alkoholizma pomeni primer ponovnega oživljanja duhovnega življenja v puščavi alkoholizma kot specifične bede.

Duhovna bolezen je odvisna od tega, kako človek odgovarja na vprašanje o smislu življenja. Po Freudu ali v pogovoru z njim mnogi psihiatri zadnje generacije spoznavajo, da je odgovor na vprašanje smisla bistvenega pomena za ravnovesje ali neravnovesje osebe.

Razlikovati je treba med duhovno boleznijo in psihično boleznijo, ker nista sinonimni. Lahko je človek psihično zdrav in duhovno bolan. Praktični ateizem je duhovna bolezen, ki ji podlegajo v glavnem psihično zdravi ljudje.

Vprašanje o smislu življenja, ki je jedro duhovnega življenja, vsebuje dvojni paradoks: 1. iskanje smisla je nujen delež človeškega življenja, vendar pa smisel ni objektivno dan z življenjem samim; vsakdo se mora prilagoditi vprašanju smisla svojega življenja, vendar smisel ni dan po meri človeka ali celotnega človeštva. To paradoksalno vprašanje pomeni izvor normalnega strahu, ki človeka spodbuja k iskanju. Dva odgovora v odporu proti normalnemu strahu lahko človeka vodita v obup: pasivnost in kljubovanje. Obup je temelj duhovne bolezni. Oslablost ali pasivnost pred vprašanjem smisla sta znamenje praktičnega ateizma. Spoznavanje dvojnega paradoksa smisla bivanja je izraženo v središču evangeljskega sporočila: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje izgubi zaradi mene in zaradi

evangelija, ga bo rešil« (Mr 8, 35–37). Novozavezni odgovor na vprašanje smisla življenja spoštuje dvojni paradoks: vera teži za tem, da vsakdo najde smisel življenja v božji ljubezni, razen če odklanja neposredne darove življenja. Splošni okvir, v katerem se vprašanje smisla postavlja nam, je ozračje razočaranja in nehumanizma razvijajoče se industrijske družbe.

Humanistični ateizem se zaveda, da tvega, ko skuša predlagati človeku drugačen odgovor na vprašanje smisla življenja, kot pa je krščanski. Praktični ateizem pa je nehumanističen in protihumanističen. Zavrača dialog z vprašanjem smisla, češ da je vprašanje po smislu predrznost, rezultanta sprevrženosti humanističnega uma v instrumentalni um.

Praktični ateizem je lahko dvojen: praktični ateizem vernih in praktični ateizem skeptikov. Praktični ateizem ni agnosticizem. Predpostavlja bivanje Boga ali zanika bivanje Boga in poudarja »realnost«. Dialog s praktičnim ateizmom po taktičnih poteh komunikacije na splošno ne prinese nobenega pozitivnega rezultata.

Avtor si ne umišlja, da je iznašel instrument, s katerim bi lahko meril vero ljudi, da bi lahko razmejil resnično verne od drugih. Z etičnega vidika je jasno, da je znova treba oživiti duhovno življenje, vsebino vere, ki jo verujemo (*fides quae creditur*) in vsakomur omogočiti ali znova omogočiti prostor pred darom božje ljubezni in hkrati pred vprašanjem smisla življenja. Vere, s katero verujemo (*fides qua creditur*), ni mogoče meriti in je ne moremo dati drugim. Največ, kar moremo, je to, da skušamo biti drugim priložnost za vero. Glede na ta cilj in na tem temelju je treba raziskati vse možnosti za preokret upornega vztrajanja praktičnega ateizma in za novo oživetev duhovnega življenja.

Jezusove prilike kot metafore so oblike take govorice, ki zahteva pri poslušalcu spremembo. Namen te govorice ni le posredovanje določenega znanja, ampak neposredno povzroča pri poslušalcu preoblikovanje razumevanja samega sebe. Povzroča zamenjavo sistema v razumevanju samega sebe in razumevanja odrešenja. Poleg prilike so v Novi zavezi navzoče tudi druge govorice istega tipa: paradoksi, antiteze, simboli, ironije itd. Te evangeljske govorice so zmožne deblokirati komunikacijo in postaviti človeka pred Boga in pred vprašanje smisla njegovega življenja. Človeku omogočajo, da stopi iz sistema, ki ga ovira, da bi razrešil problem svoje lastne vrednosti.

Evangeljske govorice so govorice eksistencialne spremembe, ki jih je treba razločevati od vseh oblik govoric pojasnjevanja ali okrepitev. Vsaka od teh dveh vrst govoric ima svojo vlogo pri animaciji in vzdrževanju duhovnega življenja. V krščanskem razpravljanju se ta dva načina govorice sklapljata na *paradoksalni zahtevi*, ki je navzo-

ča že pri Jezusu. Brez nje bi bila krščanska resnica pohabljena. Krščanska resnica bi brez te zahtevnosti izgubila svoj temelj in svoj smisel. Prav ta krščanska paradoksalna zahtevnost poziva praktični ateizem, da preveri svoje mesto sredi realnosti, ki v smislu njegovega sistema poteka sama iz sebe. Govorice spremembe, soočene s paradoksalno zahtevnostjo, vračajo neposredno problematično realnost.

Praktični ateizem je mogoče odpravljati z oznanjevanjem božje besede, ki vodi k spremembi, ki za spremembo odpira možnost. Za ta cilj je treba uporabljati govornice pojasnjevanja in okrepitev z ene in govornice spremembe z druge strani. Na zunaj Cerkev vodi pomemben boj na področju kulture tako s cerkvenimi napravami kakor s teološkimi in literarnimi deli. Teološka dela, tako eksegetična kot dogmatična, odgovarjajo intelektualnim zahtevam vernih in nevernih, tudi praktičnih ateistov. Literarna dela lahko posredujejo pozitivne ali negativne zglede, s katerimi izrekajo pozicivne ali negativne zglede, s katerimi izrekajo srečevanje Boga s človeško realnostjo ali opisujejo bedo človeka brez Boga. Ne obstaja nujnost, ki bi zahtevala zanikanje Boga.

Cerkvene govornice naj bi glede na praktični ateizem pod dvojnimi vidikom povzročale spremembo ali okrepitev ali pojasnilo. S svojimi deklaracijami bi se morala Cerkev spoprijeti s priljubljenimi ideologijami in razkrinkati iluzije, s katerimi se nahranjuje praktični ateizem. Govornice kulta (liturgija in pridiga) naj se osredotočajo proti krivim pojmovanjem odrešenja, ki jih ponuja današnji svet. Verouk naj ima za svoj prvenstveni namen postaviti učence pred možnost spremembe. Posredovanje znanja pa je drugotnejši namen verouka. V mentaliteti mladih je še močan odpor do praktičnega ateizma, verouk pa naj ta odpor še bolj utrjuje.

Poraženi praktični ateizem je v dialogu treba soočiti s perspektivo njegovega preseženja. Za ta namen je primerno razkritje jedra evangelijskega čudeža. Čudež se dogodi na tleh negativitete in paradoksalno odgovarja na človekov protest proti tej negativiteti. Praktično krščanstvo more biti odgovor praktičnemu ateizmu v tisti meri, kolikor se pojavlja kot znamenje nasprotovanja. S tem seveda ni rečeno, da je to znamenje nekaj natančno izračunljivega, pač pa je s tem izražena evangelijska paradoksalna zahteva.

Praktični ateizem postavlja skušnjava in grožnjo, ker odgovarja na neposredne težnje človeka masovne družbe. Pojavlja se kot strahotno poenostavljanje, kateremu je treba nasprotovati.

Pričujoče delo je posebej pomemben in zelo aktualen doprinos k teološkemu raziskovanju ateizma, saj analizira in osvetljuje tisto obliko današnjega ateizma, ki je najbolj razširjena in najbolj nevarna.

Rudi Koncilija

Že štirinajsto leto izhaja ta mednarodna revija, ki ima v svojem uredniškem odboru med drugimi Hansa Urs von Balthasara, Karla Lehmana in Walterja Kasperja. Revijo tiskajo v številnih jezikih, tudi v hrvaščini, in sicer pri založbi Krščanske sadašnjosti z naslovom *Svesci-Communio*.

Revija je dvomesečna. Vsaka številka je posvečena določeni tematiki. Oglejmo si bežno vsebino letošnjega leta. Prva številka je posvečena tematiki poslednjih reči, druga mestu otroka v Cerкви in njihovem obhajanju evharistije, tretja prinaša zanimive članke o evharistiji, četrta govori o molitvi in peta razpravlja o laikih.

Nekoliko se ustavimo samo pri poslednji peti številki; s članki želi pozitivno prispevati k razmišljanju o vsebini prihodnje redne škofovske sinode, ki je posvečena prav laikom.

Uvodni članek z naslovom *Kdo je laik?* (385–391) je napisal Hans Urs von Balthasar. Lepo kaže, kako niso različni stanovi samo drug ob drugem, ampak tudi drug v drugem in drug za drugega. Tako ima vsak stan svoje mesto in pomembnost.

Profesor dogmatike poljske narodnosti Lucjan Balter v razpravi *Apostolat laikov* (392–406) navede najprej »model« za razumevanje apostolata pred 2. vatikanskim koncilom (ko je bila teološka refleksija o mestu laikov po avtorjevem mnenju preveč potisnjena v ozadje), nato se kratko ustavlja pri nekaterih buditeljih novega pojmovanja laikov (V. Pallotti, jezuit J. Perrone in angleški konvertit J. H. Newman), obširneje pa se zadržuje pri glavnih poudarkih 2. vatikanskega koncila. K večjemu poudarku vloge laikov so prispevala zlasti naslednja stališča 2. vatikanskega koncila: na osnovi krsta smo vsi kristjani deležni trojnega Kristusovega poslanstva (učiteljskega, zakramentalnega in posvečevalnega); Cerkev je jasneje spoznala, da mora biti bolj navzoča sredi sveta (mnoga področja pa so ji dostopna samo po laikih); zelo je poudarjena podoba Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa, v katerem imajo vsi udje nenadomestljivo in sebi lastno vlogo. V zadnjem delu razprave avtor ob naslonitvi na odluk o laikih kaže Cerkev kot apostolsko občestvo. Apostolat je vsaka dejavnost, ki ima namen, da bi se Kristusovo kraljestvo razširilo po vsej zemlji in da bi s tem postali deležni zveličavnega odrešenja vsi ljudje (prim. LA 2). Rodovitnost apostolata je odvisna od stopnje povezanosti s Kristusom, višek in izvir vse evangelizacije pa je evharistija. Po nauku 2. vatikanskega koncila se mora evangelizacija še posebno usmerjati k župnijskemu občestvu, družini in mladini. Specifičnost apostolata laikov pa je njihova »poklicanost« iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarja s časnimi stvarmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo« (C 31).

Poljak Jan Kupka, ki deluje v generalni hiši palotincev v Rimu, je prispeval članek *Diskusija o apostolatu laikov* (407–417). Avtor se dotika pokoncilskega umevanja laikov. Na začetku ugotavlja, da še ni izdelana sinteza pokoncilske teologije, zato je tudi teologija apostolata šele v pripravljalni stopnji (407). Koncil je poudarjal naloge vseh pri graditvi mističnega telesa, zato ni umestna nobena klerikalizacija laikov niti laizacija klerikov. Člani hierarhije in laiki ne smejo medsebojno konkurirati, pač pa v povezanosti s Kristusom izpolnjevati vsak svoje poslanstvo. V prvem obdobju po koncilu so mnogi posvečali veliko pozornosti mestu, ki naj bi ga imeli laiki v Cerkvi, danes pa se pozornost obrača k njihovem prvotnemu poslanstvu, tj. k nalogam, ki jih imajo sredi sveta (417).

Zanimiv je članek frančiškana Antonia y García, ki je že od 1959 profesor kanoničnega prava na papeški univerzi v Salamanki. Naslov njegove razprave je *Položaj laikov v Cerkvi srednjega veka* (418–426). Avtor kot dober poznavalec srednjeveškega prava pozitivno zavrača očitke, da ni pravo v srednjem veku nič govorilo o pravicah laikov. Avtor obravnava srednjeveške pravice laikov na splošno, pravice otrok in končno še pravice žene.

Franz Greiner pa v članku *Laik – njegove dolžnosti in pravice* (432–437) komentira zakonik novega cerkvenega prava.

V oddelku, ki je namenjen kritiki in poročilom, predstavlja jezuit Oscar Simmel tako imenovana lineamenta, tj. okvirno predstavitev vsebine prihodnje sinode z ustreznimi vprašanji, ki jih je poslalo tajništvo sinode vsem ordinarijem. Ameriški profesor jezuit John Sheet pa v sestavku *Uboštvo in hoja za Kristusom danes* teološko utemeljuje aktualnost obljube uboštva. Na koncu je Curt Hohoff spisal zanimiv prispevek v spomin na 350-letnico smrti znanega lirika jezuita Friedricha Speeja (1591–1635), ki je 1631 izdal tudi knjigo *Cautio Criminalis*, v kateri žigosa verovanje v čarovnice in še posebej zlorabe pri čarovniških procesih.

Andrej Pirš

Concilium 1985, št. 198

Concilium 198 je posvečen bogoslužju (liturgiji) in ima podnaslov *Blagoslavljanje kot oblast*. Vsebuje uvodnik, tri poglavja: Uvodni članki, Blagoslovitev krstne vode – primerjalna liturgična obravnava, Posebna vprašanja, in Sklep uredništva.

Uvodnik je napisala Mary Collins. V njem omenja, da se je odločilo uredništvo za obravnavanje tega vprašanja ob pričakovanju Rimskega obrednika, ki je bil napovedan za leto 1984. Zakaj

so povezali pojma »blagoslov« in »oblast« in kaj sploh pomeni izraz »oblast«? Za njim tiči angleška beseda »power« z vsemi svojimi pomeni: »zmožnost, sposobnost in pravica do dejavnosti, oblast, da kaj storim, zaupanje, pa tudi učinkovitost, moč ali silo, včasih z nekakšnim prizvokom gospodovalnosti« (7, op). Avtorica pripoveduje, kako je, vtem ko so drugi pripravljali ta zvezek, z družbo potovala v hribovito Mehiko in se oglasila pri petindevetdesetletni starki, ki je čakala na smrt. Njena vnukinja, Jožefina, ki se je pritoževala, da jo je babica zanemarjala, je izrabila obisk tujcev in vprčo njih na kolenih zaprosila babico za blagoslov. Ta ji ga ni odrekla, spravili sta se, se objeli ter bridko zajokali. Tako je avtorica doživela resničen, človeško učinkovit blagoslov. »Je bil to krščanski blagoslov? Je bilo to cerkveno dejanje? Se je to, kar se je izvršilo, zgodilo v moči Jezusovega Svetega Duha?« Bogoslovci bi se verjetno izognili jasnemu odgovoru in rekli, da je tak blagoslov izraz ljudske vernosti (9–10). – Ostali del uvoda napoveduje in označuje razprave, ki sledijo.

Prvo razpravo je napisala redovnica Irena Nowell iz Kansasa v Združenih državah. Naslov: *Pripovedna zveza blagoslova v Stari zavezi, Kaj je blagoslov? »V svetopisemski zvezi je blagoslov deležnost božjega življenja, ki se začenja s stvarjenjem, in sposobnost predati to življenje zaradi blagoslova stvarstva«* (15). Opredeba se ne odlikuje ravno po jasnosti. Potem omenja, kako je Bog blagoslovil stvarstvo, Adama in Evo, Noeta, Abrahama, Izaka, Jakoba in navaja učinke teh blagoslovov. Tudi očaki so blagoslavljali. Sklep: »Blagoslov terja blagoslov. Imamo sposobnost, biti deležni božjega življenja. Po božji Besedi, ki živi v nas, smo sposobni medsebojno si deliti življenje, sposobni krepiti, gojiti, varovati, obogatiti življenje sveta. To, da smo blagoslovljeni, nas usposablja in nam nalaga dolžnost, da tudi sami blagoslavljamo. Predlagam ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izvoli življenje« (Dt 30, 19). Izvoli blagoslov!« (26).

Druga razprava ima naslov *Blagoslov, prekletstvo in zarotovanje v svetopisemskem izročilu*. Napisal jo je R. Fabris iz Vidma (Udine), doktor bogoslovja, profesor za Novo zavezo v semeniščih v Vidmu in Gorici. Vsa razprava govori o učinkovitosti besede. Beseda ne sporoča samo misli, beseda more imeti tudi čarovno moč. Takšno moč ima zlasti božja beseda. »Bog je rekel: ‚Bodi svetloba.‘ In bila je svetloba« (28). Tudi človeška beseda ima veliko moč. Avtor posveča poldrugo stran Balamovi zgodbi, ki »ponazoruje učinkovito vlogo besede ‚karizmatičnega‘ človeka« (30). Enako učinkovita sta tako blagoslov kakor prekletstvo. Nato opisuje učinkovitost Jezusovih besed. Jezus je izganjal hude duhove in ozdravljaval »s svojo besedo« (Mt 8, 16), zaradi njegove besede se je posušilo smokvino drevo. Enako učinkovitost so imele be-

sede njegovih apostolov in učencev. »Jesusova beseda odkriva in ponavzročuje stvariteljsko božjo moč . . . Učenci kot njegovi odposlanci in priče so deležni te osvobajajoče moči presojajoče besede, ki obsoja zlo in podarja zveličavno dobrobo« (38).

D. Power, rojen v Dublinu na Irskem, duhovnik, ud družbe Oblatov Marije brezmadežne, profesor bogoslovja in liturgike v Washingtonu, je napisal razpravo Blagoslavljanje predmete. Namen razprave: »Tukaj obravnavamo blagoslavljanje kot dejstvo vsakdanjega življenja, s pogledom na tiste, ki jih dajemo zunaj izrečne liturgične zveze, recimo pri kosilu, ali ko blagoslavljam predmete, ki so namenjeni uporabi vsakdanjega življenja, kakor recimo olja, vode, sadežev, škapulirjev« (39). Avtor sumi, da je ljudstvo svojemu zaupanju v učinkovitost blagoslovov primešalo tudi nekoliko praznoverja, nato se sprašuje, kateri vidik blagoslova je v ospredju: zahvala ali prošnja, potem pogleda v zgodovino, obravnava odnos med judovskim in krščanskim načinom blagoslavljanja, blagoslavljanje v prvih stoletjih, blagoslavljanje v srednjem veku, blagoslavljanje po tridentinskem cerkvenem zboru. Lepe primere blagoslova najdemo v spisu Didahé. Pri blagoslovih prve Cerkve včasih ni jasno, ali gre za navadni blagoslov kruha in vina ali za evharistijo. Blagoslovom se včasih pridružuje zarotovanje, izganjanje hudega duha. Sklepne besede poudarjajo, da prevladuje zahvalni vidik blagoslova in strah pred praznoverjem pri bogatih, pri izobražencih, pri prelatih, »tisti pa, ki nimajo skoraj nobenih ali prav nobenih virov posvetne moči, bogastva, dostojanstva ali veljave, tisti se, kakor se zdi, najpogosteje zatekajo k blagoslovom« (56), pri katerih prevladuje prosilni, ne zahvalni vidik.

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal Nemeč A. Stock, doktor bogoslovja in profesor bogoslovja na vseučilišču v Kölnu. Naslov razprave: Blagoslavljanje krstne vode v rimski liturgiji. Težišče razprave je primerjanje nekdanjega obreda z novim, ki je bil uveden l. 1970. Nekdanji blagoslov se je nanašal na neki predmet, vodo, sedanjí velja Bogu; sedanjí »bene dicit«, »blago slovi«, hvali, časti Boga. Pri nekdanjem blagoslovu je bilo veliko kretenj, v sedanjem je ostala ena sama: potopitev velikonočne sveče v vodo, pa še ta ni obvezna, še o tej se pravi: »če je primerno«. Vse, kar je telesnega, je stopilo v ozadje, v ospredju je beseda, duhovnost. Nekdaj je bilo potrebno potopiti svečo trikrat, vsakokrat globlje in vsakokrat z višjim glasom zapeti predpisane besede. Ves obred se je odlikoval po izredni lepoti in umetniški višini. Zakaj so ga torej opustili? »V zgodovinsko-liturgični razpravi o tem obredu je treba, kljub vsem drugim razlikam, ugotoviti soglasno težnjo, da bi na vsak način izključili eno razlago, namreč razlago, ki jo predlaga znanost o verstvih, po kateri bi naj šlo za spolni obred oploditve« (63). Lepoto, umetniško naravo nekdanjega obreda »so spremenili z izrečnim na-

menom, da bi napačno, spolno razlago, ki jo je vsaj na videz, opravičevalo prejšnje besedilo, vna-rej onemogočili« (64).

Pisec nato podrobneje prikazuje, kako je nekdanji obred ponazarjal spolno oploditev, kako je recimo kretnja roke, ki je razdelila vodo, »igrala vlogo odpreti materino telo« (65), druge kretnje pa bi naj odgnale nečiste duhove. »Če gledamo obred brez predsodkov, je težko videti v celotnem dogajanju, v potapljanju velikonočne sveče, kaj drugega kakor spolni obred (un rite phallique)« (66).

Novi obred je ohranil nekaj starega gradiva, a mu dal povsem nov pomen. »Pojem oploditve, ki je prevladoval v starem obredu, je torej kolikor mogoče odstranjen in nadomeščen s pojmom vstajenja . . . Prihajanje moči Svetega Duha ne sme več služiti oploditvi vode, marveč temu, da vsi, ki so pokopani s Kristusom v njegovi smrti, vstanejo z njim za življenje . . . V podobni »pokopa« in »vstajenja« more zavzeti krstni vrecel le mesto »groba«, ne pa mesta »maternice«, ki bi jo bilo treba oploditi . . . Bog, ki je ustvaril vodo, ima s to stvarjo dolgo zgodovino, ki doseže svojo dopolnitev v krstu. V prehajanju skozi vrsto staro- in novozaveznih dogodkov dobiva edinstvena, povsod ista »stvar vode« zgodovinski pomen, ki presega njene stvarne lastnosti« (67).

Za blagoslovitev krstne vode je značilna prošnja, naj jo Bog blagoslovi, poleg tega pa besedilo sploh ne posveča posebne pozornosti vodi, marveč je usmerjeno v učinek, ki ga bo imel krst v krščencu. – Predzadnji odlomek ima naslov, ki bi ga mogli prevesti: Bojazen, da bi zbujali videz čarovništva (šaman). Ta nevarnost je nastopila, ko blagoslovitev krstne vode ni bila več zavita v latinski plašč, marveč so jo začeli opravljati v živih jezikih. Izvrševalci obredov so se začeli »sramovati, da bi zbujali videz nekakšnih čarovnikov. Tako je preureditev odpravila vse, kar bi moglo zbujati videz uročevanja vode, čaranja in pretvarjanja snovi« (69). – Naslov zadnjega odlomka: Blagoslov in rodovitnost. Bogoslovci nekdanje Cerkve so pri krstni liturgiji radi uporabljali besede, ki pomenijo spolnost. »Seveda ne, da bi poveljevali skrivnost človeške spolnosti, niti da bi se obredno sklicevali na rodovitnost. Niso govorili o prvem rojstvu in o naravni rodovitnosti, marveč o rojstvu novih ljudi, o ponovnem rojstvu iz vode in Duha, ki se je razmahnilo zanje v skupino podob novega spočetja. Šlo je za rodovitnost Cerkve, skupnosti« (70). Pisec pa meni, da bi se danes, ko število naravnih rojstev tako vznemirljivo pada, ne smeli tako krčevito braniti vsakega izraza, ki le količkaj cika na prvo rojstvo. »Občestva danes ne rastejo in se ne množe več tako, da bi mogla v velikonočni noči ponosno predstaviti v velikem številu svoje novorojene . . . Občestva zastajajo in krmijo . . .« in bi se najraje potožila Bogu zaradi svoje nerodovitnosti, kakor Ana iz Samuelove knjige (70–71).

Gabriela Winkler, profesorica za liturgično znanost na vseučilišču v Collegeville v Združenih državah, znana po nemških, angleških in francoskih člankih o bizantinskem, sirske in armenskem bogoslužju, je napisala razpravo *Blagoslov vode v vzhodnih obredih*. Opise teh obredov je težko posneti. Nekaj njihovih besedil je prevedenih. Vredno je omeniti zanimivost, da sirske bogoslovci govorijo o Svetem Duhu, kakor da je ženskega spola. »Znano je, da je bil Sveti Duh kot mati nekoč zelo razširjen bogoslovni predmet v Siriji. To predstavljanje božjega Duha kot matere se javlja tudi v prvih armenskih virih in v armenskih krstnih slavospevih... Ta starinska predstava (Duha kot matere), ki je sirskega izvora, se je ohranila, kolikor vem, samo v redkih sirske virih...« (78).

L. Mpongo iz Zaira (Kongo), duhovnik, doktor bogoslovja, sotrudenik pri ustvarjanju zairskega obreda obhajanja evharistične daritve, ki je še na preizkušnji, je napisal razpravo *Sodobno afriško obhajanje rimskega obreda blagoslovitve krstne vode*. V začetku opisuje, s kakšno težavo so afriški črnici uveljavili svojo omiko v katoliški Cerkvi. »Danes prostodušno govorimo o pomenku med omikami in vero. Še več, danes uvidevamo, da je naravno, da vsako ljudstvo izraža vero v skladu s svojo lastno omiko. Tu se ne govori več o prilaganju, saj izraz *inculturation* (te besede francoski slovar še nima. Uvedli so jo, da bi z njo izrazili pravico, ki jo ima vsako ljudstvo, da izraža verske resnice v svojem jeziku tako, kakor je v skladu z njegovim značajem in s stopnjo njegove omike) začinjajo splošno uporabljati« (84).

Kdor blagoslavlja krstno vodo v črnski Afriki, ne sme prezreti, kaj vse pomeni Afričanu voda. »Bajke o nastanku sveta mnogih ljudstev črnske Afrike prikazujejo vodo kot silo, ki jo je moral od vsega začetka vedno nadzirati in obvladati poseben duh. V nekaterih okoljih je imel ta duh poteze moškega. V drugih je bil prikazan kot ženska. Duha, ki je obvladoval vodo s tem, da jo je zadrževal v posodah ali v veliki buči, niso ne v prvem ne v drugem primeru istili z bogom, stvarnikom sveta. Kakor koli že, bog-stvarnik se je polastil vode, ko je ohromil ali ubil duha, ko jo je imel od začetka. To pa ni bila lahka zadeva. Kajti, kakor hitro je razorožil nasprotnika, so se posode z vodo same od sebe razletele. Voda se je izlila z divjo silo. Razširila se je povsod in uničila, kar je srečala na poti. Voda je tako prisposodba smrti. Drugače je pa bila voda povsod, kjer se je ustavila, obdarjena s stvariteljsko močjo... Nič čudnega torej, da vsebuje voda moške in ženske klice, ki prinašajo življenje in jih je položil vanjo duh, varuh voda« (85–86). Da bi imela voda čim večjo moč, ji nekateri črnici primešajo belo glino ali rdečo barvo, ki naj pomeni žensko mesečno čiščo.

»V očeh črnkega Afrikanca ni lahko najti razlike med vero (naukom), med prisposodbo, ki vero

predstavlja, da bi jo namestila v prostoru in času ter med človekovim ravnanjem, ki sprejme vero v osrčju človeške skupnosti. Te tri stvarnosti se držijo druga druge. Če jih vernikovo življenje razdruži, zvedenijo« (87–88). Cerkev mora upoštevati, da afriški črnci vidi v vodi, torej tudi v krstni vodi, marsikaj drugega kakor evropski ali ameriški belec. »Krstčansko obredje si bo moralo priključiti dosežke afriških prisposodob (simbolov) vode in podčrtati odnose, ki vladajo med krstno vero, med versko prisposodbo, ki to vero predstavlja, pa med človeškim ravnanjem, ki vero v družbi uveljavlja« (91).

Američanka Janet Walton, doktorica bogoslovja, je objavila prispevek Duhovniški in ženstveni (tako skušam prevesti »feministek«) blagoslov; ženske predmet in osebek oblasti blagoslavljanja.. Takole začenja: »Skozi vso zgodovino obredja so žene – device, matere, dekleta, vdove, opatinje – sprejemale blagoslove, a niso imele oblasti, da bi jih delile ali da bi predlagale primerna besedila blagoslovov. Žensko gibanje sproža danes pomembna vprašanja glede tega položaja. Spoprijema se z obliko, z vsebino, s smislom v današnji bogoslužni rabi. Predlaga tudi obrazce blagoslovov za ženske, blagoslovov, ki bi jih delile ženske« (96). Nato opisuje, kako blagoslavlja opata, kako opatinjo, kako mater, kako očeta, in pride do sklepa, da so cerkveni ljudje, ki so sestavili te blagoslove, sami moški seveda, prezrlji, da je Bog vse človeštvo, moške in ženske, ustvaril po svoji podobi in da zato oblast razodevati Boga in božje izročilo pripada enako moškim in ženskam. Današnji dejanski patriarhat odločno obsoja (97). Tudi ženske so Cerkev, prav kakor moški. »Smo mar Cerkev, ki za vselej ohranja podobo človeka, ki temelji na nevidnem ali podrejenem položaju ženske in ki potemtakem to podobo blagoslavlja?« Ženskam gre v Cerkvi ista oblast (*pouvoir*) kakor moškim. »Me, Cerkev, me oblikujemo svojo bogoslužno zgodovino. Iz preteklosti povzemamo nauk, da bi spremenile sedanost in prihodnost« (103).

J. Pohier je posnel pomenek med revijo *Concilium*, ki je zastavljala vprašanja, in med *Françoise Dolto*, upokojeno zdravniko, psihiatrinjo, psihoanalitkinjo, ki se je nad štirideset let ukvarjala s psihoanalizo otrok in odraslih. Naslov prispevka: *Vpliv blagoslova na duševno istost*. Podnaslovi: *Prekletstvo in dotik*, *Blagoslovi*, ki se nanašajo na kak položaj ali službo, »*Diabolična*« živčna bolezen; zarotovanje, *Blagoslavljanje in »ljudska vernost*«, *Neizbrisen blagoslov*. Zanimivo je začetno priznanje: »Francoski psihiater in psihoanalitik, ki zdravi s sugestijo v hipnotičnem stanju, L. Chertok, mi je dejal, da je edina stvar, ki jo je nemogoče premagati s hipnozo, prekletstvo. To se mu ni nikoli posrečilo. Zlasti, če je bil kdo preklet ob rojstvu, je to nemogoče izbrisati. To tako močno obznanjuje človeka, da je ni hipnoze, pa naj bo še tako globoka, ki bi mogla preklicati prekletstvo«

(105–106). Nadaljnjo vsebino dovolj nakazujejo podnaslovi.

Šesti podnaslov, ki govori o obsedenosti, ponazoruje zgodba, ki pripoveduje o »obsedenem« tri-najst ali štirinajstletnem dečku, ki mu je strahotno, nenavadno trzanje onemogočalo redno življenje. Bilo je, meni zdravnica, skrivnostno povezano z njegovim spočetjem. Njegov »uradni« oče je bil nerodoviten, a sta si on in njegova žena silno želela otrok. Zdravnik je svetoval ženi, naj si dobi moškega, da bo spočela. To uslugo ji je storil njen brivec, a ni bilo ne duha ne sluha o kaki medsebojni ljubezni. Deček je silno ljubil mater in domnevne-ga očeta, a o vsem tem ni vedel ničesar. Starši ga niso versko vzgajali, zato ni dolžil hudiča za svojo bolezen, ampak je govoril, da mu »tisto« brani, da bi stopil v sobo, zato se zaganja, sope, med njim in predmeti je »tisto«, da ne more do njih. V bolniš-nici je pa le moral kake nekaj izvedeti o duhovih, zato je rekel zdravniku, da mu hudič brani dostop do predmetov. Zdravnici, ki to poroča, pa ni nikoli omenil hudiča. Na njeno vprašanje, kdo ali kaj ga moti, je vztrajno odgovarjal: »Tega ne vem.«

Zdravnica ga je popolnoma ozdravila, pa ji ni nikoli zaupal, kaj si predstavlja pod »tisto«. – Blago-slov vseh blagoslovov, neizbrisni blagoslov, je krst. »Krst je blagoslov, ki nas povezuje s Trojico, ki pridružuje bit tega človeka tu, sedaj in onstran minljivosti mesa, rodovitnosti duha ljubezni, ki kroži in oživlja vsako najmanjše naše dejanje, pa naj se tega še tako malo zavedamo. Nekaj izredne-ga, kaj?« (119).

Francoski dominikanec J.-M. Tillard, izvede-nec na zadnjem cerkvenem zboru, je objavil prispevek Blagoslavljanje, zakramentalnost, epikleza. Velik del razprave zbuja vtis, da je avtor iz kake svetopisemske konkordance povzel vsa mesta, kjer je izraz »benedictio« in o vsakem povedal nekaj besed. Opredelba blagoslova: »Blagosloviti kako reč glede na vsakdanjo porabo, kateri bo služila, pomeni isto kakor klicati stalno božje varstvo – ki bo trajalo tako dolgo kakor ta reč – na vse, ki jo bodo uporabljali.« Samo ali ima tako blagoslavljanje kak smisel? Ali potrebujejo naravni predmeti za svojo naravno učinkovitost še poseben blago-slov? »Nekaj let sem gledamo na ustvarjene pred-mete z drugačnimi očmi kakor v preteklih stolet-jih. Zavedamo se, da ima vse ustvarjeno določeno samostojnost; Bog upošteva vesoljske zakone in jih pusti delovati po njihovih lastnih silnicah. Deževje in letine, nevihte in pogibeli se nam ne prikazujejo več ‚v rokah Previdnosti‘ enako kakor nekoč. Vemo, da bi bili kaki posegi, ki bi prišli navzkriž z drugotnimi vzroki, pravi čudež. A Obrednik (za blagoslove) ne terja čudeža« (133), ampak s svojim besedilom zaupno kliče božje varstvo na vse, ki bodo uporabljali blagoslovljeni predmet. S tem ne zanikajo njegove naravne učinkovitosti.

Španski duhovnik L. Lligadas, doktor bogoslovja, je napisal razpravo Nauk o blagoslavljanju v novem rimskem Obredniku. Naj zadoščajo podnaslovi: Bogoslovje izraženo v Praepotanda; Kaj je blagoslov? Kdo blagoslavlja (kdorkoli)? Kaj blago-slavljam (karkoli razen orožja) – sporno navodilo; Uresničenje blagoslovov ali razmerje med Bogom in svetom; Ovrednotenje človeških stvarnosti; Ve-like želje kristjana v svetu: uspeh? blaginja? pravič-nost? zvestoba evangeliju? večno življenje? Obred-nik: iskanje sprejemljivega smisla za blagoslove. – Avtor dokaj nestrpno presoja novi Obrednik ter opozarja na njegove nedoslednosti in pomanjklji-vosti.

Sklepna beseda uredništva, ki jo je napisal D. Power in ima podnaslov Podobe oblasti, Obredno izročilo, Izražanje nekega ljudstva, je v Uvodu ta-kole posneta: »Kakor podčrtava uredniški sklep Davida Powerja, je predmet ‚blagoslov in oblast‘ samo uveden v ta zvezek, a ne izčrpan. Uredništvo želi, da bi to, kar je tukaj začeto, spodbudilo bralce k temeljitejšemu razmišljanju in raziskovanju tega pomembnega vidika krščanskega življenja. Izročila glede cerkvenega blagoslavljanja ne smemo ne vse-ga zavreči brez presoje, ne vsega sprejeti brez pre-soje« (11–12).

Janez Janžekovič

Concilium 1985, št. 199

Concilium 199 je posvečen moralki in ima podnaslov Samomor in pravica do smrti. Ima uvodnik z naslovom Ponoven obisk pri smrti in dva dela: Novi pogledi na različna vprašanja, ki se tičejo smrti, tu Bogoslovno razmišljanje.

Prvo razpravo je napisal Parižan P. Baudry, doktor družboslovja, ki se ukvarja s pojavom samomora in njegovimi družbenimi posledicami. Naslov: Stari in novi dejavniki na področju samo-mora. – Samomore radi obravnavamo, opirajoč se na številčne podatke. Ali ima to kak smisel? Ali je mogoče take najgloblje osebne odločitve zajeti v številke? Povrh pa številke lažejo. Samomor velja za nekaj sramotnega, zato sorodniki pogostoma prikrivajo, da je bil vzrok smrti samomor. Toda primeri na Madžarskem in Češkoslovaškem, kjer je zdravniška preiskava trupla obvezna, kažejo, da se številčni podatki o samomorih bistveno ne razli-kujejo od podatkov iz drugih držav. Treba jih je pa pravilno vrednotiti.

Število samomorov na Francoskem narašča. Glavni vzrok samomorov je občutek zapuščenosti. Ta se danes pojavlja pogosteje na deželi kakor v mestu. V Parizu je sorazmerno najmanj samomo-rov (22). »Vdovci, ločenci, samski se ubijajo pogo-steje kakor poročeni ljudje: sorazmerno petkrat, trikrat, dvakrat pogosteje« (23). Samomorilec želi, pa naj se to še tako čudno sliši, uveljaviti svoje telo: »Pri samomoru gre morda za hotenje uvelja-

viti svoje telo. Tu vidimo dvoumnost dejanja, ki je, ob vsem boleznem videzu, morda silen izraz hotenja, da bi živel« (26).

Razpravo Družben pristop do samomora – od Durkheima do danes, je napisal isti P. Baudry kakor prejšnjo. Durkheimovo genialno spoznanje je bilo v tem, da je mogoče samomor, ki je veljal dotlej za skrivnostno, nerazložljivo posameznikovo dejanje, znanstveno obravnavati, da se z njim more in mora ukvarjati družboslovje. Značilni sta Durkheimovi trditvi: »Vsaka družba ima v vsakem trenutku svoje zgodovine določeno sposobnost za samomor« in »Vsaka družba je vnaprej nagnjena, da nudi določeno množino prostovoljnih smrti« (28). Recimo, da so te trditve pretirane, vsekakor pa zbujaajo odločilna vprašanja.

Po Durkheimu sta se ukvarjala s samomorom dva francoska družboslovca, Halbwegs in Baechler. Halbwegs je Durkheima poplitvil. Baechlerju, sicer protidurkheimovcu, gre zasluga, da je povzel Schützovo razlikovanje: »um-zu Motiv« = »da bi« in »Weil Motiv« = »ker« kot razlago za samomor. Samomor ni posledica pobitosti, obupa, »samomor se dogaja, ko gre ‚obupancu‘, kakor ga pogostoma imenujemo, na boljše« (33). Baechler razlikuje tri glavne vrste samomorov, ki jim podreja enajst podvrst. Glavne vrste: samomori uhajanja (escapistes), napadalni ali izzivalni samomori, žrtvovalni samomori igra ali preizkušnja (ordalie).

Razpravo Dušeslovje samomora je prispeval Nemeč H. Henseler, zdravnik, strokovnjak za psihiatrijo in nevrologijo, profesor in ravnatelj na oddelku za psihoanalizo, psihoterapijo in psihosomatiko na vseučilišču v Tübingenu. – Ali je samomor posledica svobodne odločitve ali boleznega stanja, ki človek ni zanj odgovoren? Devetdeset odstotkov samomorov je posledica ali vsaj deloma posledica živčnih motenj. Avtor skuša odgovoriti na to vprašanje z razčlenjenjem posebnega primera. Sedemnajstletni gimnazijec, ki je poskušal narediti samomor, pa so ga rešili, je povedal, da se je že dve leti poigraval z mislijo, da bi si vzel življenje. Zakaj? Zamotal se je v prepričanje, da je življenje brez smisla in bi ga bilo najbolje zavreči. Neposredni vzrok za poskus samomora pa je bil tale: Njegovo dekle je mislilo, da je z njim zanosilo. To ga je spravilo v obup. No, izkazalo se je, da ni noseča. Silno ga je pa prizadelo, ko mu je dekle očitalo, da je šleva in ne moški, da mora ona njega zapeljivati, namesto da bi on njo. To ga je tembolj ponižalo, ker se je zavedal, da ga samozadovoljevanje telesno slabi in izpodjeda njegovo moškost. Psihoterapevtovo zdravljenje je bilo v tem, da je mlademu človeku odkril, da izvirajo vse njegove težave iz podzavestne zaljubljenosti vase, iz narcisizma in da je dvom o lastni moškosti neupravičen. Psihoterapevt je obrnil fantovo pozornost v pravo smer in misel na samomor se ni več pojavila.

Razpravo v drugem poglavju je napisala Američanka Lisa Sowle Cahill, doktorica bogoslovja, profesorica za krščansko etiko na Boston Collegeu. Naslov razprave: Spoštovati življenje in zadati smrt v območju zdravništva. – »Na zdravniškem področju pomeni razlika med ‚rednimi‘ in ‚izrednimi‘ sredstvi za ohranjanje življenja hkrati krščansko navezanost na vrednoto življenja in krščansko prepričanje, da je ta vrednota omejena in ne brezpogojna« (49). Krščanstvo prepoveduje zadati smrt iz usmiljenja – mercy killing. Toda eno je namerno zadati smrt, drugo ohranjati življenje. Po nauku Pija XII. »je opustitev sredstev za ohranitev življenja dopustna, kadar se izkažejo ta sredstva za nekoristna ali neznosna« (50).

V dobi od Pija XII. do apostolskega pisma Janeza Pavla II. O človeškem trpljenju se je to vprašanje nagnilo k še milejši rešitvi. Važno ni samo življenje, ampak tudi kakovost življenja. »Ob priliki morejo negovalci polajšati bolečine z opustitvijo ukrepov, ki podaljšujejo prav tako trpljenje kakor življenje« (55). Opustitev izrednih ukrepov za podaljševanje življenja ni le nekakšno izredno dovoljenje v takih primerih, marveč izraz in zahteva ljubezni do bližnjega.

Torej vendarle pravica do smrti? A četudi bi bila kdaj to pravica, vedno »ostaja prepoved, da bi neposredno zadali smrt nedolžnemu«. V luči zahodnjaške omike je središče vsega posameznik in njegova svoboda, v nezahodnjaških omikah je središče družba. V družbi pa ni pravic enih, ne da bi jim ustrezale dolžnosti drugih. Prva človekova dolžnost je ljubezen do Boga in do bližnjega. »Zato more oseba zakonito zahtevati pravico do smrti samo, če ji nadaljevanje življenja onemogoča izpolnjevati to dolžnost in če je mogoče dejavno prikazati smrt kot dej pokorščine Bogu in ljubezni do drugih« (57).

Vprašanja, kaj so »redna«, kaj »izredna« sredstva, kaj pomeni »storiti«, kaj »opustiti«, v življenju ni vedno lahko rešiti. Sodobna kirurgija je v mnogih primerih postala »redno« sredstvo za rešitev življenja, ni pa tako rešeno življenje tudi človeka vredno življenje. Ali je sladkorno bolnemu človeku, ki je v zadnji stopnji raka, dovoljeno odtegniti insulin? Ali je dovoljeno bolnika, v skrajni mrtvici (komi), ki ga hranijo le z vbrizgavanjem v žile, prenehati tako hraniti? Na bolnika je treba gledati kot na človeka, ki je »celota, in ne kot na zmes delov in ločenih dejavnosti. Če je torej prekinitev vseh vrst postopkov, da bi ga ohranili pri življenju, videti bolj v prid bolniku, se zdi tako ravnanje upravičeno« (58).

Ali je kdaj v res skrajnih okoliščinah – ne tako, kakor so delali nacisti – dovoljeno bolniku zadati smrt? Avtorica je v zadregi. Krščansko izročilo, tako pravi, »je omejilo (pospešitev smrti) le na posredna sredstva, čeprav se o tej omejitvi stalno prerekajo vsi, ki vidijo v lajšanju trpljenja dolžnost

ljubezni, ki more v izjemnih primerih imeti večjo težo kakor stroga dolžnost ne naravnost uničiti življenja« (60).

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisala Švicarka Annemarie Pieper, profesorica na vseučilišču v Baslu. Obdelala je vprašanje Etični razlogi za dopustnost samomora.

Na to vprašanje odgovarja s podnaslovom: Ne pravica, marveč dovoljenje. Samomor niti zapovedan niti prepovedan. Najvišje dobro: ne življenje, marveč svoboda. Vmesni položaj: izvajanje svobode vsebuje možnost samomora. Kantova »*facultas moralis*« je mejni primer svobode (68–71). Kant sicer tukaj ne govori o samomoru, ampak o človeški dejavnosti vobče. Njegovo načelo, ki bi ga mogli uporabiti za presojanje samomora, pravi: »Dejanje, ki ni niti zapovedano niti prepovedano, je preprosto ‚dovoljeno‘, ker ni glede nanj, prav nobenega zakona, ki bi omejeval svobodo, in potemtakem tudi nobenih dolžnosti. Tako dejanje se imenuje naravno neopredeljeno . . . Vprašati pa se moramo, ali kako tako dejanje sploh je« (71). Avtoričino mnenje bi verjetno najbolje izrazili s tole njeno trditvijo: »Nravno morem sam napraviti konec življenju, ki je postalo zame nesmiselno, ki je nevedno človeka, nisem pa naravno obvezen, da to storim« (72).

Francozinja Paula Caucanas-Pisier, ločenka s tremi otroki, sodelavka združenja za načrtovanje družine, je napisala razpravo Združenja za pravico častno umreti – podatki. – Zdi se, da je najstarejše združenje, ki si je zadalo nalogo uveljaviti pravico do častne smrti, nastalo na Angleškem leta 1935 in se je poimenovalo V. E. S. (The Voluntary Euthanasia Society), nekaj let pa je nosilo značilen naziv Exit. Temu so kmalu sledila podobna združenja po vsem svetu, začela prirejati sestanke in izdelala pravilnik. Udje teh družtev niso predvsem zdravniki, marveč ljudje vseh slojev, zlasti ženske, »ki so videle trpeti in umirati svoje može in svoje starše, ki so jim pomagale do konca njihovih, včasih zelo dolgotrajnih muk, in ki ne marajo naložiti takega bremena – in take svoje lastne podobe! – svojim sorodnikom« (78).

V zadnjem času se je pojavila zanimiva težnja po zamenjavi poimenovanja: izraz evtanazija začenejajo nadomeščati z izrazom »dostojno umreti« (right-to-die). S tem želijo udje združenja prenesti prostovoljno smrt z zdravniškega na naravno področje. Združenja delijo, kjer je to dovoljeno, knjižice, ki dajejo nasvete za prostovoljno smrt brez bolečin, drugod pa skušajo vplivati na zakonodajo, da bi uvedla ustrezne spremembe. Ta združenja so se najprej pojavila v državah s sorazmerno visoko življenjsko ravnijo in v katerih prevladuje protestantizem. Danes so razširjena tudi v katoliških deželah, na Francoskem, v Belgiji, v Braziliji, na Poljskem. To ni morda znak, da ‚vera peša‘, »mi vemo, da številni naši katoliški pri-

vrženci – kakor mnogi njihovi protestantski bratje in sestre – menijo, da človeška bitja prav tako ne žalijo Boga, kadar želijo dostojno umreti, kakor kadar želijo dostojno živeti« (81). Sledijo štiri strani seznamov druženj, ki zagovarjajo evtanazijo (81–85).

Prvo razpravo v drugem delu, Običajna cerkvena morala glede samomora, je napisal španski dominikanec N. Blásquez, profesor za zgodovino modroslovja, za naravno pravo in estetiko, ravnatelj Papeškega inštituta za modroslovje v Madridu, profesor za etiko in doentologijo časnikarstva na vseučilišču Alcalá de Henares in član španskega modroslovnega društva. – Cerkevna moralka in cerkveno pravo se glede samomora opirata na božje razodetje, ki pravi, da je samo Bog gospodar nad življenjem in smrtjo. Toda krščanstvo se je pojavilo v zgodovini sredi stare grške in rimske omike, ki je dovoljevala samomor. Povrh pa Stara zaveza omenja samomore, ne da bi jih obsodila, nekatere naravnost povečuje.

Že prvi krščanski pisci pa odločno obsojajo samomor. A kaj naj potem rečemo o primerih, ko so si v času preganjanj nekatere osebe, kakor sveta Apolonija, same vzele življenje, da bi se odtegnile rokam mučiteljev? Nekateri si pomagajo, rekoč, da so to le pobožne bajke. »Kar se mene tiče,« pravi avtor, »menim, da so ti primeri povsem verjetni . . . Kar je težko razumeti na ravni visoke bogoslovne misli, more biti bolj umljivo na ravni ljudske vernosti . . . Sveti Janez Krizostom ima za gotovost, da se tak verski samomor zgodi ‚nuto divino‘ . . . kot dejanje junaške pokorščine brezpogojni volji Tistega, ki stori, da živimo in umremo« (96).

Avtor nato posebej govori o nauku svetega Avguščina in svetega Tomaža o samomoru. Sveti Avguštin obravnava to vprašanje z očitno nejevoljo zaradi donatistov, ki so dopuščali samomor. Sveti Tomaž sprejema, strokovno utemeljuje Avguštinov nauk. »Telesno življenje je božji dar, samo Bog ima pravico, da nam ga odvzame. Vzeti si življenje ni znak moči, ampak strahopetnosti« (96–97).

Današnji nauk Cerkve je rimska kongregacija objavila leta 1980. V tej objavi je izrečno povedano: »Prostovoljna smrt, to je samomor, je enako nesprejemljiv kakor umor . . . Treba je z vso odločnostjo poudariti, da nič in nihče ne more opravičiti smrti nedolžnega človeškega bitja, zarodka ali embrija, otroka ali odraslega, starčka, neozdravljivo bolnega ali umirajočega« (98).

Cerkveni zbori in cerkveno pravo so že od najstarejših časov obsojali samomor. Več kanonov Cerkevnega prava iz leta 1917 govori o samomoru in predpisuje cerkvene kazni za samomorilce, zlasti glede pogreba. Zakonik iz leta 1983 je v tej točki milejši. Morebitno dovoljenje za slovesni

pogreb »povsem prepušča pastirski modrosti škofov« (100).

Razpravo, Pogrebni obredi za samomorilca in spreminjanje bogoslužja je napisal D. Power iz Dublina (Irska), duhovnik, član družbe Oblatov Marije Brezmadežne, profesor bogoslovja in liturgike na katoliškem vseučilišču v Washingtonu. Cerkveno pravo iz leta 1983 samorcev nima več v seznamu tistih, ki jim ni dovoljen cerkveni pogreb. Kaj se je spremenilo med tem? Pojmovanje pogrebnih obredov po zadnjem cerkvenem zboru. Nekoč je molitev ob krsti veljala za nekaj podobnega kakor odveza v spovednici. »Cerkve je bila prepričana o skladnosti med božjimi in svojimi lastnimi sodbami« (105). Samomorilcu, je menila Cerkve, pa ne more z ničimer več pomagati. Po novem pogrebnem obredniku, izdelanem po koncilu, pa molitve ob krsti niso več podobne odvezi, ki bi naj segala v onstranstvo, marveč so nekaj »kot zadnje slovo, s katerim krščansko občestvo počasti enega izmed svojih udov, preden bo truplo pokopano« (106).

Parizan, dominikanec J.-P. Jossua, ki je študiral zdravstvo in napravil doktorat iz bogoslovja v Strasbourgu, profesor, rektor fakultete Saulchoir, ravnatelj središča za bogoslovno vzgojo, je napisal razpravo z naslovom, ki ga je dal v narekovaje: »Življenje zame nima več smisla«. Razpravo je težko posneti. Njen smisel morda še najbolj izraža stavek: »Tako moremo razumeti hkrati, da iz svojega odnosa do Boga ne moremo izvajati brez-pogojne trditve, da ima naš položaj smisel in da brez-pogojno prepoveduje, da bi odložili njegovo pezo, če je postala čezmerna za naše moči, obenem pa, da ne smemo prelahkomiselno posplošiti takega posega in obiti upanja na možnost, da bomo sprejeli svojega Boga in da bo On ‚sedaj in tukaj‘ sprejel nas, da bi v njem črpali moč preživeti tudi to uro v miru in ji dali smisel« (114). Vsakemu trpljenju je mogoče dati smisel. »Celo v trpljenju samem je mogoče najti Boga« (118). Kristusovo trpljenje nas je odrešilo. »Zdi se torej, s tem končujemo, da upravičena zadržanost krščanstva spričo obrazca ‚življenje zame nima več smisla‘, kolikor utegne pomeniti, da ni možnosti za dostojno življenje, ne upanja in božje bližine v položajih, ko se zdi, da ne obljublajo drugega kakor propadanje in nesmisel, da ta zadržanost ne dovoljuje trditi, da bi pošten vernik, kaj šele neveren človek, ne bil nikoli prisiljen izreči tega obrazca, da izrazi dejstvo, da njegove muke in muke njegovih bližnjih postajajo neznosne in možnost človeka vrednega življenja nična« (118).

Pravica do svobodno izbrane smrti? Bogoslovni premislek. Tak je naslov, ki ga je dal svojemu prispevku švicarski kapucin A. Holderegger, doktor bogoslovja, profesor moralnega bogoslovja na vseučilišču v Fribourgu. Presoditi želi bogoslovne dokaze, da samomor ni dovoljen. »V središču naših razmišljanj postavljamo zgolj tiste bogoslov-

ne dokaze, ki jih navadno predlagajo v moralnem bogoslovju glede samomora« (124).

Kako je z dokazom, ki sloni na resnici, »Bog stvarnik je edini gospodar nad življenjem in smrtjo«? »Naj se zdi sprva še tako prepričevalen in sprejemljiv, ob natančnejši preiskavi se vendarle izkaže sporen... Bogoslovna slovnica prepoveduje iz kake božje lastnosti sklepati naravnost na človekovo vedenje« (125). Kako je z dokazom, ki sloni na resnici, da je človek ustvarjen, da si ni sam dal življenja in si ga zato ne sme sam vzeti? Tudi ta dokaz se avtorju ne zdi neoporečen. Kaj je torej naposled njegovo mnenje? Je samomor dovoljen ali ni dovoljen? Morda ne bi ugovarjal, če bi odgovoril z njegovo trditvijo: »Vprašanje samomora v stanjih stiske, ki se tiče vprašanja dejavne evtanazije, je sporno« (129).

Zadnjo razpravo, Ali imajo kristjani pravico zadati si smrt? je napisal nizozemski pastor H. Kuitert, doktor bogoslovja, profesor za etiko in uvod v dogmatiko na vseučilišču v Amsterdamu. – Že izraz samomor vsebuje obsodbo, saj vključuje umor. Vendar vprašanje pravne vrednosti tega dejanja ni preprosto. Mnogi katoliki ga opravičujejo rekoč, da je to posebna vrsta bolezni, torej nekaj nehotenega, nesvobodnega. A s tem ga razčlovečujejo. Samomor je včasih dobro premišljeno dejanje. Nastane vprašanje: »Ali spada tudi svoboda, da uničiš samega sebe – v določenih pogojih – k svobodi, ki jo je Bog dal ljudem? To vprašanje bo dobilo v nadaljnjem pritrden odgovor in upam, da trdno utemeljenega. Ne zanikam pa, da je lepo število ugovorov proti takemu odgovoru« (139). »Brezpogojne obveznosti, da živiš, ni« (135, podnaslov). »Človeško bitje nima le dejansko svobode, da se odreče svojemu življenju, ta svoboda naravnost povečuje njegov človeški položaj.« Bonhoeffer pravi: »Brez te svobode bi človeško bitje ne bilo človeško bitje« (136). Kaj pravi Sveto pismo? »Nobene prepovedi ni, ne v Stari zavezi, ki vendar našteje skoraj vse, kar Izrael sme ali ne sme, ne v Novi zavezi« (137). Ali ne pravi Jezus ponovno, da prostovoljno daje svoje življenje? To sicer ne pomeni, da je zagrešil samomor, kakor menijo nekateri razlagalci, vsekakor pa, »da mora veljati za nekaj dognanega dejstva, da ima človeško bitje svobodo, da da svoje življenje« (136). Vsaka smrt je nekaj strašnega, toda človeško bitje more ugotoviti, »da bi bila še večja strahota, če bi še naprej živel« (138). »Razpoznavni znak za to, kaj je dovoljeno in kaj ni dovoljeno: Tu gre za vprašanje, kako uskladiti obe resnici: »obvarovati nekoga strahote, ki se ji pravi samomor, a mu hkrati ne iztrgati njegove samostojnosti... Najvarnejša pot za bližnje je brez dvoma zelo ljubiti in zlasti ljubiti o pravem času«. Tako je morda mogoče preprečiti samomora, kajti njihov namen je težnja, ki pomeni bolj klic ‚Pridite na pomoč!‘ kakor resničen samomor« (139–40).

Janez Janžekovič

VSEBINA (TABLE OF CONTENTS)

RAZPRAVE (ARTICLES)

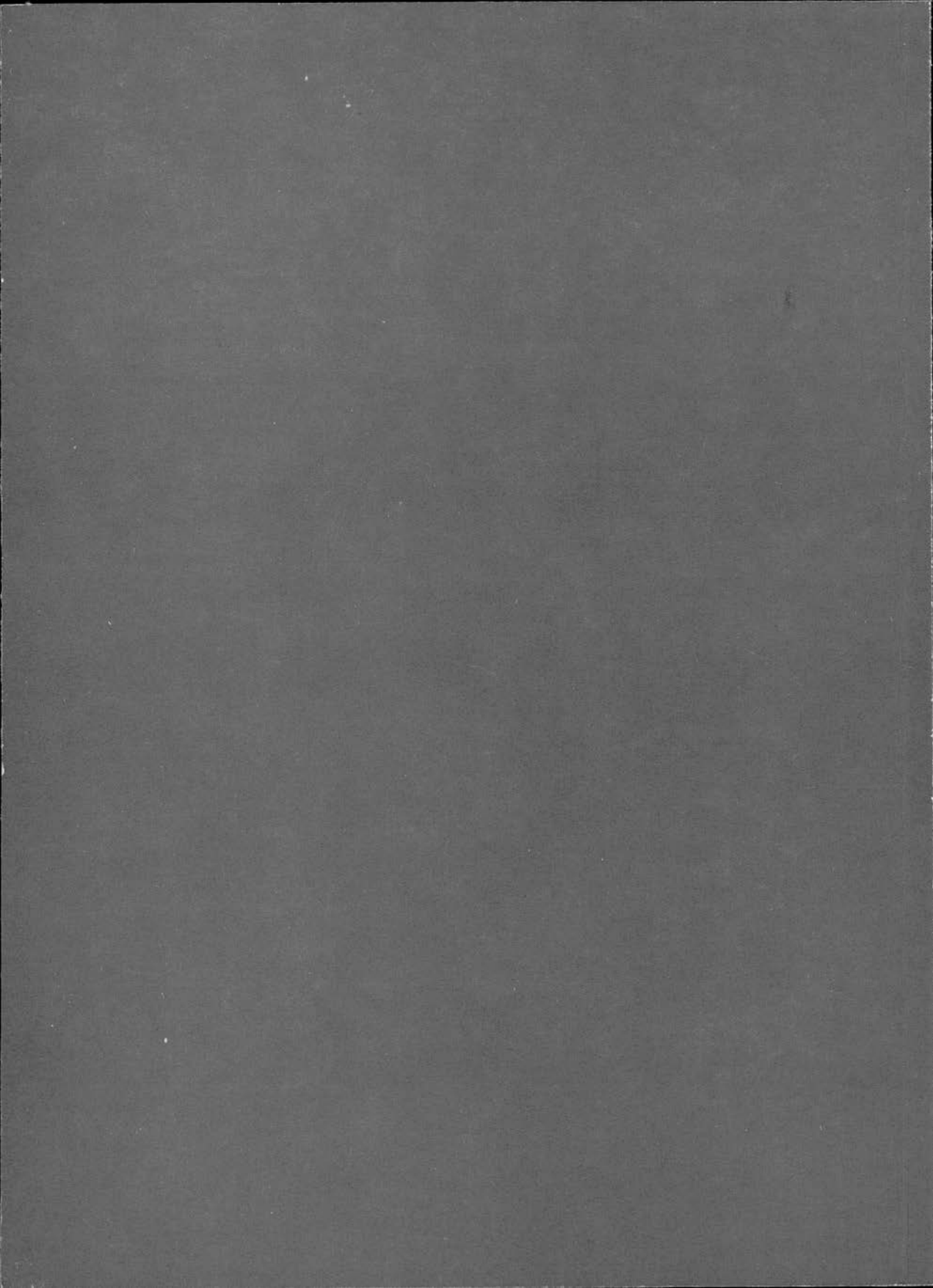
F. Rozman	
Evharistija v izvornem okolju	3
<i>Eucharist in Original Environment</i>	
D. Ocvirk	
Sveto in religije	25
<i>The Holy and Religion</i>	
J. Krašovec	
Božje povračilo v Ezekielovi knjigi	39
<i>God's Retribution in Ezekiel</i>	
A. S. Snoj	
Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let	53
<i>Slovene Catechetical Sources and Textbooks from 1950 to about 1979</i>	
V. Papež	
Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 § 2 ZCP v luči nauka Dunsca Scota	67
<i>Some Problems to be Emphasized in Connection with Canon 1055 § 2 of the Code of Canon Law in the Light of the Teaching of Duns Scotus</i>	

POROČILA (REPORTS)

F. Oražem	
Teološka fakulteta v akademskem letu 1984-85	77

OCENE IN PRIKAZI (BOOK REVIEWS)

TOMIĆ C., Ilijino vrijeme (F. Rozman)	80
TOMIĆ C., Tajna vjere (F. Rozman)	81
MAILLARD B., Pouvoir et religion (P. P. Prša)	82
DUBIED P.-L., L'athéisme: una maladie spirituelle (R. Koncilija)	83
Internationale katholische Zeitschrift Communio 14 (1985) (A. Pirš)	85
Concilium 1985, 198-199 (J. Janžekovič)	86



yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

-
- | | |
|--------------|---|
| A. Trstenjak | ČLOVEK BITJE UPANJA |
| J. Juhant | MOČ IN NEMOČ ČLOVEKOVEGA ZNANJA |
| J. Krašovec | INKULTURACIJA BOŽJE BESEDE V SVETEM PISMU |
| D. Ocvirk | KRŠČANSTVO MED BOGOM IN SVETIM |
| M. Smolik | MARIJINA BOŽJA POT V PUŠČAVI |
| A. Stres | TRANSCENDENCA PRI HEIDEGGERJU IN LEVINASU |
| V. Dermota | TRSTENJAKOVA METODIKA VEROUKA |
| M. Smolik | POZABLJENA DVESTOLETNICA |

OCENE IN PRIKAZI

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691-7353/29.

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Prelatu

DR. ANTONU TRSTENJAKU

*svojemu nekdanjemu dekanu
in dolgoletnemu rednemu profesorju
filozofije in psihologije
uglednemu znanstveniku in rednemu članu
Slovenske akademije znanosti in umetnosti
poklanja ob*

OSEMDESETLETNICI

*v znak priznanja in hvaležnosti za vse
znanstveno in pedagoško delo
to številko Bogoslovnega vestnika
Teološka fakulteta v Ljubljani*

Anton Trstenjak

Človek bitje upanja

Stari Aristotel je zapisal, da se ga je ob branju Anaksagore, prvega »dualista« med jonskimi filozofi, lotevala omotičnost. Podobno občutje me navdaja ob branju Ernsta Blocha, ki je postavil za podnožje svoje filozofije »princip upanja«.

Preden preidemo na temo upanja, odgovorimo, zakaj in od kod omotičnost. Razložimo si jo lahko samo na psihofiziološkem pojavu, ki ga obravnavata medicina in psihologija, s tem pa dobimo obenem razumevanje za preneseni pomen omotičnosti ob filozofskem razmišljanju. Omotičnost ne nastane samo zaradi anatomskih in fizioloških anomalij v funkcijah živčnega sistema, ki uravnava ravnotežje organizma, temveč pri marsikom tudi zgolj ob pogledu iz višine v globino, če prevladuje občutek, da mu zmanjkuje trdnih tal in da ga vleče v prepad, nad katerim visi, in se sklanja nadenj. In že smo neposredno pred razlago simbolike, ki naj jo izraža in pomeni omotičnost nad filozofsko globino misli in nad prepadi, v katere se zgublja naš pogled.

Nekaj takega je doživljal Aristotel ob branju Anaksagore; njegovo dualistično pojmovanje sveta je bilo tudi še njemu nekako tuje, težko dojemljivo, čeprav je bil Platonov učenec, čigar ideje bi ga morale že prej spravljati v omotično transcendenčnost. Nekaj podobnega se godi človeku ob branju Blocha, saj kljub vsemu oslanjanju na Karla Marxa in njegovo dialektično materialistično razlago zgodovine vodi vse naše misli in predstave postopno vedno višje nad vsakdanost (prostorsko) in onstran (časovno) nje, vse na vzmeti upanja, ki se mu je že komaj dvaindvajsetletnemu odprlo in ga »zadelo kot blisk«.

Če je moja antropologija izzvenela v človeka bitje prihodnosti, potem je za Blocha nedvomno to bitje prihodnosti ravno bitje upanja. No, tudi ta obrazec človeka je v moji antropologiji že neodvisno od Blocha našel svojo ključno besedo v upanju kot specifično človeškem doživljanju, po katerem se razločuje od vseh živalskih vrst.

Boste rekli: Saj tudi žival upa, npr. pes upa, da mu bo gospodar snel verigo in ga popeljal s seboj na sprehod; upa na »svobodo«, torej podobno kakor upa človek na svobodo, če mu je bila odvzeta. Na videz je temu res tako. Toda dejansko je drugače. Pri tem človek nehote projicira svoje doživljanje v žival in jo tako razlaga po svoji podobi. V resnici pa žival, tu npr. pes, samo pričakuje, je zmožen samo pričakovanja, ne pa tudi upanja.

V čem je razlika? Pričakovanje ima za svojo psihološko podlago vselej kak dražljaj, je dražljajsko odzivno. Pri psu je to pač prejšnji spust z verige; če se to večkrat, morda vsak dan ob isti uri ponavlja, preide v pogojni odziv in je tako že očitno dražljajsko pogojeno. Pri človeku je tak »dražljaj« za pričakovanje lahko

že na višji, namreč besedni ravni, ki ji pravimo »obljuba«. Če nam kdo z besedo kaj obljubi, potem to pričakujemo. Obljuba ima za posledico ali tudi za odziv pri drugem pričakovanje. Obljuba – pričakovanje, to je dvojica, ki ima vzročno in časovno zaporednost, seveda tudi povezanost. Tu se ne bi spuščal podrobneje v vzročno zvezo, o kateri je v filozofiji, zlasti ko gre za besedne vplive ali vzročnost, precej nesoglasja z različnimi razlagami; dovolj nam je na tem mestu časovna zveza in zaporednost, ki je nesporna.

Toda, boste rekli, ali ne sledi obljubi tudi upanje; s tem pa povezovanje obljuba – pričakovanje zgubi svojo enoumno prirejenost.

V odgovoru na ta pomislek prehajamo že v jedro celotne razprave o upanju kot posebnem doživljanju in obenem kot o človeku bitju upanja.

Res je, upanje je zelo prepleteno z drugimi doživljaji, čustvi, mislimi in hotenji; prav ga razložimo le, če gledamo nanj celostno.

Pričakovanje ima svoj psihološki vzgib (Veber je imenoval to psihološko podlago) ali vzrok vselej v nekem dražljaju, ki utegne biti tudi prava obljuba; upanje pa takega dražljaja nikoli nima. Tu je temeljna razlika.

Na prvi pogled to ni docela prepričevalno, ker ljudje že niti pojmovno prav ne razločujejo med pričakovanjem in upanjem; poleg tega pa je težko sprejeti misel, da upanje nima nobenega dražljaja ali psihološkega vzgiba, ki bi ga sprožil.

Takoj moramo pripomniti, da je doživljanje brez vzroka, vzgiba ali psihološke podlage res nemogoče, psihološko protislovno; reklo bi se namreč: ima svoj vzrok (brez vzroka ni nobenega nastajanja) in ga hkrati nima. Če smo torej rekli, da upanje nima dražljaja, ni tako sproženo kakor pričakovanje, smo hoteli samo povedati, da je ta vzročnost pač globlja, ni površinska (in kar otipljiva), zato pa bolj zagonetna.

Toda najprej še pojasnilo k razliki med pričakovanjem in upanjem! Če sin materi z bojišča piše, da se čez štirinajst dni vrne, ga mati štirinajsti dan »pričakuje«. Če pa nič ne piše, mati kljub temu »upa«, da se bo vrnil, čeprav ne ve, kdaj. Podobno samo še »upa«, da bo sin prišel, ko je štirinajst dni že minilo, a ga še ni bilo. Podobno imamo to razmerje med pričakovanjem in upanjem v vseh najrazličnejših primerih: upanje gre tudi onstran pričakovanja, čeprav ga je prej spremljalo (vzporedno) pričakovanje.

S tem pa smo povedali nehote še nekaj drugega. Kakor pričakovanje tako je tudi upanje usmerjeno v prihodnost, in sicer upanje še mnogo bolj in dalje v prihodnost. Pričakovanje ima redno zakoličen rok, termin, do katerega sega, upanje pa je odprto v nedogled; kolikor ima upanje zakoličen rok, npr. upanje na srečno vrnitev (vožnjo ipd.), vselej že sovpada s pričakovanjem, še ne gre za specifično stran upanja samega.

Upanje je popolna odprtost v prihodnost, v nedogled.

S tem pa je hkrati povedano, da mora biti tudi psihološki vzgib ali vzrok podobno odprt v nedogled, da ne more biti nekaj zgolj trenutnega in partikularnega, kak naključni dražljaj, čeprav le-ta lahko tudi sodeluje; kajti partikularni vzrok ima lahko prav tako samo partikularne učinke. Ta temeljni aksiom vzročnosti moramo imeti pred očmi, ko razčlenjujemo upanje, ki je po svojem bistvu obrnjeno v prihodnost brez omejitve (roka, termina). Kolikor ima omejitve, prehaja že tudi v pričakovanje, kakor smo malo prej ugotovili.

Vsekakor je s tem že povedano, da upanje ni preprosto samo »čustvo«, niti ni samo umska sodba in ne golo hrepenenje, še manj samo kakšen strah pred prihodnostjo ali njegov nasprotni pol pogum. Morebiti je iskati v tej sestavljenosti razlog, zakaj eksaktni psihologi v svojih razpredelnicah čustev upanja sploh niso odkrili. To velja že za W. Wundta, utemeljitelja znanstvene psihologije, isto velja za behavioriste, za katere tudi upanje ne najde mesta; ta psihologija je dobesedno »brezupna«.

Zanimivo pa je, da so upanje v sistemu (razvrstitvi) čustev poznali že srednjeveški misleci, ki jih navadno odpravimo kot zgolj abstraktne sholastike. Prava ironija pa je, da je danes podobno njim na podlagi moderne informacijske teorije razvrstil upanje med čustva tudi sovjetski psiholog Pavel V. Simonov, ki se pri tem naslanja že na svojega rojaka V. P. Osipova.

Simonov najde psihološke podlage (vzgibe) za čustva v treh dejavnikih: v jakosti potrebe, obsežnosti informacije in v delovanju (akciji) na daljavo (mimogrede: s tem pojmom je dobesedno posegel nazaj na srednjeveško miselnost in izražanje). Odločilna je pri tem akcija na daljavo, ki pa se sreča s čustvom upanja ob močni potrebi in odvečni informaciji. Odvečna informacija, ki je v nasprotju do zgolj primerne (ustrezne) in celo pomanjkljive (nezadostne), mu pomeni tu vrhunsko (bogato) informacijo; zato je upanje ob posedanju vrednote (v akciji na daljavo) vzporedno z veseljem in srečo, ob obrambi ali begu (na daljavo) pa vzporedno s pogumom. Upanje se redno druží s pogumom, toda ob samo ustrezni in kar pomanjkljivi informaciji obenem s stopnjevano potrebo pa prehaja v mlahavost in še niže v (opreznost) tesnobo, strah in grozo. Tu dobimo ponovno potrdilo, da je upanje, ki se nam izkaže kot posebna vrsta delovanja (usmerjenosti) na daljavo, redno v spremstvu strahu. Potemtakem ima upanje redno dva spremljevalca: pogum in strah, ki pa sta v kontrarnem ali protivnem medsebojnem razmerju: pogum izpodriva strah in obratno, strah izpodriva pogum, vse na prehodni črti medsebojnega prepletanja; samo na obeh skrajnih koncih je upanje združeno vselej samo z enim, bodisi strahom ali pogumom samim.

Vsi trije, upanje s strahom in pogumom, pa so kot izraz delovanja na daljavo obrnjeni v prihodnost.

Srednjeveški misleci so podobno, čeprav z drugimi besedami, uvrščali upanje v vrsto čustev srditosti (*appetitus irascibilis*), kadar gre za težko dosegljivo vrednoto, *bonum arduum* so rekli. Tudi tu je bil torej vidik delovanja na daljavo ali smer prihodnosti.

Z vsem tem smo že, ob zgledovanju po drugih avtorjih, nekoliko nakazali psihološke podlage ali vzmeti upanja; vsekakor smo dobili potrdila, da so te podlage vsestransko sestavljene, da nikakor ne gre za kak zgolj partikularni dražljaj, da ima upanje v človeku samem tem širšo in globljo dinamično podlago ali vzmet, čim dalje in čim močneje na daljavo in prihodnost je usmerjeno.

V nadaljnji razčlenitvi teh podlag moramo najprej ugotoviti, da upanje sploh ni golo čustvo, da vsebuje kot svojo bistveno sestavino tudi umske, se pravi racionalne prvine, ne samo čustvene ali emocionalne. Morebiti je tu razlog, zakaj psihologi upanja »niso našli« v družini čustev; saj bi ga lahko prav tako našli v družini mišljenja in umskih sodb.

Utemeljitev za umske sestavine v upanju dobimo že ob goli primerjavi upanja, kakor ga doživlja človek, s podobnim doživljanjem v živalskem svetu. Živalski svet,

ki nima logičnega umskega mišljenja (marveč ima zgolj emocionalno inteligenco in njeno logiko), kakršno ima človek, namreč upanja ne pozna, ima samo pričakovanje, ki sloni na predhodnih dražljajih, ki pa je fenotipično samo podobno človekovemu upanju; pravzaprav človek čustvo upanja v žival samo vnaša, ko npr. reče, da pes upa, da ga bo gospodar vzel s seboj na sprehod; in vendar je to samo pričakovanje na podlagi prejšnjih dražljajev (izkušnje). Pes v pričakovanju gospodarja prav nič ne misli, medtem ko človek, najsi goji takšno ali drugačno upanje, pri tem zmeraj obenem misli; misli nosijo čustvo upanja, misli, ki jih dobiva in ohranja (goji, razvija) na podlagi informacij; informacije pa so logične vsebine, ukaščene v razumu in njegovih funkcijah, sodbah. Vse to manjka živali, ki gonsko mnogo preprosteje po dražljajskih sprožilcih pričakuje to, kar je že prej doživela.

Človekovo upanje v svoji umski funkciji pa se lahko nanaša tudi na to, česar ni človek prej še nikoli doživel, za kar še nima nobene prejšnje izkušnje ali dražljaja. Tu je reka Rubikon med živalskim (gonskim) pričakovanjem in človeškim upanjem.

Žival tudi v pričakovanju živi iz trenutka v trenutek, je v sedanjosti, ni obrnjena v prihodnost, ker zanjo pač nič ne ve. Človek upanja pa je ves obrnjen v prihodnost. Upanje vsebuje zanikanje sedanjosti. Zanikanje sedanjosti je samo druga stran upanja. V tem je posebna dialektična napetost človeka, bitja prihodnosti, ki je bitje upanja. Z ene strani živi človek v sedanjosti, ki je njegova edina neposredna stvarnost. Z druge pa se mu ta stvarnost sprti izmika, že ko nastaja. Človekova eksistenca je samo bežen prehod; v njej smo vsi samo ubežniki. Sedanost zadrževati (kakor skuša Goethe s stavkom: *verweile doch, du bist so schön*) je prazno slepilo. Sedanost je namreč prihodnost, ki gre skozi nas v preteklost. Sedanost je prihodnost, ki nas prehiteva.

Tako pa se človek kot bitje prihodnosti izkaže kot bitje upanja obenem kot ekstatično bitje, bitje, ki ima svoje težišče zunaj sebe, onstran sedanjosti v prihodnosti.

Človek je v upanju ekstatično bitje časovno, ker živi bolj v prihodnosti ko v sedanjosti.

Človek v upanju presega, transcendirajo čas, ker je usmerjen zmeraj le v happy end, nikoli docela zadovoljen in zadoščen v trenutnih vmesnih postajah svojega hrepenenja; upanje zmeraj na novo prestavlja količke, ki naj bi mu ustavljali polet v prihodnost. Nikoli se ne zadovolji in ne umiri ob posameznih dosežkih ali »užitkih«, ki mu jih prožijo enako le posamezni dražljaji.

Upanje je v bistvu vedno hrepenenje in stremljenje sreči naproti: upanje je hoja za srečo. Happy end je samo filmska krilatica tega najglobljega človekovega vzgiba za srečo, ki jo utirja upanje. Zato je človek v upanju ekstatično bitje, ki se v visokem loku dviga prek in onstran sedanjosti. Ta višina časovne transcendence v smeri prihodnosti dela človeka kot bitje upanja omotičnega; to je omotičnost nad globino in višino časovnosti, ki se ji zahoče po neminljivi večnosti.

Sreča pomeni docela drugo raven kakor goli užitek. Upanje, ki mu je končni cilj v dosezanju sreče, ne pride nikoli prav do svoje izpolnitve s seštevanjem posamičnih postaj; izpolnitev upanja ni vsota posamičnih uteh, marveč je presežna vrednota, ki teče na višji, enkratni, samo budnemu človeku dostopni ravni. Upanje je vesoljsko plovilo, ki dviga človeka visoko ne le nad prostorske in časovne dimenzije, marveč mu obenem omogoča, da premaguje težnostno (privlačno) silo lastnega

planeta in ga popelje v neskočne razdalje* upanje kot actio in distans ne pozna meja, presega hrepenenja in naglico v vsakdanjih mikih.

Človek je v upanju ekstatično bitje tudi prostorsko: ne dobiva svojih vzgibov od prostorsko danih dražljajev, marveč iz celote človekove osebnosti, iz njegove najvišje osebnostne ravni, ki se dviga nad racionalno širino in emocionalno globino njegovega bistva. E. Bloch ugotavlja: »Čim jasneje človek upa, tem bolj je človek.«

Brez upanja človek ni človek; premalo na to pomislimo. Navadno samo: brez misli človek ni človek. Prav: cogito ergo sum, je rekel Descartes. Toda enako bistveno in gotovo dokažemo svoj specifično človeški obstoj s stavkom: spero ergo sum.

Brez upanja si človeka ne moremo predstavljati. Zamislimo si ga brez upanja: vsa doživljanja bi se na mah zdrobila v drobce brez zveze in brez smisla. Enotnost in moč vsemu človekovemu doživljanju, prizadevanju in delu daje upanje; je kakor magnetna puščica, ki vse to nenehno priteguje kvišku in naprej.

Saj je že človeško delo samo možno le toliko, kolikor je usmerjeno v prihodnost in vsaj nekoliko dvignjeno nad vsakdanjost. Živalski svet prav zato ne pozna pravega »delovanja« (sodobni etologi mu ga odrekajo), marveč samo »ravljanje«, obnašanje, behavior, ker v vsej svoji aktivnosti nima nobene usmerjenosti v prihodnost, se giblje iz dneva v dan in samo toliko dela, kolikor neposredno potrebuje za preživetje (tu na videz nasprotuje samo ravnanje čebel z znašanjem medu in zidavo satovja), vse pa je dobesedno priklenjeno na zemljo, nobena akcija se ne dviga nad njo in v daljavo; to zmore samo doživljanje, ki se prek vseh posameznih akcij dviga in odpira še v širše in daljše razsežnosti, iz katerih si obeta zmeraj več, nova dopolnila, to je upanje v še neodkrito, nevidno ozadje.

To pa zmore le bitje, ki ves svet dojema v moči simboličnosti, kakor se mu razodeva v besedi; to je samo človek kot simbolično bitje, ki mu je beseda simbol ali znamenje za stvar; jezik in knjige predstavljajo kar cel sistem simbolov; denar je simbol za vrednost blaga in za opravljeno delo itd.

Živali so bitja dražljajev, ljudje bitja znamenj. Med človekom in fizičnim svetom je svet simbolov kot nekak tretji vmesni, posredovalni svet. Ta svet ima dve strani: vidno in nevidno (skrito); in prav upanje je ob simbolični racionalni besedi emocionalni vzvod (osebna dejavna sila), ki človeka nenehno usmerja onkraj zgolj vidne in otipljive strani sveta v nevidno, tako rekoč konkavno stran, da bi se dokopal do druge polovice vsega dogajanja, kjer naj bi ga čakal in kjer naj bi doživel že končno vendarle svoj happy end. Tudi najpreprostejši človek doživlja svet v upanju zmeraj tako in ga je doživljal v pradavnini, kolikor naj je res že bil homo sapiens, simbolično bitje, ki se je v upanju vedno stezalo prek in nad sebe za nevidno polovico sveta in svojega obstoja.

Človek dojema svet po simbolih (po besedi), tako odkriva v njem in v sebi smisel svojega obstoja; po simbolih se mu odkrivajo smisli. Upanje pa je po vsem tem dinamična stran človekovega simboličnega dojetanja sveta, ker človeka nenehno dviga in usmerja v ta dvostranski vidno nevidni svet, v njegovo polnost. Tako nam upanje odpira smisel sveta in germine, v kali; če človek išče smisel svojega obstoja in ga ne more najti ter izraziti in concreto, potem je vendarle upanje že smisel življenja in germine.

Še dalje: če je upanje vedno usmerjeno vsaj podzavestno in »interpretativno« v končno srečo, za katero hrepeni sleherno človeško srce, potem je upanje tudi sreča in germine.

Saj upanje z vso svojo močjo in usmerjenostjo pomeni nagnjenje k uresničevanju samega sebe, je realizacija, pravijo tudi kreacija samega sebe in germine; z njim se začenja peak experience, realizacija vzorov, idealov, ciljev, h katerim je konec koncev napeljeno vse delo in delovno prizadevanje. Tako je upanje končno tudi v zadnjih posledicah vesoljni (univerzalni) izhod iz vseh partikularnih paradoksov, s katerimi se človek srečuje v vsakdanjosti, ker je pač – kakor smo že ugotovili – transcendiranje dražljajev. Upanje je universale na emocionalni ravni, kakor je pojem universale na racionalni; in kakor na spoznavni ravni posamičnost spoznavamo (pravzaprav prepoznavamo) v splošnosti, tako tudi na emocionalni ravni šele v splošnosti, se pravi šele v upanju dosežemo smisel in srečo življenja, ki naj bi se nam odkrivala v konkretnih posamičnih dogajanjih vsakdanjika.

Človek je že v svojem bistvu ne samo ens sentiens, ampak tudi ens cogitans in ens sperans. Na prvi dve sestavini pogosto opozarjajo, na tretjo pa preveč pozabljajo.

To so tri plasti osebnosti; tretja, ens sperans, je najvišja; je pa samo stopnjevanje druge in tretje, druga v drugo so vpostlane. Na drugem mestu sem trojnost v stavbi človeške osebnosti pokazal v drugačnem zornem kotu, pač zato, ker je podoba človeka neevklidična, obsega več ko tri dimenzije.

Na upanje, ki razodeva človekovo dinamično smer v prihodnost bolj kakor spoznanje, so psihologi in filozofi, skratka, antropologi, manj pozorni, ker povezujejo prihodnost predvsem s strahom, tako da stopa upanje v ozadje.

Glavna dimenzija prihodnosti pa je vendarle upanje. Človekova odprtost v prihodnost pomeni upanje. Ob pogledu v prihodnost pa se vriva strah. Strah pred prihodnostjo in skrb za prihodnost sta že kar dve krilatici. Strah, skrb in upanje so tri psihološke usmeritve v prihodnost. Zlasti moderni človek je poln strahu pred prihodnostjo. To je Kierkegaardov eksistenčni strah, ki utegne preiti celo v eksistenčno nevrozo. Zunanje priče tega strahu so vedno številnejše zavarovalnice. Višji je gospodarski standard, hušji je eksistenčni strah pred prihodnostjo. Svojevrsten življenjski paradoks je to; presenetljiv je.

V starih časih niso poznali toliko eksistenčnega strahu, najmanj pa primitivci. Herbert Kühn (*Das Erwachen der Menschheit*, 1954) opisuje, kako je bilo življenje ledenodobnega človeka »varno in brezskrbno«, čeprav ga moderni ljudje vidimo hudo eksistenčno ogroženega od divjih zveri in mene časov: »Pri vseh tisočih slik ledenodobnega človeka ni najti niti ene, ki bi izražala strah ali stisko, kakor npr. slike križev v srednjem veku ali slike demonov v bronasti dobi. Ves ta svet, kakor ga umetnik ledene dobe predstavlja, je vesel, zavarovan; in zmeraj vnovič slišimo, da so med vsemi ljudstvi sveta še danes lovci, Eskimi in Bušmani najbolj veseli in najbolj brezskrbni in srečni.«

· Toda v ta strah se vmešava stalno tudi upanje. Čim močnejše je upanje, tem bolj zapušča za sabo strah. E. Bloch, filozof upanja, v človeku to dvojje dobro povezuje: »Nekoč je šel daleč ven, da bi se naučil strahu. To se je v pravkar preteklem času laže in bliže posrečilo; ta umetnost je bila zelo zadržana. Zdaj pa nam je dano, če odračunamo vzroke strahu, primernejše čustvo. Gre za to, da se naučimo upati. To delo ne odreče ničesar, je zaobljubljeno v uspeh, ne v polom. Upanje, dvignjeno nad strah, ni niti pasivno kakor ta (namreč strah) niti zaprto v nič. Čustvo upanja izhaja iz sebe in dela ljudi prostorne, namesto da bi jih utesnjevalo« (*Das Prinzip Hoffnung* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959).

Z upanjem se dviga tudi pogum, z njim pa tveganje. Tako je človek z upanjem v prihodnost tudi edino bitje, ki tvega; tvega zato, ker je prihodnost zmeraj negotova. Dosezanje njenih ciljev je prizadevanje v negotovost, nevidnost, neznanost. To prizadevanje je možno samo na perotih upanja, ki poraja pogum. Natančno razčlenjevanje poguma v razmerju do upanja pa že presega meje te razprave. P. V. Simonov ga ima neposredno v družbi z upanjem. Kljub temu pa bo imel pogum glavne korenine v vitalni psihofizični sili, v globinski osebi, v življenjskem dnu, bi rekel Ph. Lersch (ker ga srečujemo v nastavkih tudi v živalskem svetu), čeprav dobiva v človeku zavestne spodbude ravno tudi in predvsem od injekcij upanja.

Napadanje negotovosti s pogumom, ki ga podžiga upanje, je tveganje. Kaj vse je že človek tvegaj in še zmeraj tvega! Človek je ob pogledu v prihodnost v nenehni nevarnosti, da se mu upi ne bodo uresničili. Tako se negotovost izkaže kot nevarnost, kljubovanje nevarnosti pa je tveganje.

Upanje s pogumom se usmerja v tveganje, ki pa se poganja celo prek upanja; dokler imamo upanje z veliko verjetnostjo dobrega izida, ne govorimo o tveganju. Tveganje, ki ga podžiga pogum na perotih upanja, je zmeraj skok v negotovost. K. Jaspers je imenoval tako tveganje tudi skok v transcendenco. Prav tu vidimo, da je operiranje z upanjem že gibanje v območju eksistencialne miselnosti, da smo že v eksistencialistični filozofiji.

Še to: prav zato, ker imamo v bližini upanja, poguma in tveganja opraviti z negotovostjo prihodnosti, živalski svet ne pozna prav ne poguma ne upanja ne tveganja. Če divjačina preskakuje za nas nevarne prepade (v gorah kozorogi itd.), zanje to ni nobeno »tveganje«, njim je to sonaravno; tveganje, pogum in nevarnost človek samo projicira vanje, ker pri tem podoživlja sebe, kaj bi to pomenilo zanj.

Žival ne pozna prihodnosti, zato nima upanja v prihodnost, zato nima negotovosti in ne potrebuje »človeškega« poguma ter končno iz istega razloga nič ne tvega. Tveganje z upanjem je specifično človeška višina. Žival zato tudi tragike ne pozna. Kako »zadovoljno«, v »neuki« gotovosti žive živali, ki jih nič ne skrbi prihodnost in nič ne priganja upanje, zato pa tako samo ob sebi umevno preskakujejo zanje nič »nevarne« prepade, poletajo v za nas prav tako vrtoglave zračne višine, se pogrezajo v vodne globine, vse brez »poguma«, po naravnem gonu, in brez »tveganja«. Žival se seveda kdaj tudi ponesreči, toda to zanje ni 'nesreča', je pač ena od oblik, kako se naravno konča njeno življenje, ko življenjska sila odpoveduje in ni več kos razmeram, v katerih živi. Sicer pa vemo, da žival hudo »tvega« in se ponesreči navadno le pod umetnim nasiljem, s katerim pritiska nanjo človek (mislimo na konjske dirke s preskakovanjem zaprek ipd.).

Kako globoko v ontološko genetično in filogenetično plast človekove osebnosti je vpostlano upanje, pa vidimo dokončno jasno šele, ko gledamo nanj z njegovega protivnega (kontrarnega) nasprotja: obupa.

Strogo vzeto, vse človeško življenje nenehno niha med upom in obupom. Upanje zavzema pri različnih ljudeh in tudi pri istem človeku v različnih okoliščinah različne stopnje od trdnega kar »živalsko gotovega« upanja, ko več nič ne misli in se samo zanaša na svoj instinkt, v katerem pa se lahko usodno zmoti, prek vseh vmesnih manjših stopenj do popolnega ne-upanja, ki je obup.

Obup je najbolj močan in prepričevalen dokaz, da je človek bitje upanja. Kadar namreč več tega nima in se njegov obstoj sprevrže v njegovo nasprotje, ne more več živeti. Obup je psihična podlaga in predhodnica fizičnega samomora. Kdor je obupal, je v stanju samomora in obratno: samo obup je prava razlaga, zakaj kdo

napravi samomor. Obupati se pravi zgubiti smisel in z njim moč življenja. Oboje je povezano. Kdor izgubi (ali sploh ne najde) smisla življenja, nima več moči, da bi prenašal življenje, tak je v stanju obupa.

Pa ne samo to skrajno stanje! Če opazujemo različne individualne človeške eksistence, vidimo, da nekatere počasi, vidno hirajo, telesno in duševno, samo zato, ker jih v notranjosti razjeda črv obupa. To velja za vse tiste, ki jim upanje v prihodnost vse bolj usiha, zmeraj manjšo verjetnost imajo, da se jim bodo izpolnile hrepenče srčne želje, na katerih visijo z vsemi nitkami. Taki ljudje vidno pešajo tudi telesno: obup jih izpodjeda in njihovo stanje je nehote (podzavestno) enako kroničnemu (časovno raztegnjenemu) samomoru; ne morejo več živeti, sami sebe morijo, proti svoji volji, ob nemoči upanja. Česa podobnega žival ne pozna. Strašne so take življenjske situacije.

Obup, nasprotje upanja, nazorno priča, da je človek kot bitje prihodnosti obenem bitje upanja, brez katerega ni človeškega življenja, brez katerega je človekova eksistenca nemogoča.

Od tu pa lahko posežemo še dalje, tudi prek upanja, tako rekoč v paradoksu upanja.

Človek kot ekstatično bitje v upanju lahko upa tudi proti upanju; in s tem najbolj dokazuje, da je bitje upanja in z njim ekstatično, se pravi, da presega samo sebe, da je nagnjeno onstran trenutne eksistence v prihodnost.

Taki primeri razodevajo sam ekstatični vrh človekovega doživljanja, ki gre prek lastnega ali tudi tujega groba.

Utegne biti ali preiti tudi v patološko ekstazo. Znan je že literarno obdelan primer škotske matere, ki je vsak večer ob isti uri prišla v gostilno, odprla vrata in naključno navzoče goste vprašala: »Je moj James tu?«, se naglo obrnila, zaprla vrata za sabo in izginila. Navzoči so ob tem prizoru vselej spoštljivo molčali, vedeli so namreč, za kaj je šlo: tej materi so v tej gostilni že pred dolgimi leti ubili edinega sina; ženi se je za vedno omračil um in v upanju brez upa vsak večer zaman hodi v to gostilno spraševati, če je njen James tam.

Upanje brez upa, ki pa gre prek lastnega groba, ima redno svojo spodbudo in moč v ideji, svetovnem nazoru, ki je nadindividualen, ga nosi in podpira družba, zato je tako močno, da gre prek individualnega življenja tudi v mučeniško smrt za »sveto stvar« in rodi junake, heroje, mučenike. Take primere srečujemo ne samo med mučeniki – svetniki za religiozne ideje in vzore, ko gredo njihovi nosilci v smrt, ker vedo, da z njihovo smrtjo tega upanja ne bo konec, temveč se bo uresničilo po njihovi smrti, da ga bo deležno njihovo občestvo, s katerim in za katero živijo in umirajo. Podobne heroje z upanjem proti upu, ki gre prek lastnega groba, smo srečevali tudi v času narodnoosvobodilnega boja, ko so na smrt obsojeni člani (partizani) vzklikali: »Živela svoboda«, »živela Slovenija«, »živela komunistična partija« in podobno.

V tem eshatološkem ali mesijanskem upanju, ki pomeni višek človekove ekstatičnosti, ki jo nosi upanje v prihodnost, se stikajo končno srca vseh ljudi, vseh nazorov, krščanskih in marksističnih, samo da jih dviga nadindividualna ideja; le-ta pa ni več v službi zgolj individualnega življenja posameznika, marveč gre v širino in višino človeštva, ki ni več zgolj homo, marveč humanitas. Upanje proti upanju je v naročju vsega človeštva, njegovega preživetja, je eshatološka nadmoč vsega humanega prizadevanja, je vzmet humanizma.

Tu na tej višini se človek razodeva obenem najbolj tudi v svoji prvini. Če namreč ugotavljamo, da gre človeški napredek v smeri postopnega razhoda med subjektom (človekom) in objektom (svetom), torej v smeri postopne alienacije ali odtujevanja človeka od sveta, moramo zdaj skleniti in reči: z upanjem, tem specifičnim vidikom človeškega doživljanja, pa se ta krog oddaljevanja od sveta zopet obrne in sklene v obratni smeri, smeri prvinskega zblíževanja in združevanja s svetom, seveda na višji, že racionalno dvignjeni ravni, ki je živalski svet ne pozna in ne dosega.

Upanje izenačuje namreč v sebi zanimiv dialektično razvojni paradoks: usmerjeno je v nevidno prihodnost, zato je njegov predmet neskončno (nedoločno) oddaljen od človeka, ga še ni (videti), je torej »nepredmetno«; in vendar je upanje zato tako močno nosilno v človekovi eksistenci, ker ima predmet še vedno v človeku samem in je prav v tej neposredni bližini, združitvi s človekovim subjektom, njegova eksistencialna moč. V upanju človek ponovno (kakor otrok) sinkretistično (subjekt skupaj z objektom) doživlja, kakor bi se izrazil J. Piaget, ki pa upanja ni posebej raziskoval.

V upanju, tem višku ali koncu, vrhu vsega doživljanja, je človek hkrati v svojem bitnem izvoru ali dnu (smo rekli). Skrajna diferenciacija se stika s skrajno sinkretističnostjo, skrajni razvojni vrh modernega človeka s stanjem pračloveka. V upanju je človek hkrati na višini vseh prizadevanj, obenem pa v stanju pračloveka.

Teologi bi tu rekli: v upanju je človek v pristanju, se pravi v stanju pred izvirnim grehom, v upanju je človek srečen, je kakor v raji; v upanju je moderni človek še zmeraj pračlovek.

Povzetek: Anton Trstenjak, Človek bitje upanja

Svojo fenomenološko analizo čustev opira članek na Blochov princip upanja. Avtorjevo izhodišče je človek kot bitje prihodnosti; bitje prihodnosti pa je bitje upanja. Upanje se srečuje še s hrepenjem, strahom in skrbjo. Strah se sooča s pogumom in tveganjem; vsa ta čustva z upanjem vred pa slonijo na čustvu negotovosti. Pogum pomeni premagovanje strahu, tveganje pa premagovanje negotovosti in upanje premagovanje obupa. Vsa ta čustva so več kot gola čustva, v živalskem svetu jih ne poznajo; tam poznajo samo strah, kolikor ga izzove neposredni dražljaj; samo kolikor strah preide v kondicionalni refleks, je obrnjen iz sedanjosti tudi v prihodnost; nasprotno pa pozna človek ob navadnem živalskem strahu, ki ga izzovejo neposredni dražljaji, še eksistenčni strah ali tesnob(nost), ki je obrnjen pretežno v prihodnost. Upanje se v tej zvezi izkaže kot eden od temeljnih eksistencialov. Tako imajo strah, skrb in upanje različno težišče; strah pretežno v sedanjosti, skrb razen sedanjosti tudi pogled v prihodnost, upanje pa iz sedanjosti teži predvsem v prihodnost, obenem pa dobiva moč iz preteklosti, ker izvira iz človekovega arhetipičnega hrepenenja po sreči. Zato je človek v upanju v pristanju, je pračlovek.

Summary: Anton Trstenjak, Man as Being of Hope

The starting point of the present paper is man as a being of future. A being of future, however, is also a being of hope, which is interrelated with longing, fear and concern. Fear is confronted with courage and risk, all these emotions being psychologically based on the feeling of uncertainty. Courage is the overcoming of fear, risk is the overcoming of uncertainty and hope is the overcoming of despair. All these emotions, however, are not just feelings; they are unknown in the animal world. There only exists fear if it

is provoked by a direct stimulus; and just in case of a conditioned reflex it is related to future. Beyond the animal fear man also experiences existential anxiety that is essentially related to the future. In this connection hope is one of the most important existential principles. Thus, fear, concern and hope have different emphases: fear mainly in the present, concern relates to the present as well as to the future, whereas hope is essentially directed to the future though it also takes its strength from the past since it originates in man's archetypal striving for happiness. Hence man rooted in hope is, so to speak, primitive man in his primitive state.

Janez Juhant

Moč in nemoč človekovega znanja

1. Vsakdanja spoznanja

Že otrok spoznava stvari okrog sebe. Kadar spregovori, kadar pove svoje želje, takrat pravimo, da se zaveda sveta in sebe. Seveda se to ne zgodi naenkrat. Otrok ve zase po svoje že kmalu po rojstvu, saj zna brez besed izražati svoje želje, njegova mati jih lahko najbolj uspešno zaznava. Z razvojem pa otrok svet vedno bolj spoznava, opazimo, da pozna sam sebe, da nekaj ve.

To, kar se začne pri otroku, je delež človeškega življenja. Vedeti, in sicer čimveč in čimbolj natančno o sebi in svetu, o vsem, kar je, to je človekova želja.

Najbolj preprost človek kaj ve, prav tako pa najbolj učen dobro ve (ponavadi boljše kot tisti, ki niso dosegli takih spoznavnih globin), da je njegovo znanje omejeno. Vrzel človekovega znanja pa je odprta še na druge strani. Ljudje izkušamo, da je naše znanje o »istih stvareh« velikokrat različno, saj si celo nasprotuje. Iz tega ugotavljamo, da je naše znanje nepopolno, pomanjkljivo. Čeprav se med seboj razumemo, ostajajo med nami vrzeli in včasih povzročajo velike težave v naših medsebojnih odnosih. Zato si ljudje vedno prizadevajo, da bi kljub svoji nepopolnosti dosegli čimboljše, čimbolj natančno znanje o stvareh o sebi, da bi se lahko med seboj sporazumevali, obenem pa, da bi o stvareh »zares prav vedeli«. Za tem teži vsak človek, zato pravimo, da si vsak prizadeva doseči neko **vsakdanje spoznanje**. To je spoznanje, ki ni odvisno v prvi vrsti od izobrazbe, ampak ga ima tudi neizobražen človek. Seveda je vsakdanje spoznanje pogojeno z izobrazbenim nivojem, zato se ljudje glede na to spoznanje, predvsem pa znanje, med seboj razlikujejo. Na vsakdanje spoznanje vpliva veliko dejavnikov, vendar lahko kljub temu rečemo, da ima vsak človek neko spoznanje, da spoznava, ne glede na stopnjo izobrazbe, kulturno in geografsko pogojenost itd. Ljudje popolnoma različnih okvirov se med seboj srečujemo ravno v tem, da **spoznavamo**, da smo bitja, ki vemo, ki mislimo in seveda govorimo. Etnologi in jezikoslovci prihajajo vedno bolj do spoznanja, da je govorica (in s tem tudi misel, kajti tudi misel je tiho – zase – govorjenje) začetek človeka. Hubertus Mynarek meni: »Učlovečenje se začne z jezikom... S stavkom: **Brez jezika ni človeka, brez človeka ni jezika**, dobi vprašanje po izvoru govornice poseben interes in raziskovanje prav posebno stališče... Z antropološkega stališča se ne da človeka drugače predstavljati kot govorečega in mislečega, kajti samo človek, ki je sposoben misliti in govoriti, ne pride v nasprotje z empirično vsebino pojma 'človek'. Podobno sodobni raziskovalec človeka Portmann: »Kdor govori o izvoru jezika, misli s tem izvor človeka.¹

¹ Oboje v H. Mynarek, Mensch und Sprache, Freiburg 1957, 9.

Spoznanje je bistveni del človeka, ali preprosto, brez spoznanja ni človeka. Na tem gradimo vse življenje. Ko se srečujemo, ko delamo in ustvarjamo, predpostavljamo, da imamo sogovornika, ki nas razume, ki se nam bo odzval. Ta proces je pogojen z zapletenim sistemom, vendar je njegova osnova »skupna valovna dolžina«, ki ji lahko rečemo človek ali razumsko bitje, kot to imenuje zgodovina filozofije. Kjer je človek, tam je tudi misel, spoznanje, govorica. To je prvi korak k človeku.

2. Filozofsko spoznanje

Že Grki so spoznali, da je izvor človekovega razmišljanja začudenje nad vsem in nad človekom. Platon in Aristotel smatrata čudenje za začetek filozofskega udejstvovanja.² Človek se s svojim vedenjem nikoli ne zadovolji, ampak teži vedno dalje. Hoče priti stvarjem »do dna«. To je posebnost filozofskega in modroslovnega spoznanja.

Človek se navadno ne more ali noče vedno spraševati po temeljih spoznanja, ampak se zadovolji »z vsakdanjimi« spoznanji z neposrednimi informacijami. Modroslovcu pa je lastno, da si prizadeva priti stvarjem do dna. To je splošno človeška težnja, vendar se ji ljudje zaradi različnih razlogov ne odzovejo. Modroslovci vseh časov pa so se trudili, da bi našli te, ki bi jih moral vsak priznati in priti, da je mogoče na njih graditi človeško znanje.

Filozofija je že pri Grkih veljala za najvišjo znanost. Imela je tudi ime, ki izraža to njeno lastnost, metafizika. Izraz je težko enoumno določiti, vendar lahko rečemo, da pri Aristotelu pomeni znanost o poslednjih temeljih in vzrokih, znanost o prvem vzroku in znanost o tem, kar je, torej znanost o bitju.³ Preprosto lahko rečemo, da je metafizika v Aristotelovem smislu pomenila znanost o stvareh, ki so nad fizičnim, nad neposredno dojemljivim. Zato meni Aristotel, da se lahko sprašujemo po človeku z različnih vidikov. Lahko ga merimo, tehtamo, vprašamo po njegovem družbenem ali kakem drugem položaju, lahko pa se zanimamo: Kaj pa je sploh človek? To vprašanje je gonilna sila našega filozofskega prizadevanja. Je začudenje nad tem, kar vidimo, tipamo, slišimo in okušamo, je iskanje tega, kar je »gotovo«, »trdno«, »stalno«. Ker vemo, da se stvari v naravi (gr. – fizis – narava je blizu našemu pojmu »narava« in izraža tisto, kar je dano z rojstvom, kar je prirojeno, skratka, to, kar je dano) spreminjajo, nastajajo in preminevajo, je to vprašanje gotovo razumljivo in tudi upravičeno. Človek išče temeljev vsemu, kar se spreminja. Ker se narava spreminja, so filozofi menili, da morajo biti ti temelji zunaj stvari, čeprav ne neodvisno od njih.

Ker se filozofija sprašuje po temelju vsega, je znanost o vsem. Vse, kar pride človeku na misel, o vsem, o čemer govorimo, lahko razpravlja tudi filozofija. Ravno zaradi tega si je filozofija v zgodovini priborila najvišje mesto med znanostmi. Metafizika kot znanost o temeljnih stvareh je izgubila trdnost in gotovost in namesto nje so stopile druge »znanosti«, ideologije, sistemi, ki pa prav tako poskušajo odgovoriti na vprašanje, kaj je temelj človekovega mišljenja in delovanja, temelj tega, kar človek izraža z besedami.

Kje je ta temelj? Na kaj se lahko človek pri svojem spoznavanju sveta nasloni, kje lahko prične?

² Platon, Teaitet 155 d; Aristotel, Met. 982 b

³ Prim. Aristotel, Met. 982a, 994a, 1025b, 1026a.

Iz izkušnje vemo, da ta vprašanja spremljajo naše mišljenje (in delovanje). Človek si ne more biti nikoli gotov svojih temeljev, zato se filozofija tudi nikoli ne preneha. **Filozofija je stalno človekovo prizadevanje določiti temelje svojemu mišljenju**, določiti okvire, v katerih je mogoče misliti (govoriti) o vsem, kar je. Zato filozofija nikoli ni dokončala svojega dela, ampak celotna zgodovina priča o človekovem stalnem prizadevanju, ki ima skupne osnove, vendar ni nobena doba dokončno odgovorila na to vprašanje, pač pa se to vedno ponavlja in nadaljuje. Kant je upravičeno poudaril drugačnost filozofskega prizadevanja, primerjal ga je z drugim študijem, kakor ga je navajen srednješolec. Ta pride iz šol, kjer se je navadil učiti se. Sedaj »mislí, da se bo prav tako učil filozofije, to pa je nemogoče, kajti sedaj se mora (začeti) učiti filozofirati«⁴ Zato nobena filozofska smer ali sistem ne more dati dokončne in popolne slike stvarnosti, ampak nakazuje glavne probleme, razlaga temeljna vprašanja, vendar drugi sistemi nekatera vprašanja bolje in temeljiteje rešujejo, zato zamenjajo prejšnje sisteme vedno novi. Ponavadi je vsak nov sistem reakcija na prejšnjega in pomeni popravek enostranskosti prejšnjega, zopet pa odpira nove pomanjkljivosti. Najbolj zgovoren primer je sprememba mišljenja ob koncu prejšnjega stoletja.

Filozofija na prehodu iz 18. v 19. st. je posebno v Nemčiji razvila smer, ki je poudarjala, da je razum zmožen odgovoriti na vsa vprašanja o stvarnosti. Stvarnost je predvsem duhovna in razum je njen vrh. Kot nasprotje temu je dialektični materializem postavil v ospredje materijo. Stvarnost je predvsem materialna in duh je samo njen poseben odsev. Čeprav je dialektični materializem v marsičem pripomogel k boljšemu poznavanju resničnosti, je vendarle gradil na idealistični preteklosti nemškega idealizma, postal njeno nasprotje, s tem pa odšel v drugo skrajnost. Tudi ta filozofska smer ni odgovorila na človeška vprašanja in danes vidimo, da tudi iz nje izhajajo nove »revolucionarne spremembe«.

3. Omejenost človekovega spoznanja

Težave filozofiranja imajo svoj izvor v različnih ovirah, ki jih postavlja človeška narava s svojo omejenostjo. Čeprav je glavni namen filozofije filozofiranje oz. razmišljanje in razglabljanje o temeljih sveta in človeka, vendar človeški duh teži za tem, da bi to razmišljanje, to težnjo spravil v sistem. Zaradi tega so predvsem veliki misleci poskušali iz svojega razmišljanja napraviti sistem, v katerem bi bilo obsežno vse, kar človek lahko spoznava, o čemer lahko razmišlja oz. govori. Najpomembnejši sistemi so: v antiki Aristotelov, v srednjem veku Tomažev, v novem pa Kantov in Heglov.

Kljub temu so kasnejši misleci našli pomanjkljivosti tudi v teh sistemih. Te nastajajo iz dveh razlogov. Prvič se človeku odpira prostranost vsega »objektivnega«, se pravi vsega, kar se postavlja človeku kot možni »predmet spoznavanja«. Človek ni nikoli sposoben obseči vse to in spraviti v enoto, ki bi jo imel »na dlani«, ki bi jo preprosto dosegel oz. spoznal. Drugič pa je tudi človek nesposoben, da bi vsrkal vase vse znanje in si ga predočil kot celoto vsega spoznavanja. To bi bilo teoretično celo mogoče, če bi človek lahko sam sebe »podvojil«. Pri vsakem spoznanju ostane nekaj mene nespoznanega; obenem spoznavam, da sem jaz, ki spozna-

⁴ I. Kant, Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahren von 1765–1766, v: Werke II, Surkamp, Wiesbaden 1960, 908.

vam, na drugi strani pa imam spoznanje. Nikoli pa ne morem reči, da sem jaz, torej tisti, ki spoznavam in vse, kar sem spoznal, dokončno spoznan, ampak vedno ostane med obojimi vrzel. Še več. Človek vidi sicer, da je nekaj spoznal, dosegel, doživlja in spoznava pri tem sam sebe kot dejavnika tega delovanja, vendar vidi, da je njegovo spoznanje nepopolno, nedokončano. Človek v celoti in tudi v posameznem vedno znova doživlja, da je v spoznanju omejen.

Ravno ta omejenost oz. nezmožnost človeka, da bi naenkrat spravil v svoje spoznavno obzorje vse, kar je mogoče vedeti, pa je gonilna sila filozofije. Človek v posameznem in na splošno doživlja, da bi lahko še spoznal, da še ne ve vsega in da mora raziskovati naprej. Ta ugotovitev je obenem tudi temeljno določilo človeka kot bitja. Človek je ravno omejenost, po drugi strani pa tudi odprtost v neskončnost. To misel so morda najbolj dognano izrazili eksistencialisti. Po njihovem človek teži za tem, da bi zajel proces, tek življenja. Človekovo spoznanje hoče napraviti iz vsega, kar se dogaja v njem, v naravi in v celotni resničnosti sploh celoto. Pri tem pa vedno znova izkuša, da mu »življenje« (v najširšem smislu besede, torej vse, kar se v svetu dogaja) uhaja iz rok. Človek bi hotel zajeti življenje v dlan, vendar mu odteka skozi prste, je zapisal Alojz Gradnik. Ta nemoč, ta dvojnost, na eni strani težnja in poskus napraviti enoto, na drugi pa izkušnja, da se ta enota vedno znova razblinja, kajti takrat, ko rečem: »Ustavi se, kako si lep,« (Goethe)⁵ doživljam, da v naslednjem trenutku že ni več celote, v kateri sem eno z vsem. Življenje, resničnost nezadržno hiti dalje, celo sami jo ženemo naprej s svojim delovanjem, s svojimi težnjami in željami. Tako živi človek po mnenju eksistencialistov v stalni dvojnosti. Na eni strani ga notranja sila žene, da bi dosegel, da bi spoznal in osvojil vse, dojel celoto, na drugi pa se mu ravno v trenutku, ko misli: »Sedaj sem na vrhuncu!«, zopet vse razblini in zopet se znajde s kamnom pod hribom in začne se novo prizadevanje, vendar, ko je kamen tik pod vrhom, se spet vse skupaj vrne, vse se razblini in človek se znajde na začetku poti. To je resnica, oblečena v plašč grškega mita o Sizifu, ki ga je za sodobne probleme o človeku izrazil francoski eksistencialist Albert Camus.

To človekovo raztrganost pogojuje danes mnogo različnih dejavnikov, ki so izraz sodobnega sveta in jih človeštvo antike in srednjega veka na splošno ni tako radikalno doživljalo.

Človek je danes veliko bolj izpostavljen doživetju razcepljenosti zaradi hitrih sprememb in neprestanega menjavanja tega, s čimer človek izpolnjuje svoj vsakdan. Stvari, ki jih človek uporablja, imajo znak potrošništva. Stvar vzamem in jo uporabljam, ko je ne potrebujem več, jo odvržem. Vedno nove stvari zahtevajo tudi vedno novo obliko mišljenja. Zato danes še tako preprost človek ne more shajati brez stalnega izobraževanja, tečajev, dopolnilnega študija itd. V tem spoznamo Marxovo resnico, da produkcijska sredstva pogojujejo človekovo mišljenje in seveda sploh vse njegovo delovanje v nadgradnji.⁶ Stalno menjavanje pa človeka napolnjuje z občutkom negotovosti, nestalnosti in neizpoljenosti. Tudi sam sebi se zdi človek nestalen, skratka, naposled ostane najpomembnejše vprašanje: Kaj pa je sploh stalnega v življenju. Ta izkušnja je danes tako močna, da večkrat zasenči človekovo duhovno moč, s katere je sposoben obvladati raztrganost in mnogostranskost, v katero se izgublja v svojem vsakdanjem prizadevanju. Namesto da bi človek doživljal, gojil in obnavljal enotnost življenja, ga izgubljenost v tej

⁵ Goethe, Faust, 1700

⁶ Prim. K. Marx in F. Engels, Nemška ideologija, Rani radovi, 370.

stalno se menjajoči posameznosti trga narazen, zato doživlja svoje življenje in s tem vso stvarnost kot brezuspešen poizkus najti sam sebe v tem drvečem toku življenjske stvarnosti.

Malo ljudi zmore ta veliki napor, ki so si ga v zgodovini pripisovali edinole filozofi. Ti so menili, da so sposobni dojeti ta življenjski tok v vsej temini in brezizhodnosti in mu dati kljub temu neko celoto. To je npr. Nietzschejev nadčlovek, saj stoji nad stvarnostjo,⁷ čeprav je vse razrušil. To je Kantov praktični um, ki je zopet vzpostavil enotnost med teoretičnim svetom, ki je spoznat samo kot pojav, medtem ko svet sam na sebi ostane skrivnost. Podobno je Heglov Duh zedinil vso resničnost v enotnost, ki je izkušnja stalnega prehajanja enotnosti in njen vrh je ravno filozofska duša.⁸ Ta enotnost je vedno bolj umirala in današnji filozof je advokat človekove raztrganosti. Filozofi so nekdanj dojemali to raztrganost, povprečen človek pa zaradi miselne enotnosti sveta v antiki in srednjem veku tega ni doživel. Danes je človek potisnjen v stalno gibanje, to pa trga njegove zmožnosti, mu jemlje upanje in zgrinja temne oblake nad njegovo prihodnostjo. V preteklosti so take izkušnje bolj izjema, npr. Job pri Izraelcih, skeptiki, nominalisti, vendar so kljub temu tudi oni videli enotnost. Tako je Job še vedno slavil Boga, čeprav je vse izgubil, skeptiki so kljub temu razpravljali, nominalisti pa priznavali univerzalno dejavnost, temelječo na voluntativnem prizadevanju.

4. Dejavnost – gonilna sila mišljenja

Razmišljanje o človekovem prizadevanju za enotnostjo vsega nas opozarja, kako pomembno vlogo ima v našem mišljenju dejavnost. Filozofi so na različne načine postavljali odnos dejavnosti in razmišljanja, volje in razuma v človekovem življenju. Znano je, da je npr. Avgustin močno poudarjal človekovo prizadevanje, njegovo voljo, medtem ko Tomaž Akvinski velja bolj za intelektualista, za človeka, ki je dal prednost človeškemu umu (od lat. intellectus, um). Podobno nekateri drugi misleci.

V novejšem času so posebno misleci, ki so svoje razmišljanje gradili na osnovi jezika, postavili v ospredje svojega razmišljanja enotnost človekovega prizadevanja, ki seveda združuje um in voljo tako, da ne moremo govoriti o dveh sposobnostih, ampak o dveh vidikih človekovega svobodnega uveljavljanja. Že Aristotel je spoznal, da je mišljenje dejavnost, je umetnost (gr. téhne, lat. ars), ne znanost (gr. epistéme, lat. scientia).⁹ S tem je jasno postavil enotnost mišljenja in delovanja. Razdvojenost človeka se je v filozofiji pojavila v smereh, ki so postavljale razum kot samostojno človekovo zmožnost, poleg tega pa voljo, ki »izvaja« zaključke razuma. Iz vsakdanje izkušnje pa vemo, da človek nikoli ne dela po stopnjah, ampak se v njem vse prepleta: razumsko razglabljanje usmerja oz. pogojuje dejavnost, nasprotno pa tudi človekovo dejavnost vedno spremlja umski uvid.

Verjetno ne pelje bistveno dalje preveliko razglabljanje o tem, kaj je več oz. kaj je prej, um ali volja. Oboje ima svoje osnove v **človeški svobodi**. Gre za temeljno človeško izkustvo, da človek lahko deluje iz samega sebe, da usmerja svoje dejavno-

⁷ Prim. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, št. 27.

⁸ Prim. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke III, 578 sl.

⁹ Prim. F. Mayr, Geschichte der Philosophie I, Antike, Kavelaer 1960, 216 sl.

sti iz lastnega središča. Tu je, kot pravi Kant, nedokazljiva¹⁰ in morda najbolj sporna točka človekovega bistva, saj so o njej razpravljali vsi filozofi: Kaj je svoboda oz. ali je človek sploh svobodno bitje? To pogojuje obenem zmožnost, da človek deluje sam iz sebe, vključuje pa tudi, da človek to delovanje lahko planira, kar je umska dejavnost. Če rečemo dejavnost, potem to pomeni, da je tudi mišljenje dejavnost. Francoski mislec Maurice Blondel je svojo filozofijo poskusil utemeljiti predvsem na človekovi dejavnostni sili. Dejanje je osnovna določitev človeka in stvarnosti.¹¹

Brez dvoma moramo reči, da je dejavnost osnovna naravna človeka. Wittgenstein meni, da je tudi človekovo govorjenje dejavnost.¹² Seveda iz tega sledi, da sem dejaven, tudi kadar mislim. Pri razglabljanju o odnosu um–volja gre predvsem za enotnost človekovih sposobnosti. Kakor ne moremo drugače govoriti o človekovi svobodi, je prav tako vsaka filozofija oz. razmišljanje o resničnosti problematično, če razdelimo človekovo umsko in volutativno zmožnost. Morda je v tem največji problem Kantove filozofije, da poudarja, da teoretični razum spoznava, medtem ko praktični um dojema s svojo dejavnostjo celoto stvarnosti. To dvojnost je nemški idealizem rešil v privid razuma, zato sta filozofija volje (Schopenhauer in Nietzsche) in eksistencializem poudarjala, da je odločilna za človeka volja (dejavnost). Ta reakcija je vidna tudi v Marxovem poudarku prakse, ki ima vrh v marksističnem poudarjanju človeka kot bitja z rojstvom; s tem je povedano, da je človek predvsem praktično bitje.

Wittgensteinovo spoznanje glede dejavnosti človekove celotne stvarnosti ima danes prednosti tudi zaradi tega, ker je današnji človek praktično usmerjen. Bliže mu je torej nazor, ki meni, da je človek dejavno bitje, kakor pa tisti, ki poudarja le razum. Zato ljudje danes neradi slišijo o kontemplativnih redovih, o redovih, ki »samo preiščujejo«. Ponavadi se zraven vedno vprašajo, kaj naredijo ti redovi koristnega za svet. Morda nam bo iz tega najbolj jasna nujnost, da je treba upoštevati oba vidika človekove umske sposobnosti v najširšem smislu. Biti mora praktična. Ta praktičnost pa je pri človeku nujno racionalna, se pravi razumsko obvladana in usmerjena. V tem smislu lahko govorimo o človeku kot razumskem bitju. Je obenem tudi govoreče, torej dejavnostno bitje. Gotovo pa brez notranje dejavnosti ni »zunanje«. Notranja dejavnost ali človekovo razmišljanje oz. govorjenje (tiho ali glasno) je dejavnost, ki omogoča zunanje dejavnosti, se pravi ureditev človekove stvarnosti v tehničnopraktičnem smislu. Ker pa je človekova notranja dejavnost (mišljenje, govorjenje) nastala prek zunanje dejavnosti, lahko rečemo, da organizacija sveta oblikuje tudi človekovo mišljenje. Zato je Aristotel menil, da logična dejavnost (mišljenje) oblikuje po več poizkusih bistvo stvari. Po njem je to nekaj podobnega, kar dela obrtnik, ki napravi več različnih primerov svoje obrti. Šele potem lahko reče, kaj je bistveno za tisto, kar izdeluje. Seveda bi moral obrtnik prej začeti iz nič (iz tabula rasa – John Locke), to pa je seveda nemogoče, ker že prej nekaj ve o stvari. Tako tudi naše mišljenje nikoli ne more začeti od nič, ampak vedno že nekaj vemo in na tem znanju gradimo naprej.

Gotovo pa ne smemo prezreti pomembnega spoznanja, da je naše spoznavanje dejavnost in da naše znanje vedno nastaja. Ravno v tem je tudi jedro filozofskega

¹⁰ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A4 sl.

¹¹ Prim. J. Janžekovič, Blondel kot človek in mislec, IS IV, Celje 1978, 290 sl.

¹² Prim. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, št. 1, q. 7, 23

problema: Kje začeti? Na kaj nasloniti filozofsko stavbo? Zgodovina filozofije nam kaže različne zglede. Zdi se, da skoraj vsi upoštevajo načela, ki omogočajo filozofiranje, lahko rečemo, človeško sporazumevanje in mišljenje sploh. Filozofsko spoznanje, ki teži za večjo natančnostjo in urejenostjo človekove misli, pa gradi na tem.

5. Izhodišče človekovega spoznanja

»Navaden zemljan« se ponavadi ne sprašuje, kje naj začne z razmišljanjem, kje z dejavnostjo ali kje je utemeljeno vse naše početje. Vsak dan prinaša nove skrbi in težave, človek je dovolj zaposlen z njimi, tako da niti ne poskuša niti nima več moči spraševati se o temeljih vsega, kar je in kar počne.

Če pa začnemo filozofirati, je to vprašanje velikega pomena. Filozof hoče postaviti trdne temelje svojemu početju. Pri tem naleti danes na velike probleme.

Spoznanje sodobnega časa je, da se vse zelo hitro spreminja. Filozofi so sicer vedeli za spreminjanje že od nekdaj, saj je spreminjanje v naravi pri Jonciah (v Grčiji) povzročilo prava razglabljanja o temelju tega spreminjanja, Heraklit pa je izrecno zastavil vprašanje, kaj utemeljuje vse spreminjanje.¹³ Vendarle je spreminjanje danes veliko bolj radikalen problem. Heraklit je npr. še izkusil, da v naravi sicer obstaja spreminjanje; v logosu, ki ga je pojmoval kot temelj narave (torej spreminjanja) in kot tistega, ki spreminjanje utemeljuje, pa je spreminjanje in bivanje združeno v eno. Logos je dan in noč, je poletje in zima, je vojna in mir, je sitost in lakota. Zato je Logos oče vseh stvari, in sicer kot bojujoči se Logos, tisti torej, ki nosi v sebi to napetost med različnimi notranjimi nasprotji.

Danes podobno ugotavljamo. Žal pa se je omajala vera v ta Logos, v tisti temelj, ki je zmožen povezati v enoto vse stvari. Zaradi tega negotovost, skratka, zmedenost današnjega sveta, kako oz. s čim povezati vse stvari v enoto, v celoto. Od te splošne miselnosti je pogojen tudi filozofski odgovor.

Sholastiki so menili, da je **razvidnost** med stvarnostjo in razumom temelj našega vedenja o stvarnosti. Um ima zmožnost, da uvidi, obenem pa se tudi zaveda, da uvidi. To resnico so že v srednjem veku poznali Tomaž Akvinski¹⁴ in drugi misleci, poseben pečat pa so ji dali naši sholastiki Aleš Ušeničnik¹⁵ in Janez Janžekovič¹⁶. Misleci, ki izhajajo iz krščanske dediščine, tudi danes ugotavljajo, da razvidnost velikokrat vara. Mnogokrat so misleci že uvideli, da je kakšna stvar taka in taka, vendar se je izkazalo, da je njihov uvid napačen, nasledniki so uvideli že drugače. Zato danes na splošno menijo, da je razvidnost prešibak temelj za utrditev filozofskega spoznanja. Zato iščejo nove poti za utemeljitev filozofskega izhodišča. Večina izmed njih upošteva predvsem Kantova načela, pa tudi misli drugih novodobnih utemeljiteljev filozofije.

5.1. Subjektivna stran spoznanja

Pomembna ugotovitev pri našem filozofskem razglabljanju je, da se to razglabljanje »dogaja« v subjektu, v osebnku, v meni. O tem so misleci precej needini.

¹³ Prim. fragm. 8, 51, tudi 16, 66, pos. 67 (Bog združuje nasprotja), v Sovre, Predsokratiki, Heraklit

¹⁴ Prim. T. Akvinski, Quaest. disp. de ver. XIV, a.1.

¹⁵ Prim. A. Ušeničnik, IS VII, Ljubljana 1941, 97.

¹⁶ Prim. J. Janžekovič, IS V, Celje 1978, 16 sl.

Nekateri postavljajo osebek kot absolutno oz. zadnje in dokončno merilo vsega, medtem ko drugi mislijo, da je osebek samo posredovalec, medtem ko vse, kar ima, dobi od zunaj.

Takšna zastavitev vprašanja pa je popolnoma novodobna. Antična in srednjeveška in tudi druge filozofije, npr. budizem oz. taoizem¹⁷, ne poznajo te izgubljenosti v osebkju ali zunaj njega. Čeprav na splošno grška filozofija meri vse po kozmosu (zato je tudi človek mikrokozmos), vendar to nikakor ne pomeni, da je človekovo znanje mogoče samo od zunaj, to je iz sveta Logos, ki ima različne pomene pri posameznih mislecih, je predvsem človeški logos, torej razum. Pa ne samo to. Razum je tudi naravni razum, je kozmični logos oz. fisis, ki je povečini človeški razum oz. človeški razum, je samo manjša oblika velikega kozmičnega logosa. Zato je kozmični logos oz. fisis (narava) obenem tudi božanski teos (Bog). Grška filozofija je v govorici znala združevati to nasprotje med subjektivnim in objektivnim. Subjektivni logos (človeški razum, govorica, jezik) je bil vez spreminjanja in bivanja, skratka, povezava vsega, ker temelji oz. izhaja iz absolutnega Logosa.

Podobno je tudi srednjeveška filozofija kljub svoji usmerjenosti v Boga izhajala iz človeka. Seveda tudi tukaj ne moremo govoriti o enotnosti, kar se na splošno misli. Srednji vek nikakor ni bil enoten in zasanjan morda samo v Boga, pozabil pa naj bi na človeka in svet. Avguštín¹⁸ je npr. izrecno določil izhodišče vsega v človekovi notranjosti, kjer je enotnost sveta in človeka, Bog pa je »najbolj notranji v meni«. Prav tako je Tomaž Akvinski dobro vedel, da je izhodišče in utemeljitev človekovega znanja v njem samem, pri tem pa seveda ni zanemarljivo pogojenosti tega izhodišča s tem, kar človek zaznava, zato je človekovo spoznanje vezano tudi na »zunanji svet«.

Novi vek pa je razdelil subjektivno in objektivno področje človekovega spoznanja in dojemanja sveta in s tem svet razklal na dvoje.

S tem se je v novem veku uveljavila smer subjektivizma. Uraden začetek je tej smeri dal Kant, čeprav sta že pred njim Descartes na eni strani in Hume na drugi postavila temelj spoznavanju v subjektu. Vendar ne eden ne drugi ni izrecno omejil spoznanja samo na osebe.

Kant je z vso jasnostjo in določenostjo postavil temelj vsega v osebek, ko je zapisal: »Do sedaj smo menili, da se morajo naša spoznanja ravnati po predmetih, vendar so šli vsi poskusi, da bi prek njih prišli a priori do pojmov, kar bi povečalo naše spoznanje, pod temi pogoji (da se naše spoznanje ravna po predmetih po zunanjem svetu – op. J. J.) v nič. Poskusimo torej, če ne bomo rešili metafizične naloge bolje, če predpostavimo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju . . .«¹⁹

Predmeti se lahko ravnajo po našem spoznanju kot osebkju kot nosilcu spoznanja. Vendar Kant ni šel tako daleč. Čeprav meni, da je temelj spoznanja subjekt, vendar misli, da je mogoče spoznanje le takrat, kadar osebek dobi pomoč prek svojih čutov. Ta pomoč pa je nekako »od zunaj«, je izven osebkja in vpliva na njegovo oblikovanje. Pač pa so nemški idealisti gradili vse na osebkju in tako je njihova filozofija postala enostransko gledanje na svet. Svet je zanje samo to, kar »doživlja« oz. spoznava osebek, vse drugo je človeku nedostopno. Seveda priznavajo, da ima tudi »zunanje«, objektivna resničnost neki pomen za človekovo organizacijo sveta,

¹⁷ Prim. Šri Aurobindo, Človeški ciklus, Ljubljana 1980, 37 sl.

¹⁸ Prim. Avguštín, De ver. relig. št. 39.

¹⁹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI.

vendar to bistveno ne vpliva na graditev človekove resničnosti. Ta je človeku subjektivna.

Ta smer se je večkrat pojavljala v zgodovini in je skušnjava človekove samozavesti. Človek, ki išče trdnih temeljev, rad pristane v samem sebi in si tako prihrani nadaljnje prizadevanje ter misli, da je povedal o svetu vse, kar je mogoče. Zato nobena filozofska smer, ki temelji samo na osebkju, ne more zdržati. Še več. Človeška izkušnja nam pove, da je naše prizadevanje v obvladovanju sveta vedno pogojeno. Že otrok nima naenkrat znanja v sebi, ne ve o svetu, pač pa to znanje pridobiva postopoma, in sicer v neke vrste izmenjavi med zunanjimi danostmi in človekovo lastno (že doseženo) izkušnjo, čeprav se ta izmenjava godi v človeku samem.

Iz teh razlogov je filozofska tradicija zavračala popoln subjektivizem. Misleci so vedeli, da samo v osebkju ni mogoče utemeljiti človekovega znanja o vsem, kar je, pač pa mora biti vedno tudi neki vpliv »od zunaj«. Seveda pri tem vedno nastane problem, kako ta »od zunaj« utemeljiti oz. »dokazati«, ker nimamo za to nobenih »priprav«. Kajti kakorkoli hočemo priti izven sebe, do samih stvari, se vedno vračamo v samega sebe, ne moremo pa priti do stvari. Zaradi tega se je pojavila tudi druga skrajnost, ki je sicer manj pogosta, vendar posebno v zadnjem času velikega pomena za razvoj filozofske misli.

5.2. *Objektivna stran spoznanja*

Druga stran človekovega spoznanja obenem pa tudi skušnjava njegovega védenja sploh je težnja, da bi spoznanje utemeljili na temeljih, ki so zunaj nas, torej zunaj človeka kot osebkja oz. nosilca spoznanja.

Že grški misleci so se prepuščali tej skušnjavi. Med njimi so posebno atomisti, čeprav ne v današnjem smislu, iskali temelj vsega v materialnem v atomarni zgradbi sveta. Epikurejci in tudi stoiki so razlagali stvarnost predvsem kot čutnozaznavno, kot objektivno danost, katero dojemamo prek svojih čutov. Seveda pa kljub temu stari vek še ni poznal ločnice med subjektivnim in objektivnim.

Kant je tu postavil jasna načela in obenem zbral takrat že močno razširjena naziranja o razklanosti duhovnega in materialnega sveta. Descartes je namreč z razdelitvijo stvarnosti na mislečo in raztezujočo se postavil ločnico med subjektivnim in objektivnim. Subjektivno je duhovna stvarnost, ki temelji na človekovi notranjosti. Prek nje je mogoče priti tudi do Boga kot prepričljivo dokazuje Descartes. Na drugi strani pa je materialna substanca, svet kot skupek vsega materialnega, ki ga sicer lahko spoznamo, vendar ga ne moremo misliti v istem smislu kot duhovne substance, človekove duše.

Kant se zaveda, da je za metafizično spoznanje, za spoznanje o naši stvarnosti, potrebno oboje. Za njim so se razvile smeri, ki so poudarjale, da je človeško spoznanje utemeljeno neposredno na pozitivnem. Glavni smeri, ki zastopata to stališče, sta pozitivizem in materializem.

Pozitivizem ima ozadje v angleškem empirističnem pojmovanju stvarnosti. Angleži imajo sploh ostrejši čut za posamezno, za neposredno danost kakor pa drugi Evropejci, posebno Nemci, ki težijo za celovitostjo. Empirizem pojmuje svet kot neposredno čutno zaznavno danost.²⁰ To neposredno, čutno zaznavno danost

²⁰ Prim. D. Hume, Raziskovanje človekovega razuma, Ljubljana 1974, 55

lahko utemeljimo na naših čutih, dopolniti jo moramo z našim reflektivnim umom, z našim notranjim spoznanjem. Temelj pa je čutno zaznavna danost, torej zunanji svet.

Podobno pozitivizem. Zanj je določilno samo pozitivno, to, kar je neposredno dojemljivo. Oče tega mišljenja je Francoz August Comte. Sicer je imel pozitivizem predhodnike v znanstvenikih 17. in 18. st., ki so postavili osnove moderne znanosti. Znanost je dobivala vedno večjo moč in ustvarila zavest, da je pozitivna stvarnost, vse, kar je. Še bolj je utrdil to zavest materializem, ki meni, da je vsa stvarnost materialna. Danes se je ta pozitivnoznanstveni zanos nekoliko omajal, kajti človek vedno bolj ugotavlja, da znanost ne more rešiti človekovih najpomembnejših vprašanj. Žal pa je znanstvena miselnost v vulgarni obliki preplavila sodobno življenje. Vsi jo vdihavamo, živimo z njo in si kvarimo smisel za pristno človeškost in naravnost. Znanost in tehnika nas sicer bogatita s svojimi pridobitvami, po drugi strani nas pa usmerjata v neposredne, čutno zaznavne danosti. To še ne bi bilo niti tako usodno. Veliko bolj zapleten položaj je nastal zato, ker smo vse svoje upanje stavili v to danost, misleč, da nas bo **samo** čutno zaznavna danost rešila. Odtod stiska in ujetost današnjega človeka, ki ne zna najti izhoda iz pozitivne usmerjenosti, ki ne vidi prek zemeljske vsakdanje navezanosti. Ta navezanost mu hromi upanje v »boljšo prihodnost«, mu jemlje polet in smisel za daljnosežno in dolgoročno planiranje v življenju. Vse je usmerjeno v to, da bi čimprej dosegli in potešili želje in težnje, ne glede na to, ali je potešitev v mejah človeškega in mu daje res zadovoljivo izpoved njegovih teženj in hrepenenj.

5.3. Zlata sredina

Za določitev »pravega temelja« človekovega spoznanja nam bo v pomoč reklo starih Grkov. Zanje je bila dobra stvar vedno v sredini, zato so imenovali dobro mero stvari zlato sredino. Seveda ne moremo zlato sredino kar preprosto določiti. To je mogoče le takrat, kadar gre za neposredne zaznavne danosti. Če imamo pred seboj kos lesa, lahko glede na dolžino in širino določimo njegovo srednjo točko. Veliko težje je to že, če imamo pred seboj stoječe drevo, ki se razprostira v nebo. Vendar bomo približno ugotovili, kje je njegova sredina. Na velikanske težave pa naletimo, če bi radi določili zlato sredino v svojem življenju.

Zlata sredina je veljala predvsem za etična vprašanja. Človekovo ravnanje naj ima srednjo mero. Mera, ki ni niti preveč niti premalo, mera, ki se zadovolji s srednjo potjo, ki je hkrati pot v neskončno, kot razlaga taoistična modrost. Tao (kit. pot) je pot in dosegljiva stopnja človekovega delovanja. Tao je obenem tudi neskončni in absolutni cilj človekovega prizadevanja.²¹

Kar velja za merilo človekovega ravnanja, je prav tako osnova človekovega spoznavanja, saj je to podlaga za človekovo ravnanje.

Ugotovili smo da je človekovo spoznavanje dejavnost, ki izhaja iz človeka (subjektivna stran). Jedro spoznavnega delovanja mora biti v človeku, sicer si ne moremo razlagati, kako človek lahko usmerja svoje ravnanje. Nimamo sredstva, da bi to dokazali, vendar vsi ljudje predpostavljajo to središče v človeku, saj na splošno jemljemo drug drugega resno, zahtevamo odgovorno ravnanje in predvidevamo, da vsakdo spoznava oz. dojema svet okoli sebe.

²¹ Prim. Wing-Tsit Chan, *Chinese Philosophy*, Princeton 1969, 186 sl.

Dalje vidimo, da je človekovo spoznavno delovanje usmerjeno v nekaj. To je vse, kar imenujemo objektivno, svet, čut zaznava, narava, materialno itd. Vsako naše spoznanje je »pobarvano« s čutno zaznavnim. Naše besede imajo v ozadju vedno sliko, naše misli spremljajo predstave in šele te dajejo polnost našim mislim. Zato je rekel Kant: »... stvari so dane kot predmet naših čutov in bivajo zunaj nas. Toda v tem, kaj so te stvari same po sebi, ne vemo ničesar, temveč poznamo njihove pojave, to je predstave, ki jih ustvarjajo v nas in učinkujejo na naše čute.«²² Kant je menil, da spoznanja ni mogoče pridobiti drugače kakor s čutnimi zaznavami, ki dajo našemu spoznanju vsebino. Spoznanje brez čutnih zaznav bi bilo po njegovem prazno, spoznanje brez logične oz. razumske ureditve pa bi bilo brezciljno. Človek si lahko predstavlja karkoli, ne more pa tega urediti v miselno celoto, če ne vključi razuma. Prav tako lahko človek misli karkoli, vendar je njegova misel brez prave vsebine, če nima v ozadju čutno zaznavne predstave, ki njegovo misel »konkretizira«. Posebno čutno zaznavna stran spoznanja je danes zelo pomembna, ker je človek zakoreninjen in močno pod vplivom materialnih danosti.

»Zlata sredina« je torej v upoštevanju obeh strani naše spoznavne zmožnosti. Ta zmožnost je naš um z vsemi različnimi odtenki, ki predstavljajo celoto. Tako um kot mišljenje in um kot čutno zaznavanje, oboje je um. Sodobna antropologija ugotavlja, da pri človeku ne moremo govoriti o zmožnostih, ki bi bile izvenčloveške, se pravi, ki bi bile podobne živalskim, ampak moramo imeti celotnega človeka za pristno človeškega. Zato npr. čuti ali nagoni pri človeku in živali nikoli ne morejo biti enaki. Človekovi čuti so vedno vezani na um, medtem ko živalski poznajo samo nagonsko delovanje.²³

Šele v upoštevanju obeh strani lahko gradimo človeško spoznanje.

V zgodovini filozofije so se vedno pojavljale enostranske odklonitve od tega spoznanja. Človeško spoznanje so utemeljevale bodisi samo v njem (kot osebku – idealni subjektivizem, skepticizem, idealizem) ali samo zunaj njega (v objektivnem – empirizem, pozitivizem, materializem). Žal pa nobene skrajnosti ni mogoče postaviti kot temelj spoznanja, kot je prepričljivo nakazal Kant. Seveda ostaja človeški um kljub temu v nevarnosti, da prehaja iz ene skrajnosti v drugo. Ta nevarnost izvira iz tega, ker nihče **ne more dokazati**, da sta ti dve strani res »zlata sredina«. Še več. Človek ostane v svojem prizadevanju vedno na poti in pri tem ugotavlja, da so sicer na njej mejniki, kjer se lahko ustavi, vendar ni noben mejnik zadnji, ampak mu odpira nove možnosti, nove poti. Zato ostane človek raziskovalec širnih, prostranih območij svojega delovanja, ne more pa nikoli priti do njegovega temelja, niti do lastnega izvora. Prav tako mu je odprto celotno področje vsega, njegov absolutni temelj. Človek se lahko in se mora stalno odpirati tem temeljem, vendar jih ne more nikoli osvojiti. Prizadevanje za čimbolj popolno spoznanje in čimbolj natančno osvojitvev teh temeljev človekove eksistence in vsega, kar je z njo povezano, je gonilna moč filozofije. Pri tem človek gradi na temeljih, ki omogočajo, da to prizadevanje funkcionira in da človek lahko v svetu sploh eksistira in deluje.

Kljub temu pa večina mislecev priznava nekatere osnovne temelje svojega mišljenja. Celotni, ki jih ne priznavajo (skeptiki, od gr. skeptomai, pomeni preudarjam, opazujem, zato dvomljivci), jih molče predpostavljajo.²⁴

²² I. Kant, Prolegomena, Ljubljana 1963, 98

²³ Prim. A. Trstenjak, Človek bitje prihodnosti, Ljubljana 1985, 273

²⁴ V Grčiji pironovci, po Pironu (umrl 275 pred kr.), zagovorniki filozofskega dvoma; Avguštin jih že tako kot danes imenuje skeptiki: Izpovedi V, 10.

5.4. Izhodišni temelji

Večina mislecev se strinja glede smiselnosti našega mišljenja in govorjenja. Že vsakdanja raba govornice in naše medsebojno občevanje sploh temelji na tem priznanju. Ne moremo govoriti med seboj, če so naše misli in naše besede prazne in brez-pomembne. Verjetno ne bi prišli daleč, če bi začeli spraševati, ali je vsak stavek, ki ga izrečem, sploh utemeljen in mogoč. Tudi filozofi na splošno predpostavljajo ta temelj, čeprav se dokopljejo do njega šele po dolgi poti preizkušanja in razglabljanja.

Descartes (1596–1650), oče moderne filozofije, je utemeljil tkm. sistematični dvom. Cilj svojega razmišljanja je Descartes videl v iskanju trdne točke, kjer ne bi bil več mogoč noben dvom. Dvomiti o vsem, kar se zdi, da je resnično, to Descartesovo načelo je postavilo filozofijo pred nove probleme in vprašanja.²⁵ Zahteva po dvomu vsega, kar je (doslej) veljalo kot temelj filozofije, je novoveško filozofijo postavila ravno pred vprašanje, do kam smemo dvomiti in kje naj postavimo trden temelj. Zato meni Russell,²⁶ da je Descartes s svojim cogito napravil mnogo za razvoj sodobne filozofije.

Descartes je svoj dvom zaključil pri razvidnosti lastne misleče eksistence. Cogito, ergo sum, je bila njegova trdna točka, kjer ni mogoče več podvomiti. Na tem so gradili tudi kasnejši misleci. Posebno nemški idealizem je (molče) predpostavljaj jaz kot torišče vsega dogajanja, zato se niti ni spraševal o njegovi eksistenci, pač pa je gradil na njem vse človekovo razglabljanje o tem, kar je. Tudi sholastiki so videli v Descartesu oporo za utemeljitev filozofskega razglabljanja. Ušeničnik ima Descartesa za »očeta sodobne filozofije kljub njegovemu dvomu, ki je bil pozitiven in nevaren, zato ni mogel spoznati najpomembnejše umske sposobnosti, 'sebevidnosti',²⁷ to je sposobnosti, da um pri spoznavanju vedno vidi sam sebe kot spoznavajočega«.

Skeptiki so podvomili celo o tem, da je mogoče sploh kaj trdnega, na kar bi oslonili svoja spoznanja. Zanje je vsako razpravljanje o resničnosti našega spoznavanja in govorjenja brez-pomembno in nesmiselno, ker ne moremo najti nobenega zanesljivega temelja. Vendar tudi njim lahko postavimo splošen ugovor, ki velja kot temelj spoznavanja sploh.

Vsako komuniciranje med ljudmi, vsak pogovor, vsako mišljenje je mogoče le, če predpostavljamo, da je nekdo njegov nosilec. Že vsakdanja izkušnja nam kaže, da ne bi mogli shajati, če ne bi jemali svojih govornih partnerjev (več ali manj) resno. Čeprav vemo, da se vsakdo zmoti, čeprav nam je partner v bistvu nedosegljiv oz. ga ne moremo nikoli popolnoma »prosojno« videti, vendar ga sprejemamo kljub temu kot resničnega, kot nekoga, ki je res tu, ki nam govori, ki je. Prav tako predpostavljamo, da smo mi, ki z njim govorimo, resnični in nas partner prav tako lahko vzame resno. Vsako razmišljanje oz. govorjenje zahteva nosilca, zahteva osebek. Zato vsakdanja govornica in prav tako filozofsko razglabljanje predpostavljata ta temelj kot nujen pogoj mišljenja in govorjenja. Ne moremo sicer dokazati, da je ta temelj nujen, vendar ga moramo predpostavljati, sicer napravimo vse naše mišljenje in govorjenje za nesmiselni in tako posredno pokažemo na njegovo nujnost.

Novejši sholastiki, ki so upoštevali Kantova spoznanja v filozofiji, imenujejo take vrste dokaz retorsija.²⁸ Retorsija ni dokaz v znanstvenem smislu, ampak samo

²⁵ Prim. R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973, I, 49.

²⁶ Prim. B. Russel, *Modrost zahoda*, Ljubljana 1977, 196

²⁷ Prim. IS III, 110.

²⁸ Prim. O. Muck, *Die Transzendente Methode*, Innsbruck 1964, 77 sl.

filozofska potrditev tega, kar se dogaja z našim mišljenjem. Naše mišljenje je nemogoče, če ne sprejmemo teh temeljev.

Naše mišljenje in govorjenje morata dalje upoštevati predmetnost vsega, kar govorimo in zaznavamo. Nikakor namreč ni mogoče razumeti naše govorice, če ji ne pripisujemo »vsebinske« osnove. Pri tem seveda ostane vprašanje, ali s tem mišljenjem in govorjenjem dosegamo tudi svet na sebi, odprto. Nikakor pa ne moremo tega zanikati, kakor tudi ne pozitivno dokazati. Predmetno mišljenje je mogoče, kot je pokazal jasno Kant, le prek čutno zaznavnih določil časa in prostora. Vse stvari dojemamo v časovnem zaporedju in v prostorski razporeditvi. Pustimo ob strani razmišljanje, ali je prostor samo določitev našega zaznavanja ali pa je tudi določitev stvari. Kljub temu moramo reči, da so to osnovne določitve, prek katerih dojemamo stvari.

Oboje: osebno izhodišče, človekov jaz kot temelj in izvor njegovega delovanja in pa predmetni svet, ki je prostorsko in časovno določen, sta nujen pogoj našega govorjenja in mišljenja.

6. »Praktične posledice«

Iz pridobljenih zaključkov sledijo pomembne posledice za vsako mišljenje.

Človek v svoji družbeni razsežnosti ostane slej ko prej središče, v katerem se dogaja spoznanje. To pomeni, da se niti znanstvenik niti mistik ne moreta sklicevati na svet »zunaj«, kajti ta svet spoznavata oba sicer na različni, vendar obema skupen način. Zato je nedopustna in neutemeljena trditev, da kdo (npr. znanstvenik) spoznava zgolj objektivno (po zunanjih, vnaprej določenih) danostih, medtem ko drugi gleda na svet zgolj subjektivno. Kriterij (sodilo) tega spoznavanja je vedno človeška misel oz. govorica, kjer pa velja določena logika, ki je vsem skupna. Če kdo ne priznava te logike in meni, da ima svojo, je ta logika zopet znotraj človeške izkušnje, ne pa kakšna popolnoma nerazumljiva logika. Zato se ljudje načeloma moramo razumeti in pri razumevanju gre le za preverjanje naše miselne (jezikovne) izkušnje, pri tem pa nihče nima druge možnosti, kakor sta zopet jezik in govor.²⁹

To je zelo pomembno pri preverjanju vprašanja o »objektivnosti« znanosti, predvsem sociologije, znanosti o družbi. Tako večkrat slišimo, da je pouk v šolah osnovan na »znanstvenih temeljih« pojmovanja družbe.³⁰ Resnica je tukaj tisto, kar naj bi objektivno določili. Ker pa človek ostaja vedno odprt faktor, če ga upoštevamo v celoti in v vseh razsežnostih, nikoli ne moremo določiti »objektivno«, kaj je, vsaj kar se tiče prihodnosti, ostaja določitev odprta (če bi že vse ostalo lahko določili). Zato je znanstvena analiza družbe in človeka »objektivna« le v določenih okoliščinah, ki jih pa ne moremo nikoli dokončno objektivirati, zato ni možna samo znanstvena analiza družbe. Ker pa se pri oblikovanju družbe kljub temu za kaj odločamo, delamo to po presoajah, vrednotah in osebnih stališčih, ki pa niso znanstveno preverljiva. Človek torej vse gradi ob osebni izkušnji in ta vnaša v spoznavanje stalno faktor negotovosti, odprtosti in nedorečenosti. Drugega pristopa k stvarnosti pa ne poznamo.

Prav tako moramo in moremo tudi božjo besedo razumeti šele kot človekov odnos do Boga, ne kot »objektivno resnico«, ki govori mimo in brez človekove

²⁹ Prim. Logično-filozofski traktat 3.

³⁰ Prim. D. Šušnjić, Ribari ljudskih duša, Beograd 1984, 36 sl.

izkušnje.³¹ Človek lahko sreča Boga v določeni izkušnji svojega življenja in le tako ga lahko »razume«, ne da bi ga zaradi tega pojasnil. Evangelij in vse oznanjevanje Cerkve ima torej svoj smisel le v določenem odnosu človeka do Boga, v katerem se potem zgodi tudi evangelij (veselo oznanilo). Z drugimi besedami, evangelij ni le neko »objektivno poročilo, danost«, ki bi bila zunaj nas, ampak je v osebni izkušnji verujočega človeka. To velja za prvo Cerkev, njeno zgodovino in današnji čas. Brez tega ne moremo prav razumeti Cerkve niti današnjega vernega človeka. Vera torej ni »objektivna danost«, ampak posredovana danost v določeni človekovi izkušnji. Zato nihče ne more govoriti o veri »objektivno«, zunaj človeka, ampak le subjektivno, po človekovi izkušnji. Znotraj te jezikovne izkušnje se lahko oblikujejo tudi kriteriji za vernost. Izkušnja evangelijev nam je pri tem vodilo in temelj te verske izkušnje.

Verjetno najpomembnejša posledica zakonitosti našega mišljenja pa je nedokončanost človeškega sistema mišljenja. Značilnost človeškega mišljenja ostaja razpetost med izkušnjo in misljo, med danostjo in presežnostjo, med njegovo takšnostjo in tu-bitjo (eksistenco). Zato ostaja človek bitje čudenja, kot so dejali Grki. Zato tudi ni nobena človekova beseda zadnja, ampak ostaja človek odprt za prihodnost.³² Ker je človekova beseda, misel, vedno posredovana, nikoli neposredna, zato ostaja tudi omejena, nepopolna. Izdržati to nepopolnost ostaja človekova tragika in njegova veličina. Izdržati nepopolnost pomeni ostati v svojih mejah. Izdržati nepopolnost pomeni priznati svojo pravo vrednost. Krščansko to pomeni priznati Boga kot Besedo, ki se stalno učlovečuje, da bi človek ostal človek: Bitje, ki gospoduje svetu, služi pa Stvarniku in je njemu odgovorno.

Povzetek; Janez Juhant: Moč in nemoč človekovega znanja

Osnovni problem novoveške misli je odnos osebek-predmet. Gre za miselno podlago, ki nam omogoča dojeti temeljni človekov odnos do sveta in do zadnjega temelja, kar je stalno vprašanje filozofije od Grkov sém. Zaradi izkustvene pogojenosti mišljenja, ki določa vsak način mišljenja (vsakdanji, verski in znanstveni), ostaja človekovo spoznanje odprto. To je bistveni pogoj za miselno priznanje Boga kot odprtega temelja človekovega sveta in življenja.

Summary: Janez Juhant, Power and Weakness of Human Knowledge

The basic problem of modern thought is the relation between the subject and the object. This serves as an intellectual basis for comprehending man's attitude to the world and to the ultimate foundation, which has been a constant problem of philosophy beginning with the Greek. Since human thought depends on experience, which also determines the way of thinking (an everyday, religious or scientific one), human cognition remains open. This is an essential condition for man to intellectually recognize God as an open foundation of his world and life.

³¹ Prim. A. Trstenjak, n. d. 109 sl.

Jože Krašovec

Inkulturacija božje besede v Svetem pismu

Pojem »inkulturacija« je precej nov, zato ga tudi v velikih slovarjih in enciklopedijah skoraj ne najdemo. Dva velika slovarja angleškega jezika sta glede tega izjema. **Webster's Third New International Dictionary of the English Language**¹ navaja besedo »enculturation« in jo takole definira: »Proces, v katerem se posameznik uči tradicionalne vsebine določene kulture in si prisvoji njene navade in vrednote.« Podobno pravi **The Random House Dictionary of the English Language**²: »Proces, v katerem si kakšna oseba privzame določeno kulturo in si prisvoji njene vrednote.«

Včasih se sporedno s pojmom »inkulturacija« pojavlja tudi pojem »akulturacija«³, ki pa ima precej drugačen pomen. **The Random House Dictionary** ga takole definira: »Proces prisvajanja kulturnih svojstev ali socialnih struktur druge skupine.«⁴ F. Sierksma je naredil obsežno študijo o akulturaciji na Tibetu in med drugim pojem takole razložil: »Akulturacija vedno velja kot reinterpretacija. Predmeti in ideje so prevzeti od tuje kulture, toda svoj pomen dobijo od vsebine stare kulture, v katero so zdaj postavljene . . . Samo iz obojestranske reinterpretacije se lahko poraja nova kultura, ki jo skupaj sestavlja novo in staro.«⁵

O vprašanju inkulturacije imamo na voljo nekoliko več bibliografije. Posebno dragocen je zbornik predavanj več jezuitskih izvedencev pod naslovom **Incultura-zione: concetti, problemi, orientamenti**⁶. Zbornik prinaša tudi pismo generalnega predstojnika jezuitov, patra P. Arrupeja, ki izredno dobro povzema, v čem bi naj bila zaželena inkulturacija krščanskega sporočila: Inkulturacija obsega vidike in ravni, ki so različni, a jih ne bi smeli ločevati. Vedno veljavno načelo je, da inkulturacija pomeni utelešenje krščanskega življenja in sporočila v določenem kulturnem območju. Vendar ni dovolj, da izkustvo krščanskega življenja in sporočila

¹ Izd. Ph. B. Gove – M. Webster (London/Springfield, Mass.: G. Bell & Sons, Ltd./G. & C. Merriam Co., 1961)

² Izd. J. Stein – L. Urdang (New York: Random House, 1967).

³ Prim **The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes. Micropaedia**, Vol. III.: »The learning process by which man, throughout his life, acquires his own culture . . .«

⁴ Gl. tudi Webster's Dictionary: »A process of intercultural borrowing marked by the continuous transmission of traits and elements between diverse peoples and resulting in new and blended patterns; **esp.**: the resultant modifications occurring in a primitive culture through direct and prolonged contact with an advanced society.«

⁵ Gl. **Tibet's Terrifying Deities. Sex and Aggression in Religious Acculturation** (prevedla iz nizozem. G. E. van Baaren – Pape; Art in its Context – Museum Series 1; The Hague/Paris: Mouton & Co-Publishers, 1966) 90.

⁶ (Roma: Centrum ignatianum spiritualitatis, 1979).

izražajo elementi tiste nove kulture. To izkustvo mora postati počelo, ki navdihuje, zedinja, preoblikuje in preustvarja to novo kulturo.⁷

Ko govorimo o sodobni inkulturaciji krščanskega sporočila in življenja, se zdi posebno pomembno ugotoviti, kako je z inkulturacijo v Svetem pismu. Če je Sveto pismo prvi vir krščanskega oznanila, je ipso facto tudi prvi »model« oznanjevanja v srečevanju z novimi kulturami.

1. Vidiki in teološke osnove inkulturacije v Svetem pismu

Izvor hebrejskega jezika, temeljna pesniška oblika paralelizma, mnogi motivi in simboli so jasna razpoznavna znamenja inkulturacije božje besede od začetka pisanega bibličnega izročila. Hebrejski jezik spada v severnozahodni semitski jezikovni krog. Celotna zgradba jezika in pesniška oblika paralelizma sta tako podobna drugim jezikom istega kulturnega kroga (gl. ugaritski, feničanski, aramejski in moabitiski jezik), da raziskovalci tega kulturnega območja lahko domnevajo skupen izvor. Vse kaže, da so Hebrejci zelo zgodaj spontano sprejeli vso kanaansko kulturo z jezikom vred. Takó je hebrejska kultura organsko nadaljevanje stare kanaanske civilizacije. U. Cassuto glede tega zelo prepričljivo izjavlja:

»... Pravila in načini literarnega izražanja so bili davno uveljavljeni v starih kannanskih dialektih. Ko so torej Izraelci prvič izrazili misli v literarni obliki, jim ni bilo treba oblikovati izraznih oblik. Te so že obstajale in nobene težave ni bilo v njihovi uporabi za ustvarjanje nove literature, nove v vsebini in duhu, vendar nadaljevanje starega izročila glede jezikovne oblike – novo vino, to je namreč bilo, v stari posodi.«⁸

Če ta trditev drži, razloži, zakaj so bili Hebrejci v sprejemanju tujih kultur tako fleksibilni tudi v kasnejšem obdobju. To dokazujejo predvsem mnoge izposojenke iz sosednjih jezikov, sprejem grškega jezika za t. i. devterokanonične knjige in prevod Septuaginte.

Te ugotovitve pa seveda ne morejo zabrisati meja inkulturacije v Bibliji. Bralec lahko kaj hitro ugotovi, da je kljub izredni sorodnosti v jeziku in obliki Biblija povsem edinstvena glede teoloških in moralnih postulatov. Grški del Stare zaveze in Septuaginta kažeta dalje, da se izrazi za temeljne teološke pojme, kakor je na primer »pravičnost«, ne pokrivajo povsem z običajnim pomenom v klasični grščini, temveč zrcalijo značilni pomen ustreznih hebrejskih korenov⁹.

Isto velja za Novo zavezo. Apostoli so sicer na široko odprli vrata helenističnemu jeziku in kozmopolitskemu obzorju, a so vendarle ohranili temeljnega hebrej-

⁷ Gl. str. 145. K raznim vidikom inkulturacije gl. dalje *Jesuit Formation and Inculturation in India Today* (ms., New Delhi, 1978); D. S. Amalorpavadass, *Gospel and Culture. Evangelization, Inculturation and »Hinduisation«* (Bangalore, 1978); H. B. Meyer, »Zur Frage der Inkulturation der Liturgie«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 1–31; J. Mühlsteiger, »Reception–Inkulturation–Selbstbestimmung«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 1–31; J. Mühlsteiger, »Reception–Inkulturation–Selbstbestimmung«, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983) 261–89; P. Puthanangady, »Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit den Zweiten Vatikanum«, *Concilium* 19 (1983) 146–51; I. Tadina, *Inkulturacion bogoslužja* (diplomska naloga na Teološki fakulteti v Ljubljani, 1983).

⁸ Gl. *The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age* (Perry Foundation for Biblical Research; Jerusalem; The Magnes Press, The Hebrew University 1971, 20).

⁹ Gl. npr. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); J. W. Olley, »Righteousness in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series; Missoula, Montana: Scholars Press, 1979).

skega duha, hebrejske izrazne in miselne kategorije. Takó je tudi v Novi zavezi paralelizem zelo močno zastopan. Pisatelji so najrajši segali po značilnih starozaveznih parabolah, simbolih in vzorih, ko so razlagali Kristusovo sporočilo, ki velja za vse ljudi¹⁰.

Katere so teološke osnove inkulturacije v Svetem pismu?

Ne more biti dvoma, da je prva osnova vera v Boga stvarnika, ki ima intenziven odnos do stvarstva, predvsem do človeka. Jahve je v stalnem dialogu s človekom. Govorica njegovega razodevanja pa se prilagaja človekovim razmeram in izražanju. Po drugi strani pa človek v iskanju Boga in v dialogu z njim spontano in maksimalno uporablja vse možnosti lastne govornice. Čim bolj intenziven je njegov dialog, čim bolj prihaja do veljave vsa njegova energija življenja med svetlobo in temo, med upom in obupom, med svetostjo in grehom, tem bolj celovito se kaže tudi njegova lastna kultura in osebna govorica.

Nova zaveza vzpostavlja novo, najbolj radikalno in obenem najbolj paradoksalno osnovo inkulturacije. Transcendentalni Bog se človeku ne le približa do zadnje intimnosti duhovnega dialoga, temveč sam postane človek v določenem narodu in v specifični kulturi tega naroda. Takó polarnost med univerzalnostjo in partikularnostjo seže do zadnjih ontoloških osnov.

2. Konflikt med vero in kulturo?

Kljub očitni inkulturaciji je Sveto pismo obeh zavez polno konfliktov. Nekateri jih dojemajo kot izraz temeljnega konflikta med vero in kulturo¹¹. V resnici pa gre za globlje razloge. V ozadju je nasprotje med različnimi postulati temeljnega verovanja, često znotraj istega kulturnega mehanizma in organizma.

Določeni postulati seveda lahko občutno modificirajo strukturo kulture. Postulati temeljnega verovanja bolj ali manj porajajo nove literarne in socialne strukture; bolj ali manj se lahko tudi upirajo obstoječim. Postulati božje pravičnosti, ki je vseobsegajoča, transcendentalna in izrazito osebnostna, popolnoma svobodna božja veličina, na primer ne morejo dopuščati vseh obstoječih navad staroorientalskih kultur oz. religij (npr. češčenje nebesnih teles, žrtvovanje otrok ali sakralno prostitucijo). Načelno Biblija zavrača le tiste vidike kulture, ki bodisi po naravi bodisi zaradi razvoja pomena neposredno nasprotujejo postulatoma božje enosti, absolutnosti in svetosti.

Po drugi strani pa isti postulati porajajo vrsto drugih vidikov kulture, ki jih pri sosedih ne najdemo, ker tam manjkajo ustrezni personalistični teološko-moralni postulati. To nam pokaže že primerjava besednega zaklada. Temeljni teološki pojmi *šedeq/š'dāqāh* – »pravičnost, zvestoba, odrešenje...«, *hesed* – »dobrota«, *'emet/'emūnāh* – »zvestoba, resnica...«, *ješa'/ješū'āh* – »odrešenje, osvoboditev« itd. z božjim subjektom sestavljajo le biblični besedni zaklad. Omenjeni postulati pa so porajali tudi nekatere specifično biblične literarne oblike.

¹⁰ Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. II: Die Theologie der prophetischen Ueberlieferung Israels* (München: Chr. Kaiser, 1960, 1968) 339–447: gre za razmerje med SZ in NZ; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: Geoffrey Chapman, 1971).

¹¹ Prim. B. W. Anderson, *The Living World of the Old Testament* (3. izd.; Essex: Longman, 1978) 136–64: »The Struggle Between Faith and Culture«. Nasprotno N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A. Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B. C. E.* (London: SCM Press Ltd., 1980), pretirava v podrejanju postulatov verovanja socialnim strukturam.

Za Biblijo je posebno značilno, da daje prednost naravnim simbolom pred simboli, ki so produkt človeške tvorne kulture. Prvi razlog temu sta gotovo večja izrazna moč in večja ustreznost naravnih simbolov za izražanje transcendentalnih resničnosti. Toda prav tako pomemben razlog je notorična človekova težnja, da s produkti svoje tvorne kulture postane tekmeč Boga stvarnika, določa vsebino in norme in tako omejuje božjo absolutnost in svobodo. Potemtakem ni razlog spora v tvarnih simbolih, temveč v človekovem namenu, v njegovih demonskih iluzijah. Pripoved o babilonskem stolpu in Mojzesova reakcija ob pogledu na zlato tele veljajo kot najbolj klasičen primer temeljnega bibličnega spora s stvarno človekovo kulturo; spora, ki gre sporedno z izredno toleranco do najrazličnejših mitičnih elementov in antropomorfizmov v bibličnih pripovedih in pesnitvah.

Nova zaveza kaže konflikt na najvišji ravni. Gre za antitezo med razodevanjem univerzalne božje pravičnosti, namenjene vsem narodom in vsem ljudem, in med postavno-nacionalistično partikularnostjo vodilnih slojev judovskega ljudstva. V konkretizaciji je prvotna krščanska skupnost zavračala le tiste elemente judovske religije, ki jih ni bilo mogoče uskladiti z univerzalnim krščanskim sporočilom. Pavel podaja vrhunsko teološko razlago temeljnega spora zaradi antiteze »postavave« // »milost« oz. »odrešenje iz del postave« // »odrešenje po veri v božjo dobroto in usmiljenje«. Res je ta spor načelne narave in je po svojem bistvu onkraj domene kulture. Vendar se zdi, da je Pavel našel odločilen povod za svojo veličastno apološko svobodno božje pravičnosti v pretirani partikularizaciji judovske religije. Partikularizacija in notorični judovski nacionalizem sta naredila vsaj vtis, da stopa postava na mesto svobodne božje pravičnosti.

3. Inkulturacija med »postavavo« in milostjo

Po dosedanjih ugotovitvah lahko povzamemo, da kaže inkulturacija v Bibliji polarizacijo med sprejemanjem in zavračanjem sestavin kulture glede na dva osnovna dejavnika: glede na postulate verovanja in glede na človekov odnos tako do teh postulatov in tudi do kulture. Temeljni postulati hebrejskega verovanja so po svoji naravi tako transcendentalni in univerzalni, da jih v bistvu nobena oblika, torej tudi nobena kultura, v svoji celovitosti ne more povsem ustrezno izraziti. Med postulati in strukturami kulture lahko obstaja le analogija.

Analogija pa je dovolj, da svetopisemski pisatelji lahko segajo po simbolih, ki po načelu analogije kažejo na višje, presežne resničnosti. Zaradi analogije se je načelno mogoče izogniti konfliktom med univerzalnim in konkretnim. Toda problem se začne, ko božja pravičnost zadene ob človekovo »postavavo«, ki je izraz vseh vidikov njegove samovolje. Človek se po naravi nagiba tako k univerzalni presežnosti kakor k partikularnosti. Ko teži navzgor, lahko brez pridržka išče brezpogojno božjo pravičnost ali pa lastno »nadčlovekovo« podobo. V prvem primeru so dane vse možnosti za ustrezno inkulturacijo. V drugem primeru pa se človekova kultura sprevrže v demonsko ideologijo. Ko sega po določenih sestavinah sveta in lastne kulture, jih lahko s transcendentalnim obzorjem občuduje kot odsev nedosegljive božje pravičnosti ali pa se kot slepec ustavlja zgolj pri njih, ker dalje ne vidi. Potem manjkajo možnosti za resnično kulturo, kajti kultura velja kot polarizacija med transcendentalnim in konkretnim. Manjkajo tudi možnosti za univerzalnost religioznega občestva. Namesto tega se uveljavljajo juridizem, formule brez vsebine, kič, fundamentalizem, sekte in morda »svete vojne«.

P. Tillich zelo dobro poudarja, v čem je bistvo fundamentalizma: »Osnovna zmeta fundamentalizma je v tem, da v razodetju spregleda delež strani, ki razodetje sprejema, zato posamezno in pogojeno obliko sprejetja božanskega enači z božanskim«¹²

Tillich prav tako dobro zadeva, ko govori o sektah:

»To, kar sekto razlikuje od Cerkev, je različno dojemanje, kako se uresničuje brezpogojno. V sekti z njeno intenzivnostjo, z njeno strastno voljo po uresničenju je vsebovano to, kar teologija imenuje »postava«, medtem ko Cerkev ve, da se brezpogojno ne predstavlja najprej kot zahteva, temveč najprej kot milost, da je deležnost v milosti vedno lahko le relativna in da pogojno, en sloj, določena duhovna drža nikoli ne more izreči brezpogojnega. Tako Cerkev kljub vsej vprašljivosti upravičeno stoji na tleh univerzalnosti, ker brezpogojno dojema kot milost in ne kot postavo. To je sploh najgloblja kritika sekte«¹³.

Težko si je misliti, da je v ozadju fundamentalizma in sekt le nesporazum v interpretaciji brezpogojnega in pogojnega. Zavračanje univerzalnosti občestva bolj govori za to, da sta dejanski razlog ožina srca in samovolja.

Inkulturacija v Bibliji kaže paleto konfliktov med božjo pravičnostjo in človeškimi normami, med politiko in vero, med fundamentalizmom in preroško brezpogojnostjo. Ti konflikti so sestavni del inkulturacije božje besede, ki prav zaradi tega nastopa v vlogi sodnika nad vladarji tega sveta. V tem se kaže večna resničnost biblične inkulturacije. Povsem upravičeno je Biblija prvi »model« inkulturacije za vse čase. V Bibliji je med drugim za Cerkev vir poguma za konfliktno naravo inkulturacije v srečevanju z različnimi kulturami. V tem sta njen križ in njena obljuba. Božja beseda bo vedno v konfliktu s človeškim fundamentalizmom in človeško avtonomnostjo. A ima nepreklicno obljubo, da bo iz konflikta izšla kot zmagovalka.

4. Ovire inkulturacije zaradi človeške alienacije

Inkulturacija v Bibliji lahko razloži značilne konflikte inkulturacije v zgodovini Cerkev. Prav tako lahko nakazuje perspektive inkulturacije krščanskega oznanila v prihodnosti. Stalen konflikt med božjo pravičnostjo in človeško »postavo« ter njegovimi ideološkimi postulati nas postavlja pred vprašanje: Je zavestna inkulturacija res osnovni pogoj za uspešnost krščanskega oznanjevanja? Ali pa je besedo »inkulturacija« treba vzeti kot modni pojav?

Drži, da so temeljne postulate bibličnega verovanja mnogi v vseh časih sprejemali brez zavestnega pospeševanja inkulturacije. Kakor so transcendentalni postulati, tako je bilo transcendentalno dojemanje. Po drugi strani pa tudi v skupnem kulturnem ambientu skozi stoletja bivajo eden ob drugem ljudje s povsem različnimi svetovnonazorskimi oz. verskimi postulati. Tak primer so Judje znotraj krščanske in islamske večine, marksistov med kristjani in nasprotno. Priča smo tudi pojavu, da pripadniki različnih krščanskih veroizpovedi stoletja bivajo eden ob drugem, ne da bi se resnično srečali. Včasih se celo razbesni konflikt na življenje in smrt.

¹² Gl. *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religions-geschichte* (Gesammelte Werke, Band V; Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, 1978) 140. Gl. tudi J. Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press Ltd, 1977, 1981); *Escaping from Fundamentalism* (London: SCM Press Ltd, 1984).

¹³ Gl. *Die Frage nach dem Unbedingten*, 18.

Vse to jasno pokaže, da so onkraj kulture na delu predvsem idejni in politični postulati. Zato celo isti izrazi iste kulture pripadnikom različnih nazorov oz. ver pomenijo različno. Seveda so postulati zraščeni v organsko socialno in ideološko celoto, zato jih vendarle ne moremo presojati same na sebi; največkrat jih tudi ne moremo prav opredeliti. Vsak poskus, da bi odkrili odlične postulate določene skupine, je zelo tvegan, kajti človek je sam na sebi bitje kontrastov, tudi kontradikcij, in mnogokrat sam zase ne zna najti prave razlage lastnega verovanja in ravnanja.

Za ilustracijo lahko vzamemo pojma »judovstvo« in »protestantizem«. Pripadnik judovstva najbrž ne bo preveč srečen, če mu bo kdo očital, da je temeljna značilnost judovstva in torej glavni, če ne edini razlog, da odklanja Kristusa, judovski nacionalizem. Prav tako bo pripadnik rimskokatoliške veroizpovedi presenečen, ko bo v protestantski eksegetični in teološki literaturi bral, da je »božja pravičnost« razpoznavni znak protestantizma. Narava božje pravičnosti najbolj jasno pokaže, da je takšna trditev ironija in nesmisel. Dejanska vsebina božje pravičnosti je onkraj vseh človeških izraznih kategorij in norm, torej onkraj vsake veroizpovedi. Prav zato je lahko upanje vseh zares verujočih in sodnik vseh, ki se samozadostno zapirajo vase.

Po drugi strani nam lahko marksizem marsikaj ilustrira. Veliko je že bilo poskusov dialoga med marksisti in kristjani. Kot povod navajajo skupne cilje v skupni kulturi in skupnem narodu. Toda pri vsem tem ne more priti do resničnega dialoga in medsebojnega sprejetja. Kot opravičilo za to je moč slišati marsikaj, navadno tvarino obrobne narave, često pomnoženo ali celo izmišljeno. Toda dejanski razlog poti po različnih tirnicah so ideološki postulati; in dialoga ne bo toliko časa, dokler bodo na delu ti postulati. Krščanstvo se nikoli ne bo moglo odpovedati svoji veri in upanju v božjo pravičnost, kajti ta je edini razlog njenega obstoja, pa tudi vsa obljuba njene prihodnosti.

Ovira inkulturacije pa obstaja tudi pri pobornikih judovsko-krščanske kulture. Nekrščanski narodi presojajo krščanske narode v celoti. Pri teh pa opažajo še več poganstva kakor skladnosti s postulati božje pravičnosti. Zato se lahko sprašujejo, zakaj krščansko sporočilo ni uspelo prekasiti tistih, ki se sklicujejo na krščansko ime.

Tako pridemo končno do zadnje, v resnici pa prve ovire vsake inkulturacije. To je človek, ki je po svoji naravi bolj pogan kakor kristjan. Biblija priča, da so Jahvejevi rešenci bili manjšina sredi poganske večine v lastnem narodu in pri sosedih. Takó tudi krščanstvo daje videz, da so kristjani v manjšini tudi znotraj tako imenovanih krščanskih narodov. Videz je, kakor da se večina ravna po poganskih šegah in postulatih. Sodobna kriza vere in kulture je kriza duha. Obe sta žrtev iste deformacije, zato obe kličeta po istem zdravniku.

Prav v tem je razlog, da je biblična inkulturacija preroška. Vendar Bog ni toliko sodnik človekovih oblik kakor srca. Ne gre za spor med kulturami, temveč za obrambo resnično zveste manjšine pred nezvesto večino. Zato naloga Cerkve ne more biti toliko, da najde nove metode oznanjevanja, temveč da brezpogojno sprejema božjo pravičnost in živi po nji. To je prvi in glavni pogoj, da se inkulturacija nadaljuje in rodi zaželeno uspehe. Potem je jasno, da mora danes inkulturacija potekati v znamenju konflikta med zvestobo transcendentalni božji pravičnosti in med idolatorji sodobnih tehnokratskih, komercialnih, ideoloških in nacionalističnih materializmov, ki se pojavljajo tako v sakralni kakor v svetni obliki.

5. Globalnost inkulturacije v interpretaciji

Tragika človeške alienacije je danes morda najbolj glasen klic po celostni inkulturaciji bibličnega sporočila. Biblija je namreč prvi model globalnosti interpretacije postulatov o vsestranski božji pravičnosti. Prvi vidik globalnosti je biblična govoriča. Biblija ne uporablja abstraktnih pojmov in sistemov. Ne velja kot sistem resnic, temveč kot stalen nagovor s primeri, svarili in obljubami. Filozofski postulati in globine duše se spajajo v organsko celoto. Ker gre tu za umetniška literarna dela, lahko govorimo o modelu religiozne kulture za vse čase.

Globalno naravo imajo tudi posamezni simboli, predvsem najbolj primarni simboli iz človeškega življenja in narave: oče, mati, sin, puščava, voda . . . Vsi ti simboli zajemajo človeka v celoti. Dalje imajo globalno naravo posamezni pojmi. Vsi temeljni teološki pojmi so zraščeni v organske strukture pripovedi in pesnitev.

Globalnost postulatov in govoriče je vsa prednost Biblije. V tem je tudi njena večnost. Zgodovina teološke interpretacije Biblije žal priča, da so mnogi z abstraktnimi sistemi, traktati in definicijami maličili globalno biblično sporočilo. Po drugi strani pa evropska kultura razpolaga z nesmrtnimi mojstrovini pri interpretaciji bibličnih postulatov in biblične govoriče. Evropska literatura, umetnost in glasba so polni takšnih zakladov. Umetnost vseh vrst je često veličasten dokument o globalni inkulturaciji bibličnega sporočila. Božja pravičnost tako v vlogi usmiljenega rešitelja kakor tudi neizprosne sodnika je osrednji motiv. Dantejeva Božanska komedija, Shakespearjeve kozmopolitske drame o postopnem in dokončnem obračunu božje pravičnosti nad človeškimi zločini, veličastna interpretacija bibličnih obzorij božje pravičnosti v Miltonovem Izgubljenem rajju so posebno značilni primeri.¹⁴ In potem še nedosegljivi Dostojevski s svojo globinsko interpretacijo božje brezpogojnosti in človeške alienacije. Vse to so viri umetniškega in religioznega navdiha za vse čase. Z njimi Biblija organsko živi v evropski kulturi. Ivan Cankar ne bo razgibal vseh kontinentov, vendar sega njegova dejanska moč do istih višin.

Likovna umetnost je prav tako veličastna manifestacija bibličnih postulatov in njene globalne govoriče. Oznanjenje, rojstvo, Mojzes, David, poslednja sodba, mrtvaški ples . . . so teme, ki vsaka po svoje vodijo v neskončno obzorje bibličnega duhovnega in kulturnega sveta. Njihov slog in izraz pa kažeta specifično kulturo umetnikov. Isto velja za glasbo. Nabuko, Mesija, Rekviem . . . so nezadržni izrazi človeškega hrepenenja po zadnji pravičnosti. Sveta noč in še neštete preproste ljudske religiozne pesmi izčrpajo domala vse vidike bibličnega sporočila. V njih odseva tako univerzalno božansko in človeško kakor tudi specifična prvine določene narodove duše.

Duhovna moč, ki jo rojeva glasba, edinstvo vesoljnega človeštva, ki jo ustvarja, pričata, da je glasba najbolj transcendentalna umetnost, zato tudi najbolj primerna, da združuje verujoče k skupni mizi in skupni molitvi. Ni čudno, da so Hebrejci psalme peli. Psalmi pa so najbolj popolna sinteza hebrejskega verovanja in čustvovanja. Psalmi so bili kulturna in religiozna vez izraelskega naroda in krščanskih občestev. Ker so se porajali iz src in ust molivcev, so v vsakem pogledu najbolj popolna inkulturacija božje besede. V molitvi utihnejo vse človekove zahteve. V

¹⁴ Gl. A. H. Gilbert, *Dante's Conception of Justice* (New York: AMS Press, 1965, 1971); C. J. Sisson, *Shakespeare's Tragic Justice* (Toronto/London: Methuen, 1962); D. M. Hamlet, *One Greater Man. Justice and Damnation in Paradise Lost* (Lewisburg/London: Bucknell University Press/Associated University Press, 1976).

njej se človek umiri in brez pridržka sprejema razodetje odrešujoče božje pravičnosti. Njegova molitev postane hvalnica božje veličine, v kateri se človek kot posameznik in s svojo dejavno kulturo najbolj spozna. Hvalnica pa je spokojni glas človeka, ki je našel svojega Rešitelja.

Povzetek: Jože Krašovec, Inkulturacija božje besede v Svetem pismu

Pojem »inkulturacija« označuje proces v prisvojitvi določene kulture in njenih vrednot.

Biblični teološki postulati popolnoma izključujejo, da bi bila katera koli kultura njihov povsem ustrezen in poln izraz. Izrazna sredstva in simboli kulture veljajo le kot analogija višje, transcendentalne resničnosti.

Preroškodialektična narava Biblije, bogastvo in nedoločenost simbolov ter umetniške literarne kategorije izpričujejo, da je v Bibliji prišla do veljave najbolj globalna inkulturacija. Zato je Biblija tudi najboljši »model« inkulturacije.

Summary: Jože Krašovec, Inculturation of the Word of God in the Bible.

The term »inculturation« designates the process of acquiring a certain culture and the values thereof. Theological postulates of the Bible make it virtually impossible for any culture to be their utterly appropriate and complete expression. Means of expression and cultural symbols are only regarded as an analogy of a higher, transcendental reality.

The prophetic and dialectical character of the Bible, the abundance and the openness of the symbols and the artistic literary categories show that an overall inculturation took place in the Bible. Therefore the Bible is also the best pattern of inculturation.

Kršćanstvo med Bogom in svetim

Čeprav ne bi smelo biti v krščanstvu nobene dileme glede Boga in svetega, pa naletimo na protislovna mišljenja, kakor hitro se dotaknemo te teme. To razodeva po eni strani kompleksne odnose krščanstva s svetim, po drugi pa tudi pojmovne nejasnosti in nedoločenosti okoli svetega. Da bi odpravili ti dve težavi, bomo najprej jasno opredelili sveto na družbenem, duševnem in antropološkem področju. S to opredelitvijo bomo pripravili teren, kjer bomo lahko osvetlili kompleksne odnose med krščanstvom in svetim.

1. Hieratska ureditev

Sodobna sociologija ne pojmuje družbe in njene ureditve kot naravne in enoumne danosti. Pri tem ugotavlja, da se mora vsaka ureditev pojavljati in utemeljiti, če hoče vladati nad svojimi člani.¹ Poveljavitve in utemeljitve so lahko različne, vendar je bila njihova najpogostejša oblika sakralizacija. Zato so mnogi enačili sakralno z družbo na splošno.

V takšnem miselnem okviru je tudi Durkheimova teorija svetega, ki obravnava primitivne družbe. Te družbe ima za sakralne in predpostavlja, da so takšne vse, tudi bolj razvite družbe. Zato je postavil sveto za osnovo vseh religij in ga izenačil z družbo. Čeprav se Durkheim opira na primitivne družbe, pa je njegova dejanska religijska referenca tedanje katolištvo in njegov položaj v družbi. Katolištvo je namreč razlikovalo med časnim in duhovnim področjem, bojevito laištvu pa je to delitev preneslo na družbeno področje kot ločitev Cerkev od države. Ta ločitev pa je bila v bistvu ločitev med kleriki in laiki, kajti kler je bil sinonim za Cerkev.

Sovpadanje med klerom in Cerkvijo na eni strani ter laiki in družbo na drugi je sad določenega krščanstva, ki ni niti tako staro. Ta oblika krščanstva, ki je vzpostavila radikalno razliko med klerom in laiki, se je pojavila ob katoliški obnovi. »Bistveni prelom med laikom in duhovnikom, ki se je izoblikoval konec 16. stoletja, je sestavni del Cerkve v modernih časih. Na osnovi tega preloma organizirajo odtlej mejo med svetim in profanim.«² Ta zgodovinski pojav je teoretično razložil P. Bourdieu. Pokazal je, da je odnos med idejo in družbo večplasten, da vplivata drug na drugega in se vzajemno porajata. Tisti, ki imajo monopol nad svetim, niso pred

¹ Družbene probleme, kot sta poveljavitve in sakralizacija oblasti, je obravnaval Max Weber v svojem temeljnem delu *Wirtschaft und Gesellschaft*.

² D. Julia, v: *La religion populaire*, Colloque international du C. N. R. S. Paris, C. N. R. S., 1979, 200.

njim, in sveto ni pred tistimi, ki z njim upravljajo. V tem primeru gre za vzajemno institucijo. Nasprotje med profanim in svetim se udejanja v odnosih med kleriki in laiki; in v teh odnosih postane omenjeno nasprotje vidno in navzoče v družbi.³

Ko danes sociologi uporabljajo besedo sveto, upoštevajo njeno miselno in družbeno ozadje in je ne prenašajo na bolj oddaljena območja, da bi z njo označevali tako osnovno stvarnost, ki bi bila povsod ista ne glede na zelo različne manifestacije. V sociologiji je pojem svetega omejen in označuje določeno strukturo, ki se je izoblikovala v krščanstvu. To strukturo imenujejo hieratska struktura⁴.

Poleg hieratske strukture poznajo sociologi v krščanstvu še eno strukturo, ki jo imenujejo občestvena⁵. Seveda ne skrčijo vseh religij na ti dve strukturi in dopuščajo še druge. Omenjeni strukturi sta tako različni, da ju ne moremo izpeljati iz skupne osnove ali zadnje stvarnosti, ki bi jo lahko označili s pojmom svetega. Hieratska ureditev se strukturira okoli svetega, se nanj sklicuje in se z njim poveljavlja; občestveno ureditev pa določa bratska povezanost, medsebojna odgovornost ter življenjska sproščenost in svobodnost. V hieratski ureditvi je religijski predmet, pa naj bo to Bog, božanstva, duhovi, predniki, idr., suverena ustrahujoča moč, ki se ji je treba brezpogojno pokoravati. Pokorščina se uresničuje v natančnem izpolnjevanju predpisov in v ubogljivem izvrševanju zapovedi, ki jih daje oblast. Drugače pa pojmujejo religijski predmet v občestveni ureditvi: tu je Bog zaželen, verniki hrepenijo po njem in se želijo z njim združiti.

Ti dve strukturi, hieratska in občestvena, sta miselni zgradbi, ki ju je treba primerjati s stvarnostjo, v njej preverjati in tudi ustrezno popravljati. Resničnost je kompleksna in ne gre v miselne modele, s katerimi jo poskušamo razumeti. V praksi se ti dve strukturi prepletata, druga drugo krepita in slabita. Skladnost med dvema izključujočima se strukturama je mogoče razložiti s Freudovo analizo tabuja. »Tabu je zelo stara prepoved, ki jo je kakšna oblast od zunaj postavila in je usmerjena proti človekovim najsilovitejšim željam. V človekovi podzavesti vztraja teženje po prekršitvi prepovedi; ljudje, ki se pokoravajo tabuju, so do njega ambivalentni.«⁶ Freud ugotavlja, da se norma in želja medsebojno krepita, čeprav druga drugo spodnašata. Ko norma omejuje željo, jo izostri in okrepi, brezbrežnost želje pa kliče po normi, saj bi sicer življenje v družbi ne bilo mogoče. Psihični mehanizem omogoča torej precejšnjo trdnost različnih povezav med hieratsko in občestveno ureditvijo. V konfliktih, do katerih pa le prihaja, se kaže raznorodnost teh struktur.

Dejanskih zgledov povezav med obema strukturama je več. So skupnosti, ki so se ločile od hieratske družbe in so si dale občestveno strukturo. Toda prej ali slej se začenjajo sklicevati na božjo suverenost ter z njo utemeljujejo in poveljavljajo svoj obstoj. So pa tudi hieratske skupnosti, ki so sicer brezprizivno utemeljene, pa se vendar le še dodatno poveljavljajo z izkustvi svojih članov. Ta izkustva so lahko ali doživetja suverene moči v naravi ali močna in globoka doživetja pri obredih in romanjih.

Prepletanost hieratske in občestvene strukture je še posebno vidna tam, kjer sveto ne določa več cele družbe, ampak le nekatera družbena področja. Danes se

³ Prim. P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie*, 308.

⁴ Prim. F. A. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, Minuit, 1982.

⁵ Prim. G. Bataille, *La sociologie sacrée*, v: D. Hollier, *Le collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979, 141.

⁶ S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1970, 46.

najpogosteje zatekajo k svetemu na političnem področju, da bi z njim poveljavili oblast. Sakralizacija oblasti je lahko neposredna ali posredna. Kadar se oblast sklicuje izrecno na svoj 'božanski' izvor in hoče potrditev in podporo religije, govorimo o neposredni sakralizaciji. Ta je danes vse redkejša, še zlasti tam, kjer je referenčna religija krščanstvo. Pogostejša je posredna, lahko bi rekli tudi laična sakralizacija. V tem primeru se oblast sklicuje na kakšno presežno, naddružbeno stvarnost kot npr.: razvoj, rasa, narod, zgodovina, razredni boj, zasluge za narod, idr.

To laično naddružbeno stvarnost, ki sakralizira ureditev in oblast, utemeljujejo z znanostjo in razglasijo za znanstveno tudi družbeno ureditev. Ta ureditev je daleč od svetega, tako se vsaj zdi na prvi pogled, dejansko pa se s svojo 'znanstvenostjo' absolutno in brezprizivno utemeljuje, kot so se nekoč poveljavljale primitivne sakralne družbe z miti. Družba, kjer se je politična ureditev (laično) sakralizirala, živi v enakem krožnem ritmu, kot ga imajo primitivne in sakralne družbe, in se vrti v začaranem krogu že vnaprej danega in določenega. Sakralno stvarnost obhaja v kolektivnih obredih, kot so: parade, mitingi, pohodi, kongresi, idr.; tej stvarnosti služi novi kler, avantgarda, ki jo vodi Genij, Vodja, Oče narodov, največji Sin domovine . . . Skrajne posledice (laične) sakralizacije so popoln nadzor nad družbo, zatiranje družbenih in osebnih pobud ter neomejeno razpolaganje s posamezniki. V tej zvezi govorijo sociologi o čisto novem zgodovinskem tipu družbene ureditve, ki ga imenujejo totalitarizem. E. Morin je preciziral ta pojem, ko je analiziral SZ. »Partija država je sakralna, ker se je opremila z znanstveno-religiozno avtoriteto. Sakralna je vsa njena organizacija, njena hierarhija, njeno delovanje, njena beseda; beseda je presenetljivo zdrknila iz doktrinarnega dogmatizma (ki ga je sicer v celoti ohranila) v religijsko obrednost. Ko je partija uresničila totalitarizem, se je v polnosti uresničila kot Cerkev, ne da bi prenehala biti partija država.«⁷

Poleg te najpomembnejše oblike delne sakralizacije, ki pa se lahko razširi kot rak na celo družbo, so še druge oblike kompromisov med hieratsko in občestveno ureditvijo. Eno takšno obliko srečamo v občestvih, ki ohranjajo obrede; drugo pa v hieratski skupnosti, ki upošteva religijska izkustva.

V občestveno urejenih skupnostih pojmujejo obredno dejavnost kot neposredno srečanje z božanstvom. Vendar pa pri tem ne upoštevajo, da ni te dejavnosti brez vnaprej določenih pravil in največkrat tudi ne brez posebnih kulturnih služabnikov. In dokler slednji obstajajo, obstaja tudi minimalna hieratska ureditev. To je še zlasti očitno v občestvih, ki so odpravila kler in maksimalno poenostavila obrede. Tisti namreč, ki vodijo te obrede, so prej ali slej ponovno dobili poseben položaj in vodilno vlogo v občestvu.

Kar se tiče religijskega izkustva, se zdi, da je čisto neodvisno od hieratske ureditve, ker gre za čisto osebno srečanje z božanstvom v globinah človekove intimnosti. Vendar pa sociologi ugotavljajo, da je vernik po eni strani v skladu s splošnimi kolektivnimi normami, po drugi strani pa nanj vpliva družbeno okolje. Vernik je v skladu z družbenimi normami neposredno ali posredno. Neposredno je takrat, kadar so njegova izkustva povezana z obredno dejavnostjo; posredno pa, kadar je religijsko izkustvo takšno, da ga mora priznati in potrditi za to pristojna oblast. Primer posredne usklajenosti z družbenimi normami so prikazovanja, ki so resnična le, če jih prizna religijsko vodstvo. Za religiozna izkustva je značilno še, da jih pogo-

⁷ E. Morin, *De la nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel Empire*, Paris, Fayard, 1983, 100-101.

juje družbeno okolje in so del širše družbene strategije. Ta izkustva omogoča namreč verovanje, ki vzpostavlja miselni in predstavní svet, brez katerega bi ne bilo možno nobeno izkustvo. Obenem pa ta izkustva potrjuje in krepijo v verovanje. Tako na primer vidijo občestveno urejene skupnosti v teh izkustvih delovanje Svelega Duha, hieratske skupnosti pa jih imajo za dokaz o svojem božanskem poreklu. Gledano z družboslovnega vidika, se hieratska skupnost sklicuje na ta izkustva, ko je tako ali drugače oslabiljeno verovanje in omajana avtoriteta hieratske oblasti. Intimno izkustvo, ki se je v svojem nastanku izognilo družbenemu nadzoru in posredovanju, postane tako močan argument v prid skupnosti, ker jo potrdi in dodatno utemelji s svetim.

Politična sakralizacija, obredna dejavnost in religijsko izkustvo so trije primeri delnega sklicevanja na sveto zunaj sakralnih družb. Občestveno urejena skupnost se poveljavi in okrepi s tem sklicevanjem na sveto, na naddružbeno stvarnost. Seveda pa postane s tem bolj ali manj hieratska. Tako se torej v družbi stalno prepletata, povezujeta in izključujeta dva tipa družbene ureditve: hieratski in občestveni.

Sociologija povezuje sveto s hieratsko ureditvijo. S tem daje pojmu svetega določen obseg in vsebino ter ga ne skrči le na religijsko področje. To pa ji tudi omogoči, da lahko z njim razloži še druge sakralizacije, ki so zunaj ustaljenih religijskih oblik. S pojmom svetega lahko razumemo tako različne stvari, kot so na primer parana-ravni pojavi, kjer prihaja človek v stik z nekimi nadčutnimi energijami; posebljanje narave in njenih sestavin; sakralizacija določenih vrednot ali danosti (narod, rasa, stranka . . .) tako da jih postavljajo nad posameznika in zahtevajo, da se zanje žrtvuje; priznanje skrivnosti, v katero je zavito človekovo bivanje, pa tudi načini, s katerimi se bližamo tej skrivnosti: agnosticizem, stoičnost, metafizično iskanje, religije. Temu je treba še dodati različne načine, po katerih živijo ljudje v odnosu do skrivnosti: mistika, simbolna dejavnost, družbena angažiranost, igre, umetniška dejavnost, idr. »Takšno je v nekem pomenu področje svetega, ki se je izmuznilo svetemu, ki je povezano s tabujem, z mano, s tremendumom in z duhovniškimi hierarhijami. Takšno je tudi področje religijske sociologije, ki se je osvobodila svojih mitov, hkrati pa je pripravljena razumeti, kaj lahko sodobni svet še skriva mitičnega, čudežnega in skrivnostnega.«⁸

2. Izkustvo svetega

Izraz izkustvo je med najbolj rabljenimi besedami, v pogovorih in v razmišljanjih o religiji. Zdi se, da je izkustvo osrednji religijski problem. Vendar pa so začeli rabiti v zvezi z religijo šele v začetku našega stoletja. Na splošno se ta beseda uveljavi in razširi s sodobno zavestjo o posameznikovi čustveni subjektivnosti in z zavestjo, ki jo ima posameznik o sebi. A. Vergote, na katerega se opiram, ugotavlja, da sovпада nastanek te besede in njeno širjenje z nastankom in širjenjem psihologije.⁹ Ker je izkustvo zgolj zasebna zadeva in ga ni mogoče opazovati od zunaj, je zelo težko določiti njegov psihološki status. Zato tudi ni imelo posebnega mesta v akademski psihologiji, ki se je ravnala po pozitivnih vedah. Vendar pa psihologija ne more prezreti izkustva, ker je pač del duševne stvarnosti, ki je njen predmet.

⁸ F. A. Isambert, prav tam, 304–305.

⁹ Prim. A. Vergote, Religion, foi, incroyance. Etudes psychologiques, Bruxelles, P. Mardraga, 1983, 120.

Navzkrižna raba tega izraza še dodatno otežuje njegovo razumevanje. To je še zlasti vidno v verski literaturi, kjer »bujno poganjajo nezdružljivi izrazi in se čudno družijo: transcendentalno ali mistično izkustvo; izkustvo svetega, Boga, Jezusa Kristusa in celo vstajenja . . . Kako priti do jasnosti v tej nepregledni džungli? Kako razlikovati med duševno stvarnostjo in tem, kar je le odmev teorij, ki so v zraku, ali tem, kar ni nič drugega kot apologetska in lena retorika? Včasih se zdi, da uporabljajo izraz 'religiozno izkustvo' kot besedo kovček, kamor stlačijo vsako religiozno prepričanje; ali kot ključ, ki vse razloži.«¹⁰

Preden bomo sploh lahko govorili o religioznem izkustvu, bo treba opredeliti pojem izkustva na splošno.

»Izkustvo je povezanost neposrednega stika in pomena, ki ga dobimo iz stvari.«¹¹ V izkustvu se srečata stik s stvarjo in njen pomen. Tako na primer nimamo izkustva tujih krajev, če jih poznamo le iz knjig; prav tako ga ne bomo imeli, če ne znamo jezika, ne poznamo njihove zgodovine, idr., ker bodo znamenja nejasna in nepomenljiva. »Izkustvo je samo tam, kjer se pomen poraja iz stvari in kjer razlaga osvobaja pomen, ki je zaprt v stvareh. Izkustvo se lahko torej začneja pri stvareh, ki jih z jezikom odpira in omogoča, da pridejo na dan pomeni, ki se tam skrivajo. Izkustvo pa lahko gre tudi iz idej in jih spušča na stvari, tako da da njihova tvarina stvarno telo idejam.«¹²

Takšno neposredno dožemanje je tudi religiozno izkustvo. Čeprav je v središču teh izkustev močno čustveno obarvano subjektivno doživljanje, pa ta izkustva prelašajo razliko med subjektivnim in objektivnim ter se predstavljajo kot resnična občevanja z nadnaravnim. Vendar pa so vsebine teh izkustev tako različne, da je težko najti njihov skupni imenovalec.

Epistemološko gledano je religiozno izkustvo nekje med psihologijo in spoznavno teorijo, zato ga psihologija ne more v celoti osvetliti. Psihologija pušča ob strani njegov ontološki status in ne sodi o nadnaravni stvarnosti. Obravnava sestavine izkustva, njegov pomen za človeka in vprašanja, ki so v zvezi z njegovo subjektivno naravo. Ker so ta izkustva vsebinsko zelo različna in celo protislovna, jih psihologi obravnavajo in razvrščajo po načinu nastajanja. S tega zornega kota je mogoče opisati različno organizacijo zavesti, ki izkustvo pridobiva in kjer se izkustvo poraja.

Glede na nastanek psihologi razlikujejo pet vrst religijskega izkustva. Prvo je **intuitivno spoznanje** nadnaravne resničnosti. Človek čuti neko moč, ki ga obdaja in prešinja; božansko je razpršeno v naravi in navzoče v človekovih globinah. To izkustvo je izkustvo svetega. Preden bomo podrobneje razčlenili to izkustvo, bomo pogledali še druge oblike religijskega izkustva.

Drugo izkustvo je **doživetje nadnaravne stvarnosti**. To doživetje preseneti človeka in spremeni začasno ali pa trajno njegovo življenje. Primerjamo ga lahko s pretresi, ki jih povzročajo bliskovita ljubezen, nenadna smrt ljubljene osebe, nepričakovan uspeh ali priznanje, idr. Sem sodi znano Pascalovo doživetje Jezusove osebne navzočnosti. Ob tej priložnosti so dobile besede »Moj Bog bo tudi vaš Bog« izredno moč in so ga čisto prevzele.¹³ To izkustvo je nekakšno razsvetljenje, notranje doživetje, medtem ko je izkustvo svetega slutnja nečesa močnega.

¹⁰ A. Vergote, prav tam, 112.

¹¹ A. Vergote, prav tam, 112.

¹² A. Vergote, prav tam, 113.

¹³ Prim. B. Pascal, Misli, Celje, MD, 1980, 185.

Tretja vrsta izkustva je **vednost**, lahko bi rekli **izkušnje**, ki je sad dolgotrajnega angažiranja in dejavnosti. To izkustvo osvetljuje različne življenjske trenutke in jih povezuje v celoto. Tako na primer lahko kdo reče: »Po desetih letih očetovstva in pri petih otrocih pa že vem, kaj se pravi biti oče.« Enako ve molilec ali vernik, kaj se pravi moliti ali verovati, potem ko so ga prekalili trenutki sreče, zapuščenosti ali naveličanosti, ko je doživljal sijaj in bedo svojega početja. V primerjavi z drugim izkustvom, ki je sad nenadnega razsvetljenja, je to izkustvo sad dolgotrajnega angažiranja.

Mistično izkustvo vsebuje lastnosti vseh omenjenih izkustev, obenem pa se od njih tudi razlikuje. To izkustvo je namreč rezultat sistematičnega dela in vztrajnega iskanja, zato prodre dlje kot druga.

Zadnja, peta skupina religijskih izkustev, so **videnja in osebna razodetja**. Prve štiri kategorije predstavljajo postopno serijo popolnega izkustva, če gledamo, kako je osebnost vključena v nastajanje izkustev. Peti kategoriji pa dajemo posebno mesto, ker je ni mogoče razložiti z zakoni, ki normalno urejajo duševnost. Kar se nas tiče, vidimo v njih halucinacijske pojave, ki pa niso nujno znamenje duševne bolezni.¹⁴

Celotno religijsko izkustvo je ena od sestavin strukture, s katero človek dojema svet in sebe. To izkustvo določajo sicer posebni kulturni in psihološki pogoji, vendar pa so ti pogoji, kljub svoji posebnosti, v mejah splošnih zakonitosti dojemanja. V dojemanju se namreč prepletajo in prežemajo tri prvine: čustvenost, znane oblike in govorica. V našem primeru imamo posebno, religijsko govorico, sicer pa so religijska izkustva sad dogajanja, kjer sodelujejo vse tri sestavine dojemanja.

Izkustvo svetega je prva stopnja religijskega izkustva in je podvrženo zakonitostim, ki veljajo za religijsko izkustvo na splošno. To pa tudi pomeni, da je sveto, kolikor je predmet izkustev, ena od razsežnosti našega sveta. Je tista razsežnost, ki omogoča, da dojemamo svet in eksistenco kot nekaj skrivnostnega, skoraj božanskega. Vendar pa je to izkustvo izrazito ambivalentno in dvoumno: nima trdnega in ustaljenega pomena. Isti dogodek ali isto stvar dojemajo ljudje različno. Za opazovalce so izkustva drugih ambivalentna in dvoumna, za tistega pa, ki jih ima, so čisto jasna in določena, skratka, enoumna. V tem je podobno umetnosti, ljubezni, prijateljstvu, idr. Vsa nemotivirana izkustva so vredna sama po sebi ter dajejo življenju smisel in zavest, da ga je vredno živeti.

Psihologija priznava, da je izkustvo svetega pomembno in vredno za tistega, ki ga ima. Pokaže tudi, da je to izkustvo omejeno na človekov svet in njegovo dojemanje, ker ga omogočajo čustva, govorica in zaznano. Z izkustvom svetega tudi ne moremo razložiti religije, ki je kompleksen pojav in omogoča še drugačna izkustva kot pa samo izkustvo svetega.

3. Religijska struktura

Sociologija in psihologija sta osvetlili vsaka iz svojega zornega kota obseg in meje pojma svetega tako na religijskem področju kot tudi na družbenem in duševnem. Francoski jezuit **Henri Bouillard**, ki se je veliko ukvarjal z osnovnimi religijsko-teološkimi problemi, je predlagal »formalno vesoljno strukturo religije na splošno«.¹⁵ Njegov pristop ima to prednost, da ne skrči religije na to ali ono razsež-

¹⁴ A. Vergote, prav tam, 119–120.

¹⁵ H. Bouillard, *La catégorie du sacré dans la science des religions*, v: *Le sacré. Etudes et recherches*, Paris, Aubier, 1974, 47.

nost, ampak bi ga lahko opredelili kot religijski pristop k religiji. Struktura, ki upošteva vse religijske razsežnosti, ima tri medsebojne neločljivo povezane sestavine: profano, sveto in božansko.

Struktura, ki jo predlaga Bouillard, je formalna, zato je jasno, da se ji določene religije bolj ali manj približujejo ali pa se od nje bolj ali manj oddaljujejo. Dogaja se namreč, da določene religije enačijo sveto in božansko ali pa zanemarjajo eno od teh dveh sestavin. Če to upoštevamo, potem lahko priznamo religijsko naravo tudi tistim sistemom, ki jim manjka ali sveto ali božansko. Manjkajoča sestavina je namreč vedno virtualno navzoča.¹⁶

So nekatere tako imenovane primitivne religije, ki ne razlikujejo med svetim in božanskim ter ju enačijo. Zato so nekateri teoretiki videli v svetem temeljno religijsko stvarnost, ki je logično in zgodovinsko pred božanskim.¹⁷ So pa tudi take religije, ki so (skoraj) povsem odpravile sveto, to se pravi mite in obrede, ter poznajo samo božansko. Za stik in občevanje z božanskim so ustvarile več poti, med katerimi so: spekulativno spoznanje, izničenje želja, notranja pobožnost idr.

Formalna religijska struktura pride še bolj do veljave, kadar primerjamo sveto in božansko s profanim. V tej primerjavi se jasno vidi raznorodnost svetega in božanskega. Sveto je lahko namreč katera koli profana stvar ali dogodek, ki je ločena in določena za bogove. Sveto in profano sta dejansko istorodna, razlikujeta se le po namenu. Sveto je profano, ki je namenjeno bogovom in je srednik med profanim in božanskim. Zato sveto ni absolutno, ampak je relativno. To pomeni, da je po eni strani v odnosu med profanim in božanskim, po drugi pa ga ta odnos omejuje in je od njega odvisno. Kadar ni tretje sestavine religijske strukture v določeni religiji, takrat se skladnost med profanim in svetim zlahka sprevrže v alternativo: ali profano ali sveto. V tem primeru predstavljata drug drugega kot slepilo in laž. Kadar prevlada sveto, govorimo o sakralni družbi, kadar pa se uveljavi in osamosvoji profano, govorimo o sekularizirani družbi.

Mircea Eliade, ki je skrčil religijsko strukturo na binom profano-sveto, pravi, da je sveto edina prava resničnost. »Homo religiosus je ne glede na zgodovinske okoliščine vedno prepričan, da obstaja neka absolutna stvarnost, sveto, ki ta svet presega, se v njem razodeva, ga s tem posvečuje in naredi stvarnega. Prepričan je, da ima njegovo življenje sakralen izvor in da človek uresniči vse svoje zmožnosti, kolikor je religiozen... Kadar človek ponavzoča sakralno zgodovino v obredih in posnema božje vedenje, se postavlja na stran bogov ter ostane pri njih v stvarnem in pomenljivem.«¹⁸ V tem miselnem okviru je profano neresničnost, nestvarnost.

V drugo skrajnost gre sekularizirana družba, za katero je edino resnično profano, vse drugo pa je privid in sanje. Zdi se, da sta racionalnost in tehnika po dolgem in počez premerila in pretehtala svet, profano, ter dognala, da ni nič drugega kot samo to. Stvarnost je profana, profano je stvarnost. V zahodni civilizaciji je nastal odločilen zasuk v prid profanega v razsvetljenstvu, ki je postavilo razum za zadnji kriterij človeške zrelosti. Od takrat pa do danes se je sekularizacija nenehno krepila in je treba priznati, da je odločilno prispevala h krepitvi človekove svobode, pravic in dostojanstva. Vendar pa postaja danes vse bolj očitno, da je tudi sekularizacija enostranska in zato škodljiva za vsestransko človeško rast.

¹⁶ Prim. H. Bouillard, prav tam, 47.

¹⁷ Prim. moj članek Sveto in religije, v BV 1986, 25–38.

¹⁸ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 171.

Posledice sekularizacije so spodbudile znanstvenike, da so začeli na novo premišljevali o odnosu med svetim in profanim. Zdi se, da je od skladnosti med njima odvisna človekova usoda. »Kakršna koli je že negotovost, kjer nas puščajo zgodovinske in sociološke raziskave, čutimo prepad nečlovečnosti, ki bi se odprl pred civilizacijo brez čuta za nekakšno sveto, pa četudi je to čut skrivnostne presežnosti. Civilizacija bo izginila v nepomenljivosti, če ne pospešuje predstav in slavljenja tega, kar jo obdaja, prihaja od daleč in jo presega, nekega svetega torej, ki se zrcali v zastojnem iskanju in se naznanja v estetski ustvarjalnosti. Civilizacija bo izginila, če se omeji na svoje racionalne, tehnične in koristniške smotrnosti. Res je, da ta mistična razsežnost, ki navdihuje civilizacijo, spada k človeškemu bitju in ni religiozne narave. Bilo bi še preveč, če bi rekli, da je ta razsežnost ob robu anonimnega krščanstva.«¹⁹

Dokončna sekularizacija bi bila hkrati konec civilizacije in z njo tudi konec 'razsvetljenstva', 'ikonoklasičnega', računskega razuma. Ta razum predpostavlja sveto, če razumemo sveto kot celovit sklop mitov, obredov, krajev, časov, predmetov in osebnosti.²⁰ Takó pojmovano sveto je tisto, kar omogoča in ustvarja svet, ki se razlikuje od narave; svet, ki ga lahko imenujemo človekov svet, kulturo ali simbolno.

Ne moremo več mimo dejstva, da hkrati obstajata dve obliki mišljenja: simbolno in identično. Simbolna misel povezuje in združuje v celoto raznolikost v svetu in družbi; pri tem pa uporablja različne oblike analogije. Identična misel pa skrči raznolikost na istost in se ravna po vzročnih zakonitostih. Slednjo misel so enačili z racionalnostjo in razumom, simbolno pa so imeli za nižjo in predlogično obliko mišljenja.²¹ Antropolog Lévi-Strauss je med prvimi ovrgel to pojmovanje in dokazal logičnost simbolnega mišljenja. Pokazal je, da obstajata dve obliki znanstvene misli, ki nista zaporedni stopnji v razvoju človekovega razuma, ampak sta »dve strateški ravni, kjer lahko znanstvena misel naskoči naravo«. ²² Simbolna misel je približno usklajena z zaznavnim in domiselnim področjem; identična misel pa je bolj odmaknjena. Nujne odnose, ki so predmet vsake znanosti, pa naj bo neolitična ali sodobna, lahko ugotovimo po dveh različnih poteh: prva je zelo blizu čutni intuiciji, druga pa je bolj oddaljena, objektivna. R. Girard je v enem stavku izrazil istorodnost simbolne in identične misli: »Mitična misel ni bistveno različna od misli, ki jo kritizira.«²³

Antropološka dognanja zanesljivo pokažejo, da sta sveto in profano istorodna. V družbenem življenju lahko prevladuje ena ali druga prvina; njun odnos je lahko harmoničen ali antagonističen. Obe sta bistveni sestavini človekovega sveta, ki ga omogočata in določata, obenem pa se v njem porajata. Večja je njuna skladnost, več možnosti ima človek, da se vsestransko uresniči in živi človeško.

Jasno je, da znanosti nimajo enakega pogleda na religijo, kot ga ima religija. Ne upoštevajo namreč tretje sestavine religijske strukture: božanskega in ga vključujejo v sveto. Sociologija označuje s svetim posebno družbeno ureditev; psihologija govori o religioznih izkustvih, mednje pa prišteva tudi izkustvo svetega; antropologija pa

¹⁹ A. Vergote, *La sécularisation: de héliocentrisme à la culture d'ellipse*, v: *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1976, 363.

²⁰ Prim. H. Bouillard, prav tam, 56.

²¹ Prim. vse delo L. Lévy-Bruhla še zlasti *La Mentalité Primitive*.

²² Cl. Lévi-Strausse, *La pensée sauvage*, Paris, Grasset, 1972, 53.

²³ R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 53.

povezuje sveto s simbolno miselnostjo, ki se razlikuje od identične miselnosti in profanega. V vseh treh primerih označuje sveto neko presežnost, brez katere ni človekovega sveta.

Čeprav znanosti ne morejo govoriti o božanskem, o presežnosti, ki je drugega reda kot pa naš svet, morajo vendar le upoštevati, da se religije v svojih dejavnostih in verovanjih nanašajo ravno na to resnično presežno presežnost, na nekaj čisto drugega, kot pa je naš svet. To nanašanje je **stvarno, resnično** in določa tako družbo kot tudi posameznike v njej. »Znanost o religiji, pravi Bouillard, lahko združi v svetem: obrede, mite, kraje, čase, predmete, osebnosti. Vendar pa bi se morala vzdržati, da ne bo označevala s 'svetim' tisto 'presežno stvarnost', tisto 'absolutno stvarnost' ali bolje, tisto božansko nadstvarnost, na katero se s posredovanjem svetega bolj ali manj jasno nanaša religiozen človek.«²⁴

4. Krščanstvo in sveto

Znanstvena osvetlitev svetega ni celovita, zato ga je treba osvetliti z religijsko-teološkega vidika. Ker religije na splošno ni, je treba obravnavati sveto v posameznih religijah. Mi ga bomo obravnavali v krščanstvu, to se pravi v odnosu do Boga, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Predmet vere je namreč tisto, kar določa vrednost in pomen svetega, zato nima sveto iste pomembnosti v različnih religijah. Znanosti so pokazale, da so religije širše od svetega, sedaj pa bo treba videti, kakšno vsebino dobijo: hieratska ureditev, izkustvo svetega in simbolno v krščanstvu. Zgodovinski pristop bi razkril različne poudarke in uresničitve svetega v krščanstvu, vendar se bomo v tej razpravi omejili le na teološko področje.

Krščanstvo se je pojavilo in se pojavlja v svetu in človeštvu, ki sta že izoblikovana. Prav tako se nihče ne rodi kristjan, pač pa lahko to postane v svetu in znotraj določene kulture. Te banalne ugotovitve so pomembne za pravilno razumevanje odnosov med svetom in krščanstvom in s tem tudi odnosov med svetim in krščanstvom.

Krščanstvo srečuje v svetu različne kulture z njihovimi miselnimi obzorji in družbenimi ureditvami. Vse doslej znane kulture določa odnos do sveta in odnos do tistega, kar presega tako svet kot tudi kulturo. Z drugimi besedami, kulture imajo tudi religijsko razsežnost. O tem je Evans-Pritchard zapisal: »Reči bi morali, da je razlikovanje med **naravno in razodeto religijo** napačno in ustvarja zmešnjavo. Kajti v določenem pomenu so vse religije razodete religije, zunanji svet in razum sta povsod razodela ljudem obstoj božanstva in s tem omogočila, da so se začeli zavedati svoje lastne narave in svoje usode. Premišljevali moramo besede svetega Avguština: 'Kar imenujemo danes krščanska religija, je obstajalo pri starih, odkar obstaja človeški rod pa vse do trenutka, ko je Kristus postal človek: takrat so imenovali pravo religijo, ki je že bila, krščanska religija.'«²⁵

Krščanstvo se torej srečuje tudi s svetim, obenem pa tudi samo ustvarja svoje, krščansko sveto; ne začenja iz nič, pa tudi ni pasivno pred danostjo, s katero se srečuje. Zgovorno in vzorno za ta ustvarjalna srečanja je prvo srečanje. Krščanstvo se je pojavilo v judovskem kulturnem in religijskem izročilu. Z njim je tesno povezano, hkrati pa je z njim prekinilo. Povezanost in prelom se bosta ponavljala ob vsa-

²⁴ H. Bouillard, prav tam, 56.

²⁵ E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971, 6-7.

kem srečanju z novim kulturnim in religijskim izročilom. Vendar pa prelom ni bil vedno tako jasen kot prvič. Zato je kardinal Daniélou lahko zapisal: »Je neka zahodna religija. Ta religija je antično poganstvo, grško ali latinsko, keltsko ali germansko (. . .) To poganstvo je toliko vredno kot druga in še ni tako daleč od nas. Mi smo vedno le spreobrnjeni pogani. (. . .) Ta religijski genij Zahoda pogojuje zahodno obliko krščanstva, ki ji moramo biti zvesti.«²⁶

Vprašanje je, v čem je prelom in v čem je povezanost med določenim kulturnim in religijskim izročilom ter krščanstvom.

4.1. Različna religijska usmeritev

Na gornje vprašanje odgovarja že sveti Pavel, ko primerja svoje oznanilo z njemu znanima izročiloma. »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, ki je Judom v spotiko, pogonom nespamet. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, oznanjamo Kristusa, božjo moč in božjo modrost.« (1 Kor 1, 22–24). Krščanstvo vzpostavlja novo delitev človeštva. Kdor bo presegel videz sveta in njegovo modrost, mu bo križ omogočil nekaj, kar je onstran modrosti in moči. Znamenje prekletstva sprevrča zdravo pamet in brije norca iz razvidnosti. To, kar je za ljudi vrednota, je s križeve perspektive ničevost. Kar postavljajo običaji in navade kot nujnost, je v bistvu prigradnost, ki se tega ne zaveda.

Sodba, ki se pojavi s Križanim, se teološko izraža v kategoriji posebne božje ljubezni. »Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno.« (1 Kor 1, 27). Veličine in gospostva, po katerih krojimo naše vrednote, »tudi te, v katere oblačimo božanstva v naših učenih teologijah ali naših ontologijah; vse, kar nas prevzema, je samo strastna vnema, neobvladano početje občutljive laskavosti, ki misli, da je središče sveta. Ali ne bi bila smrt, tukaj in povsod, resničen začetek? 'Bog je izbral tisto, kar ni nič (**me onta**), da bi odstavil (ali dal v oklepaj) tisto, kar je (**ta onta**)'.«²⁷

Krščanstvo se nam tako predstavlja kot kritika in relativizacija vseh moči: pa naj bo to moč razuma ali pa moč čudežnega: profano ali sveto. Kjer namreč prevladuje sveto, tam sta posameznik in družba prepuščena na milost in nemilost različnim močem. Ko čudežne moči zamenjata sodobna racionalnost in država, se zamenjajo moči, utesnjenost in strah pa ostaneta.

Prelom je torej v religijski usmeritvi. Različna kulturna in religijska izročila imajo skupno to, da slutijo božansko za naravnimi, kozmičnimi močmi. »Pogan je človek, ki priznava božansko v njegovih manifestacijah v vidnem svetu,«²⁸ je rekel Daniélou. Ta slutnja strukturira in ureja različna kulturna in religijska izročila, ki so večinoma hieratsko urejena, v njih prevladuje simbolna miselnost in posameznik v njih čuti, da ga obdaja in obvladuje nekaj močnega, ki je. Ta izročila se nezavedno enačijo s stvarnostjo, s svetom, zunaj katerega je kaos ali pa ni nič. Trdno so prepričana, da takó, kot je, je po volji višjih sil, zato mora vse tako tudi ostati. Krščanstvo zavrže to gledanje, ki se ne zaveda, da je gledanje, ko se obrne k Jezusu Kristusu in izpove v njem svojega Boga. Ta izpoved omogoča nov odnos do ljudi in do sveta.

²⁶ J. Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965, 88.

²⁷ S. Breton, *Le verbe et la croix*, Paris, Cerf, 1981, 19.

²⁸ J. Daniélou, *prav tam*, 98–99.

Rečemo lahko, da je etična religioznost zamenjala kozmično, ali še bolje: etična religioznost je zrelativizirala imperializem kozmične religije.

Poudariti je namreč treba, da krščanstvo ne odpravi svetega, ampak ga podredi zapovedi ljubezni. Tako na primer ohranja krščanstvo simbolno miselnost in dejavnost v svoji govorici in obredih. Zgovorne so Jezusove besede: »Če torej prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj proti tebi, pusti dar tam pred oltarjem, pojdi in se prej spravi z bratom, potem pa pridi in daruj svoj dar.« (Mt 5,23–24) Jezus ne odpravlja darovanja, ki je izraz svetega 'par excellence', le podreja ga določenim etičnim odnosom. Tu se je krščanstvo oprlo na preroško izročilo: »Ako mi tudi darujete žgalne daritve, ne maram njih vonja; vaše jedilne daritve mi niso prijetne, na vaše tolste mirovne daritve se ne ozrem! Spravite izpred mene vrišč svojih pesmi, zvoka vaših strun ne maram poslušati, temveč pravica naj teče kot voda, pravičnost kakor vedno tekoč potok!« (Am 5,22–24).²⁹ Tako lahko sklenemo s pismoukovo ugotovitvijo in ne bomo daleč od božjega kraljestva: »Ljubiti Boga iz vsega srca, z vsem umom in z vso močjo ter bližnjega kakor sam sebe je več kakor vse žgalne in druge daritve.« (Mr 12,33).

Etična religioznost pa je v novi zavezi tako dosledna, da se odnos do Boga lahko preverja le v dejanskem odnosu do človeka. Ta odnos je celo kriterij odnosa do Boga in poslednja sodba je v njegovem znamenju: »'Gospod, kdaj smo te videli lačnega in te nasitili ali žejnega in ti dali piti? . . . Kralj jim bo odgovoril: Resnično vam povem: karkoli ste storili enemu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili,'« (prim. Mt 25,31–46) Evangeljska doslednost gre do konca. Nič ne pomaga sklicevati se na Gospoda, če delamo krivico. »Veliko mi jih bo reklo tisti dan: 'Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu izganjali hudih duhov in v tvojem imenu storili veliko čudežev?' Vendar jim takrat porečem: 'Nikoli vas nisem poznal. Proč izpred mene, kateri delate krivico!'« (Mt 7,22–23).

Podobno bi lahko rekli tudi glede krščanskega pojmovanja oblasti. Predmet naše vere narekuje drugačno oblast in njeno izvrševanje, kot pa je to v navadi v hieratski ureditvi. Tudi v Cerkvi sta božjeppravna ureditev in oblast, vendar se vsebinsko bistveno razlikujeta od drugih oblik hieratske ureditve. Razliko omogoča bistvena razlika med svetim in predmetom krščanske vere. Jezus takole govori svojim učencem: »Veste, da tisti, ki veljajo za vladarje poganov, dajejo čutiti svoje gospodarstvo in da si njihovi velikaši lastijo oblast nad ljudmi. Med vami pa ne tako, ampak kdor hoče postati velik med vami, naj bo vaš strežnik, in kdor hoče biti med vami prvi, naj bo vsem služabnik. Saj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge.« (Mr 10,42–45). Etičnost je v ospredju tudi pri tako pomembnih religijskih in družbenih vprašanjih kot sobota (prim. Mr 2,27), odnos do izročil (prim. Mt 15,1–20), rodbinske vezi (prim. Mr 10,34), idr.

4.2. *En sam človeški svet*

Druga plat odnosov med krščanstvom in določenim kulturnim in religijskim izročilom pa je povezanost. Krščanstvo nima namreč ne svojega jezika ne svojega družbenega sistema. Svojo usmerjenost; se pravi odnos do Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu, uresničuje v jeziku določenega izročila in v njegovi družbeni ureditvi. V tem svetu naj bi se izražal in udeleževal, bil njegova sol in njegov kvas. Vendar

²⁹ Prim. P. Beauchamp, *L'un et l'autre testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, 74–92

pa se je krščanstvo več kot enkrat ujelo v mreže simbolne miselnosti in hieratske ureditve, ki ju določa kozmična religioznost. Ta je bila močnejša od Križa. Razlogi za to presegajo samo področje osebne odgovornosti in grešnosti ter so širše, **strukturne narave**. So torej pred človekovo zavestno izbiro in se jih ljudje največkrat niti ne zavedajo.

Jezik določa miselnost in lahko postane ječa, če se tega ne zavedamo in zavestno ne oblikujemo svoje miselnosti. Vendar naj se še tako trudimo, ne bomo nikoli odkrili vsega, kar določa našo miselnost. Ko govorimo o novem, nujno uporabljamo besede in slovnične strukture, ki so na razpolago. Zato eni novega sploh ne opazijo, drugi pa ga skrčijo na staro. Tu je ta razlika med duhom, ki oživlja, in črko, ki mori. S to težavo se je krščanstvo vedno srečevalo in jo bolj ali manj uspešno premagovalo. Beseda o Križu ni od tega sveta, je pa v njem in je učinkovita le, če uporabljaja njegov jezik, čeprav s tem tvega, da bo izzvenela staremu svetu v prid.

Tako na primer prostorske in časovne kategorije, v katerih človek misli, zlahka zavedejo v staro, ker niso usklajene s predmetom vere. Kristjan se obrača k Bogu v okviru določenih odnosov do sočloveka, ki je podoba presežnega Boga. Prostorski kategoriji vertikalno in horizontalno, s katerima označujemo odnos do Boga in odnos do človeka, zlahka zapeljeta v zmoto. V svoji nazornosti jasno kažeta, da pot k človeku ne gre v isto smer kot pot k Bogu. Če teh kategorij ne relativiziramo in korigiramo, dajemo nehote prav tistim, ki vidijo v krščanstvu alienacijo. In vendar v evangeliju ni alternative Bog ali človek, kot nakazujeta besedi vertikalni in horizontalno, ampak je alternativa Bog ali mamon, to se pravi tiste moči, ki človeka usuznjujejo in usmerjajo proč od človeka in zato tudi proč od Boga.

Poleg jezika pa določajo miselnost tudi vrednote in želje, ki jih formulira in postavlja 'zdrava pamet'. Ta je preračunljiva in teži po moči. Tudi na tem področju se dogaja, da 'zdrava pamet' omreži kristjane, namesto da jo kristjani spreobrnili in podredili logiki Križa. S. Breton je o tem zapisal: »Ljudje, ki jih tlačita vsakršna beda in revščina, spontano iščejo bogatega in močnega boga. Ta ima v svoji vzvišenosti vse popolnosti in plemenitosti, da bi z njimi potešil njihovo pomanjkanje. Kar so pozneje imenovali 'analogija božjih imen', je poskušalo učeno izraziti aksiologijo zdrave pameti . . . Nasprotno od vseh pričakovanj, povzdiguje revščina tiste 'veličine mesa', ki začasno še uhajajo njenemu teženju, v **sumum**. Apostolov opomin gre v drugo smer kot to poželenje, kajti Bog Križa ni bog želja. In zato ne more biti bog v presežniku . . . Norost Križa ni le kritika božjih imen, ampak je tudi kritika primarnih duševnih nagibov.«³⁰

Krščanstvo se ne izraža le v simbolni govorici in dejavnosti ter v okviru svojih želja, ampak tudi na področju družbenih struktur. Odnose med ljudmi določa tako na medosebni ravni kot tudi družbeni. Če je bilo krščanstvo na medosebnem, moralnem področju vedno zelo dosledno glede spoštovanja človeške osebe in njenih pravic od spočetja pa do naravne smrti, je sprejemalo različne družbene ureditve kot danost in jim je podrejalo posameznika in njegove interese. Šele v zadnjem času je krščanstvo skupaj z drugimi odkrilo, da nobena družbena ureditev ni danost in usodnost, ki bi jo bilo treba brezpogojno sprejemati in se ji brez pomisleka ukloniti.

Ta spoznanja so razdelila krščanstvo, kajti del kristijanov je videl in še vedno vidi v Bogu poroka in zagotovilo določene družbene ureditve; drugi pa menijo, da je ta isti Bog glavni oporečnik in nasprotnik določene ureditve. Družbenopolitična misel

³⁰ S. Breton, prav tam, 21.

je v krščanstvu šele na začetku in ne moremo od nje pričakovati čisto določenih smernic za posamezne primere. V zvezi z družbeno ureditvijo se zastavlja tudi vprašanje o cerkveni ureditvi in o opravljanju oblasti v njej. Bolj kot kjerkoli drugje velja v Cerkvi trditev, da je oblast od Boga. Cerkev ima samo enega Gospoda in samo njemu mora služiti. Če imenujemo to ureditev hierarhična, ne moremo prezreti, da je predmet, na katerega se nanaša in iz katerega izhaja, Sveta Trojica. Ta bistveno zaznamuje ureditev Cerkve in oblast v njej, ki je lahko v tem primeru le služenje v občestvu. Vprašanje je, če niso nekatere cerkvene strukture določile tudi ureditve, ki jih je strukturiral odnos do kozmičnih moči. Tudi na tem področju bi se morala Cerkev kritično preverjati v luči vere.

4.3. *Od svetega k Bogu*

Krščanstvo predpostavlja binom profano-sveto in ga vključuje, obenem pa ga prerašča in presega. Zasuk od svetega k Bogu je mogoč le v Svetem Duhu po Jezusu Kristusu. Dejanski srednik med Bogom in človekom v krščanstvu je Jezus Kristus, ki ga izpoveduje Cerkev, ne pa sveto.

Ker je Jezus Kristus edini srednik, je krščanstvo kritično do vseh oblik svetega. V odnosu do krščanstva moramo razlikovati kar tri različne oblike svetega glede na njihovo usmerjenost. Kozmična oblika svetega je v izročilih, ki se še niso srečala s krščanstvom ali pa jih to še ni preusmerilo. Druga oblika svetega je krščansko sveto, tisto torej, ki ga strukturira odnos do svete Trojice. In končno je zadnja oblika svetega 'laično' sveto, ki se nanaša na neko ideološko naddružbeno stvarnost, obenem pa se razglaša za ateistično in znanstveno.

Za kozmično sveto ne moremo reči, da vodi k istemu Bogu kot Jezus Kristus. Poleg vseh že navedenih razlogov omenimo še to, da bi v tem primeru naredili iz Jezusa še enega izmed mnogih sakralnih srednikov. Presežnost, ki jo nakazuje kozmično sveto, je bistveno drugačna od presežnosti, ki se je razodela v Jezusu Kristusu. Vendar je krščanstvo ne odpravlja, ampak opozarja na njene meje, iz katerih lahko osvobodi človeštvo kdo, ki je od drugod, ki je Drug. Težji in nejasni so odnosi z 'laičnim' svetim, ker se zapira v ta svet in postane prej ali slej totalitarno. V njem ni prostora ne za Boga ne za človeka. Ker podobe tega sveta preidejo, mora Cerkev nenehno preverjati svoje sveto, da ne bi kakor koli zasenčilo vlogo in pomen Jezusa Kristusa v življenju ljudi. V zvestobi Kristusu bo Cerkev presejala sveto, v katerem je izražala in utrjevala odnos do Boga, ko to sveto ne bo več pomagalo ljudem na poti k Bogu.

Ker krščanstvo deluje v svetu, je po izrazih in oblikah, tako kakor vse, kar je človeškega; ker pa se je enkrat za vselej odločilo za Drugega, je enkratno in partikularno. In paradoksalno, prav ta partikularnost dela krščanstvo univerzalno. Brezpogojna odprtost, ki mu daje identiteto, je takšna, da lahko sprejema in ohranja različnost in drugačnost v edinosti. Če krščanstvo tega ne bi zmoglo, bi se zanimalo v svoji posebnosti in v svoji vesoljnosti. Ta vesoljnost je soteriološka, ne pa abstraktna; nanaša se namreč na odrešenje vseh ljudi, zato je tudi etična, praktična in družbena. Ta vesoljnost nima nič skupnega z abstraktno univerzalnostjo, s katero se ponša določena oblika racionalnosti, ki si zapira oči pred svojo etnično ali ideološko pogojenostjo.

Na koncu lahko strnemo odnos med svetim in krščanstvom takole: binom profano-sveto stavi na bitje in navzočnost, krščanstvo pa na drugega, na dialektiko smrti

in življenja. Kristjani ne zaupajo temu, kar je, ampak Bogu in človeku, njegovi besedi: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje izgubi zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil.« (Mr 8,35).

Povzetek: Drago Ocvirk, Krščanstvo med Bogom in svetim

Različne vede o človeku uporabljajo pojem svetega za označevanje ene od razsežnosti religije. V razpravi podaja avtor najprej vsebino tega pojma, nato pa osvetljuje njegovo razmerje s predmetom krščanske vere: z Bogom Jezusom Kristusom v Cerkvi.

Summary: Drago Ocvirk, Christianity between God and the Holy

Different sciences concerned with man use the term »the Holy« to characterize one of the dimensions of religion. In the paper the author first explains the contents of this concept and then elucidates its relation to the object of Christian faith: God of Jesus Christ in the Church.

Marijina božja pot v Puščavi

1. Teologija na Fali ob Dravi pred tristo leti

Med vprašanji, ki iz naše preteklosti čakajo na odgovor, je tudi vprašanje, kakšna je bila teološka šola redovnikov benediktincev v 17. stoletju na Fali v bližini Maribora. Za številko, posvečeno našemu nekdanjemu učitelju in akademiku dr. Antonu Trstenjaku, ki je pred zadnjo vojno nekaj časa deloval na visoki bogoslovni šoli v Mariboru, objavljam o tej obdravski visoki šoli nekaj doslej neznanih podatkov, ki so mi dostopni, ker jih hrani Semeniška knjižnica v Ljubljani.

Za izhodišče je treba omeniti članke, ki so se pred leti pojavili v slovenskih časnikih in me je nanje opozoril marljivi raziskovalec znanstvenikov naše preteklosti prof. dr. Vladimir Murko.

Drago Vresnik je leta 1968 v Delu pisal, da je bila prva visoka šola ob Dravi »bržkone na Fali«, vendar je težišče članka posvečeno uporabi kmetov zoper lastnike falske graščine, ki ga je vodil 1644 Ivan Verdnik, bivši gojenec te šole. Na koncu pa je avtor članka v Delu zapisal: »da s tem prispevkom opozorimo na pomen nekdanje falske graščine in njeno vlogo v občem razvoju kulture na Slovenskem, ki jo je imela več kot eno stoletje skupaj z ruško gimnazijo kot svojo podružnico.«¹

Josip Teržan je nato leta 1969 v Ruškem delavcu zapisal,² da je bila 1620 v falskem gradu ustanovljena visoka šola za verski, filozofski in ekonomski študij, ki je 1628 dobila statut univerze in bi tako bila prva univerza na naših tleh.³ Zanimivo je, da so se morali patri na tej šoli učiti slovenščine, ker bi sicer kot priseljenci iz Nemčije ne mogli priti v stik z domačini.⁴

Že omenjeni Drago Vresnik je v mariborskem Večeru 1981 pisal⁵ posebej o falski visoki šoli, kako je nastajala in delovala. Navaja tudi dragocen dokaz o njenem delu, ker je prof. Murko v Gradcu našel tudi tiskano razpravo, ki jo je leta 1687 na tej šoli zagovarjal frater Modest Ritsch. Članek izzveni v spodbudo, naj bi bolje raziskali to šolo, ker je celo starejša kot npr. zagrebška univerza iz leta 1662. Falske šole namreč niso upoštevali dosedanja zgodovinarji šolstva na Slovenskem,⁶ čeprav

¹ Skrivnosti zapuščenega gradu, Delo 7. dec. 1968, št. 333, str. 22.

² Ruše skozi stoletja, Ruški delavec, leto XI, 7. avg. 1969, št. 4, str. 10–11.

³ O tem statutu oziroma hišnih pravilih gl. več v op. 12.

⁴ Izmed vseh določb teh pravil prav to posebej poudarja J. Pajek, ko opisuje življenje na Fali v knjižici: Župnija in božja pot Device Marije v Puščavi. Krajepisno-zgodovinske črtice. Maribor 1904, 23.

⁵ Falska visoka šola I, II, Večer 19. in 20. nov. 1981.

⁶ J. Polec, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo, v: Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929. Ljubljana 1929, 1–229. – VI. Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I. Ljubljana 1963. – F. Zwitter, Višje šolstvo na Slovenskem do leta 1918, v: Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919–1969. Ljubljana 1969, 13–51.

so jo omenjali naši krajevni leksikoni.⁷ To si lahko razložimo samo s tem, da so se vsi poglobljali v javno, vsem odprto šolstvo, ne pa v interno za potrebe samostanov in Cerkve sploh.⁸

Zgodovino je treba sestavljati iz drobcev, zato najprej nekaj podatkov o ustanovitvi šole na Fali, težišče razprave pa bosta narava in vsebina omenjene tiskane teološke razprave, ki jo hrani tudi Semeniška knjižnica v Ljubljani. Morda se bo kdaj ponudila priložnost najti še več podatkov v arhivu šentpavelskega samostana na Koroškem in jih povezati v temeljitejši zgodovinski prikaz.⁹

2. Benediktinska šola na Fali

Benediktinski samostan v Št. Pavlu na Koroškem, ustanovljen med leti 1085–1091,¹⁰ je imel posestva tudi v dolini Drave, kjer se je stikala jurisdikcija salzburške nadškofije in oglejskega patriarhata. Po tedanjem pravnem redu pa so imele ustanove ene in druge višje cerkvene oblasti svoja posestva tudi prek Drave, na ozemlju druge jurisdikcije. Benediktinci s severne strani Drave so pri tem trčili ob pravice pražupnije v Hočah¹¹ prav glede svoje posesti na Pohorju do roba Drave na Fali.

Novo življenje je na Falo prišlo v začetku 17. stoletja, ko so se zaradi tridesetletne vojne v Nemčiji v koroški Št. Pavel zatekli benediktinski sobratje s Švabskega. Z njimi in zanje je okrog leta 1620 opat Hieronim Markstaller v falski graščini ustanovil visoko šolo za redovne klerike. Ker so živeli v gospodarsko zelo razvejenem območju, so v šoli našli mesto tudi učitelji ekonomije, kletarstva in gozdarstva, ker je bilo na Fali središče šentpavelskih posestev ob Dravi. Leta 1628 sestavljeni hišni red pričuje o urejenem samostanskem življenju, nikakor pa to niso pravila šole ali celo visoke šole, kakor so sklepali nekateri novejši pisci.¹²

S samostanom na Fali je bila tesno povezana župnija Lovrenc na Pohorju in Marijina romarska cerkev v Puščavi, sedanja župnija Sv. Marija v Puščavi. Verjetno je bila v nekakšni zvezi tudi znana župnijska gimnazija v bližnjih Rušah, ki je od 1645 dalje lahko skrbela za srednjo izobrazbo tistih, ki so nato nadaljevali študij na

⁷ Krajevni leksikon dravske banovine. Ljubljana 1937, 424; Krajevni leksikon Slovenije IV. Ljubljana 1980, 224.

⁸ »Poleg jezuitskih šol obstoje pa tudi še interne šole drugih redov (benediktincev, avguštincev in zlasti frančiškanov) za vzgojo lastnega redovnega naraščaja in na teh šolah se včasih tudi predavata filozofija in teologija. Omenil sem že, da obstoje za te ljubljanske šole tudi tiskane teze za disputacije, upoštevati jih je treba pa tudi zato, ker so v zvezi z njimi nastali razni rokopisni in tiskani teksti. Kdor bi se hotel danes za podpiranje ambicij po novih visokih šolah sklicevati tudi na tradicijo teh šol, ima torej še široke možnosti za odkrivanje novih ‚univerz‘. Ob teh šolah, ki so obstajale tedaj in tudi pozneje, kolikor Jožef II. teh redov ni razpustil, je pa treba poudariti, da so bile to le interne šole za vzgojo lastnega naraščaja in da so jezuiti strogo pazili, da imajo le oni monopol javnih šol« (F. Zwitter, v op. 6 nav. d., 28).

⁹ V poletju 1982, ko sem začel zbirati to gradivo, sem poskusil navezati stik s samostanom v Št. Pavlu, da bi zvedel kaj več o falski šoli; objavljam le nekaj začasnega, da se vsaj to ne pozabi.

¹⁰ Prim. F. Kovačič, Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928). Maribor 1928, 112.

¹¹ O pražupniji Hoče prim. F. Kovačič, nav. d. 76–79.

¹² Ign. Orožen, Das Bisthum und die Diözese Lavant I. Marburg 1875, je na str. 428–431 objavil ta pravila, ki jih v nemško pisanem delu imenuje »Hausstatut«, izvorni latinski naslov pa je: Saepimentum (= ograja) monasticum oeconomicum Faalense pro fratribus in Domino Faal commorantibus. Študij omenja samo v razporeditvi dnevni opravil – obstaja pa možnost, da Orožen ni prepisal vsega, kar je v izvorniku. V istem delu navaja tudi nekaj podatkov o benediktincih na Fali, omenja, da je bil kdo npr. Professor der Theologie, Lehrer der Stiftskleriker, Docent, Theologieprofessor, drugi pa Verwalter, Oeconom itd. (nav. d. 433–436).

Fali.¹³ Marijino cerkev v Puščavi je 1622 ali 1627 zidal že omenjeni opat Hieronim Markstaller, njegov naslednik p. Filip Rottenhäussler pa ji je 1672 dal sedanjo veličastno obliko.¹⁴

Doslej navedeni podatki o delovanju benediktincev na Fali so bili znani vsem dosedanjim raziskovalcem, kljub temu ne moremo zameriti teologoma in zgodovinarjema Ign. Orožnu in F. Kovačiču, če ob tako pičlih podatkih nista sklepala na obstoj pomembnejše šole na Fali, saj sta oba dobro vedela, da je vsak benediktinski samostan vzgajal svoje klerike in se jim zato njihova šola ni zdela vredna posebnega poudarka.

3. Tiskana priča teološke šole na Fali

Edini doslej znani tiskani dokument o delovanju falske teološke šole, tiskan 1687 v Gradcu,¹⁵ je vsebinsko zelo povezan z Marijino božjo potjo v Puščavi. Fr. Modest Ritsch je tedaj opravil svoj zadnji izpit pred profesorjem p. Kandidom Rottenhäusslerjem¹⁶ o marioloških in kristoloških vprašanjih, kot razodeva že začetek naslova tiskane knjižice: DEUS a Virgine MARIA conceptus.¹⁷ Nadaljevanje naslova pove, da gre za teološko razpravljanje na temelju teologije benediktinskega temeljnega teologa sv. Anzelma: Declaratus, Et similitudine expressus, SEU QUESTIONES THEOLOGICAE DE DEO, Ad mentem S. Anselmi Archiep. Cantuariensis Ord. S. Bened. Doctoris Rationalis, DEFENSAE VIRGINIQ(UE) MARIAE APPROPRIATAE, ET DICATAE. PRAESIDE P. CANDIDO ROTTENHÜSLER, Ordin S. Bened. ad S. Paulum in Carinthia Professo. DEFENDENTE R. P. MODESTO RITSCH, ejusdem Ordinis, & Monasterij Professo. Faallae in Inferiori Styria, 1687. GRAECII, apud Haeredes Widmanstadij.

Knjižica (13,5 x 18 cm) ima 12 nepaginiranih listov, razdeljena je na 12 razmeroma kratkih poglavij. V vsakem poglavju je najprej razprava o Bogu in Mariji, v drugem delu poglavja, ki je naslovljeno Digressio in Eremum (= sprehod v puščavo), pa avtor opisuje dogodke v zvezi z Marijino cerkvijo v Puščavi. Tako knjižica ni le teološko, ampak tudi (ali celo predvsem) zgodovinsko zanimiva.

Ob tej menda prvi predstavitvi njene vsebine po skoraj 300 letih se ne morem spuščati v Anzelmovo teologijo in njen povzetek v knjižici, zato naj bo to le kratko navedeno ob opisu vsakega poglavja.

Zanimivo bi bilo brati umetno sestavljeno latinsko posvetilo Mariji, ki ga je napisal p. Modest Ritsch. V njem se po tedanjem običaju igra z latinskimi besedami

¹³ Prim. VI. Schmidt v op. 6 nav. d., 116–117.

¹⁴ Prim. knjižico J. Pajka (gl. op. 4), Ign. Orožen (v op. 12 nav. d. 417–422) in F. Kovačič (v op. 10 nav. d. 292).

¹⁵ Ko me je dr. Murko opozoril na knjižico, ki jo je našel v Gradcu, sem ga lahko razveselil s podatkom, da je knjižica tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani (sign. S II 7/6), in sicer z vlepljenim ekslibrisom ustanovitelja knjižnice predsednika akademije operozov prošta Janeza Krstnika Prešerna, ki je v letu te obrambe študiral teologijo na Dunaju (prim. SBL II, 564). Knjižica mu je morda prišla v roke pozneje v Salzburgu, kjer je nekaj let služboval. Ko je P. Simoniti sestavljal svojo bibliografijo latinskih tiskov (Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis, Zagreb–Ljubljana 1972), mu knjižice še nisem mogel pokazati, ker je bila v še ne popisnem fondu.

¹⁶ Patra Kandida pozna tudi Orožen (gl. št. 12) na str. 435 svoje zgodovine kot profesorja teologije, morda je bil brat opata Filipa, ki smo ga že srečali v zvezi s cerkvijo v Puščavi (gl. op. 14).

¹⁷ Izraz, da je Marija »spočela« Boga, je zavedel D. Vresnika, češ da razprava govori o »brezmadežnem spočetju Device Marije«, kar je seveda druga verska resnica o Marijini osebi, naš teolog pa razpravlja o Mariji kot božji materi.

in teološkimi pojmi, npr., da je Marija potem, ko je izgovorila eno samo besedo Fiat, v devetih mesecih absolvirala celotni teološki traktat o učlovečenju božje Besede, z drugimi svojimi deli in lastnostmi pa se je dotaknila tudi drugih delov dogmatičnega nauka, kakor to potem beremo v posameznih poglavjih. Pisec je to posvetilo »zavil« v besede starodavne molitve Pod tvoje varstvo pribežimo.

V uvodu (*Candido lectori*) avtor razlaga bralcu razprave, da se je pri teološkem razpravljanju ravnal po učitelju benediktinskega reda sv. Anzelmu, ki se je pri tem naslanjal samo na svoj razum in zato dobil vzdevek »*Doctor rationalis*«. Ker v posameznih poglavjih prideva Mariji lastnosti, ki so predvsem Bogu lastne, pravi, da dela to le »v podobi« (*tropice et figurate*). Za podatke o čudežih v drugem delu vsakega poglavja pa posebej izjavlja, da so vredni samo človeške vere, v skladu z odloki papeža Urbana VIII.¹⁸ Omenja, da je papež Urban II. poklical Anzelma iz Canterburyja na sinodo v Bari, kjer je pomagal zavrniti ugovore grških teologov zoper Marijino slavo.¹⁹ Na koncu navaja še imena novejših teologov, zlasti španskih benediktincev, ki so nadaljevali Anzelmovo delo. Bralcu hudomušno svetuje, naj neha brati, če mu kaj v njegovi metodi ali slogu ne bo všeč.

Prvo poglavje o božjem bistvu in o bistvu božje Matere (*De Essentia Dei et Matris Dei*) je sorazmerno dolga razprava, ki se opira na več po imenu navedenih avtorjev.

Tudi prvi sprehod v puščavo (*Digressio in Eremum*) obsega nad eno stran drobnega tiska. Izhaja iz svetopisemske Visoke pesmi: »Kdo je ta, ki prihaja iz pustinje in se opira na svojega ljubega?« (Vp 8,5), nato pa pripoveduje, kako je leta 1627 opat Hieronim iz Št. Pavla na Koroškem zbolel, ko je bil pri Sv. Lovrencu (na Pohorju). Na pol poti do Fale je obnemogel počival in v sanjah videl ali po spodbudi božje milosti sklenil tam zidati Marijino cerkev (avtor noče odločiti, kaj je bil glavni vzrok opatovega sklepa). Romarji so prihajali tja, opat Hieronim pa je ob potoku Radoljni postavil cerkev tako, da jo kot venec obliva voda z več strani. Opat Filip je cerkev povečal, opat Albert pa je pri cerkvi ustanovil vikariat falske cerkve, da bi bližnji redovniki za cerkev trajno skrbeli.²⁰

V drugem poglavju razpravlja o tem, ali je Bog enovit ali ne, oziroma ali smemo misliti, da so v njem kakšni razločki (*An distinctio virtualis intrinseca detur in Deo, et Matre Dei?*). Za Marijo velja nekaj podobnega, saj je ista oseba mati in devica.

V drugem odstavku o božji poti omenja, da je leta 1670 pastir Gregor iz Oplotnice, od rojstva nem, na Marijino priprošnje spregovoril, o čemer pričajo Janez Jožef Lukančič, tajnik kartuzije v Žičah, Valentin Fuckhner in Gašper Komenšek.

Tretje poglavje je posvečeno razpravi o tem, ali je v Bogu in Mariji pravičnost (*An in Deo, et Matre Dei sit justitia?*). Ritsch spotoma omenja svojega učitelja teo-

¹⁸ Podobne izjave lahko beremo v vseh knjigah, ki poročajo o čudovitih dogodkih, ki jih cerkvena oblast še ni preiskala in potrdila. Urban VIII. je 1634 ponovno poudaril, da je samo osrednja cerkvena oblast pristojna glede češčenja svetnikov (več o tem npr. L. Pastor, *Geschichte der Päpste XIII.* (Freiburg i. Br. 1929, 593). Isti papež je cerkvi v Puščavi podelil popolni odpustek za praznik Marijinega vnebovzeta (gl. F. Kovačič, nav. d. 292).

¹⁹ Sinoda je bila 1098; kdor bo analiziral mariološki del te knjižice, bo našel pregled Anzelmove teologije npr. v *Dictionnaire de théologie catholique I* (Paris 1931, 1327–1350, ob pomoči sklepnega kazala te enciklopedije (*Tables générales I*, Paris 1951, 174–177) pa tudi pregled njegove mariologije v drugih geslih. Več razprav o Anzelmovi mariologiji je objavljenih v aktih mednarodnega mariološkega kongresa, ki je bil v Zagrebu leta 1971: *De cultu Mariano saeculis VI–XI*. Romae 1972, zlasti Vol. III in IV.

²⁰ Prim. I. Orožen (gl. op. 12) in J. Pajek (gl. op. 4).

logije in predstojnika Alberta Reicharta, ki je skrbel za bogatitev samostanske knjižnice.

V zvezi s Puščavo omenja, da si je neka Mariborčanka zlomila roko, ko je neprevidno hodila po polju in padla. Mariji se je še leže na tleh zaobljubila, in obljubo spolnila, ko je šla v Puščavo na praznik apostolov Petra in Pavla (29. junija) leta 1654. Tam se je spovedala in roka se ji je zacelila. Vsi ljudje v cerkvi so to videli in slavili Boga in Marijo.

V četrtem poglavju se naš teolog sprašuje, če more človek v svojem zemeljskem življenju gledati Boga in če ga je Marija videla (*An purus homo viator viderit intuitive Deum, et an B. Virgo in statu viae Deum intuitive viderit?*). Njegov odgovor je pritrdilen.

Iz preteklosti božje poti v Puščavi v tem odstavku pripoveduje o mariborskem meščanu Martinu Fabru (Kovaču), ki se mu je rodila slepa hči. Dne 17. avgusta 1651 so se zatekli po pomoč k Tolažnici žalostnih v Puščavo. Otroka so prinesli k Marijinemu oltarju in prosili, naj bi spregledala. Po maši za zdravje je deklica že sama gledala podobo Marije Pomočnice.

Vsebina petega poglavja je vprašanje, ali obstaja ustvarjena vtisnjena podoba Boga, in ali je bila Marija taka podoba (*An detur species impressa creata Dei, et an Beata Virgo sit species impressa Dei?*).

Iz leta 1687, torej kot najnovejši dogodek, opisuje pisec, da je p. Kolumban Vischer iz šentpavelskega samostana zbolel zaradi tumorja v grlu, ki mu je skoraj onemogočil dihanje in govorjenje in bi bil skoro umrl. Zaobljubil se je romati v Puščavo in je ozdravel. Naš avtor je podrobno opisal bolezen in potek ozdravitve, kar bi iz latinščine lahko prevedel le zdravnik.

V šestem poglavju se mladi teolog spopada z vprašanjem božje vsevednosti glede spoznavanja prihodnosti (*An possint cognosci futura contingentia antecedenter ad decretum Dei et decretum Mariae?*) Spotoma omenja svojega učitelja cerkvenega prava na salzburški benediktinski univerzi Celestina Sfondrata, ki je zdaj (torej 1687) opat samostana v Sankt Gallenu v Švici.

Iz romarske kronike tokrat beremo starejši dogodek: o neimenovani ženi plemenitega rodu (njeno ime namenoma zamolči), ki je dne 27. novembra 1653 prišla v Puščavo, da bi se spokorila za petdesetletno pregrešno pot po svetu od svoje mladosti dalje. Do tega dne je zavračala božje opomine, tedaj pa je v boleznih spoznala, da ji zdravniki ne morejo pomagati, saj je bilo njeno zdravstveno stanje na telesu in duši nevzdržno za vso okolico. Marija Pomočnica se ji je prikazala in ji očitala, da je tako dolgo vztrajala v grehah, ji naročila, naj roma v Puščavo in se tam spove in opravi pokoro. Ozdravela je takoj, ko je v duhu sprejela te pogoje, šla nekaj dni pozneje peš v Puščavo in tam tako očitno opravila svojo pokoro, da je ganila vse navzoče.

Sedmo teološko vprašanje vprašuje, ali so stvari Bogu v večnosti fizično navzoče in ali je Marija navzoča vsem stvarjem (*An creaturae sint Deo physice praesentes in aeternitate, et an B. Virgo sit praesens omnibus creaturis?*).

Naslednje poročilo je spet bolj novo: dne 2. septembra 1685 Sebastijan Pogrešnik iz Ribnice (na Pohorju) ni mogel izbljuvati grizljajaja, ki mu je zadnji dan avgusta obtičal v grlu, da se je skoraj zadušil. Tudi on je rešitev dosegel na priprošnjo Marije Pomočnice takoj, ko je prosil pomoči.

V osmem poglavju beremo razpravo o tem, kaj je svobodna božja odločitev in Marijina odločitev (*Per quid constitatur decretum liberum Dei, et Matris Dei?*).

Mariborčan Luka Kotnik je leta 1684 kot vojak v Virovitici tako hudo zbolel, da so ga morali hitro prepeljati domov, tam pa se je 18 tednov boril za življenje. Ker mu številna zdravila niso mogla pomagati, se je njegova žena zatekla po pomoč v Puščavo in tam za moža darovala molitve in maše. Po Marijini priprošnji je mož spet prišel k sebi in naslednji dan zdrav vstal iz postelje.

Učinkovitost božjih in Marijinih odločitev je vsebina devetega poglavja (*De efficacia decretorum Dei, et Reginae Caeli*). Za dokaz Marijine vsemogočne priprošnje so navedena božja pota: Mariazell na Zgornjem Štajerskem, Puščava na Spodnjem, Einsiedeln v Švici, Ettal na Bavarskem, Maria Plain pri Salzburgu, Schotten v Avstriji, Montserrat v Španiji, Marija Pomagaj na Koroškem (in Exilio – Osoje?), kjer Marija, blagoslovljena med ženami, romarje blagoslavlja v benediktinskih cerkvah.

Plemeniti gospod Ferdinand Balthasar de Bureü je leta 1684 med obleganjem Budima sredi topovskih izstrelkov klical na pomoč Devico Pomočnico v Puščavi. Ni ga zadelo, ko so okrog njega ležali ubiti in ranjeni. Čeprav takrat Budima niso mogli obraniti, pa so ga zaradi posebnih molitev k Mariji iz Puščave spet zavzeli leta 1686 (letnica je skrita v kronogramu na koncu odstavka).

Deseto poglavje je posvečeno vprašanju predestinacije, božje vnaprejšnje odločitve, tako splošno kot posebej glede Marije (*An praedestinatio sit facta ante praevisa electorum merita, et post praevisa electae Virginis Matris merita?*) V tem odstavku avtor navaja enega svojih benediktinskih učiteljev Edmunda Übelpacherja, ki je zdaj (ob natisu knjige) opat v Osojah.

Med dogodki v Puščavi je avtorja v tem poglavju pritegnila zgodba o baronici Mariji Elizabeti Moscon in njenem sinu Janezu Jožefu. Ko bi bil otrok moral shoditi, se je pokazalo, da ga noge ne nosijo, zato je mati poskušala pomagati otroku tako, da mu jih je zelo trdo povijala, tega pa otrok ni zdržal. Po nasvetu plemenite prijateljice Elizabete Eleonore iz rodu Erdödijev je nato leta 1685 prosila za pomoč Marijo v Puščavi in otroku se je stanje takoj izboljšalo, po treh tednih pa je že lepo hodil.

Enajsto poglavje govori o tem, ali božja Beseda izhaja iz spoznavanja prihodnjih ustvarjenih reči in iz spoznanja Device Marije (*An Verbum procedat ex cognitione creaturarum futurarum, et ex cognitione Virginis Mariae*).

V zvezi s Puščavo poroča avtor v tem poglavju o dogodku iz leta 1684. Falski prefekt p. Engelbert Niger in p. Frančišek Fischer sta se po pobočju peljala proti Dravi, pa so konji zdrveli v dolino. Ko sta klicala k Mariji po pomoč, se je voz prekucnil, potnika pa sta zaradi padca ostala živa, kar pove z besedno igro: *casu ab occasu liberantur*.

Zadnje, dvanajsto poglavje je zelo kratko, posvečeno pa je trinitaričnemu vprašanju o izhajanju Svetega Duha iz Sina in odnos Marije do njega, saj jo imenujemo Nevesta Svetega Duha (*An si Spiritus Sanctus a Filio non procederet adhuc distingueretur a Filio, et utrum si Filius Dei a Virgine Maria non procederet, Virgo Maria adhuc esset Sponsa Spiritus Sancti?*).

Iz zgodovine božje poti je avtor na tem mestu navedel dogodek, ki se je pripetil dne 13. aprila 1687. V Puščavo je prišepal Jurij Raiglič, mlinar iz župnije Slivnica (= Schleinfensis),²¹ ki ga je leto prej pičila kača in mu onemogočila hojo. Zdravja je

²¹ V besedilu sicer zelo jasno piše Schleinfensis, a črka f je verjetno pomotoma namesto dolgega s – Schleinitz je namreč nemško ime za Slivnico.

iskal na mnogih krajih in na berglah je prišel tudi v Puščavo. Tu pa jih je po Marijinem posredovanju lahko takoj odložil.

4. Kakšno vrednost pričevanja ima ta knjižica

Strnimo vtise ob branju drobne knjižice: avtor je poleg teološkega razglabljanja, ki ga je bilo možno v tem prispevku z »naslovi« le nakazati, nanizal vrsto živih podob iz življenja svojega časa, življenja redovnih sobratov pa tudi dogodkov iz bližnje in daljne okolice. Nesreče so ljudi zadevale takrat prav tako kot danes, le da so zaradi močne vere njegovi sodobniki veliko večkrat iskali pomoči pri božji Materi kot morda danes. Ker avtor ni opisoval dogodkov iz oddaljene preteklosti, zavutih v legende, mu moramo verjeti, da je opisoval pošteno kot očividec ali vsaj po pripovedovanju ali zapiskih očividcev. Razen v enem primeru natančno navaja imena in kraje, tudi čas je vedno natančno določen, varuje se pretiranega čustvovanja ob opisovanju.

Zanimivo je, da Josip Pajek, ki je spisal omenjeno knjižico o božji poti v Puščavi, ni poznal tako starih kronističnih podatkov, razen podatkov o zidavi cerkve, kar pa je prebral z vzdanih napisnih plošč oziroma iz Orožna. Iz navedenih virov je povzel šele dogodke po letu 1786, torej sto let mlajše, ko je Marijina cerkev v času jožefinskih reform postala dušnopastirska samostojna postojanka – lokalija.²²

Opisana teološka razprava je zato predvsem dragocen vir za obdravsko krajevno in kulturno zgodovino, Nadaljnje teološke raziskave pa bodo ocenile tudi njeno teološko vrednost, ko se bo kdo morda lotil analize uporabljenih in vestno navedenih teoloških spisov. P. Ritsch je pisal namreč prav tedaj, ko v našem prostoru ni znanih piscev, saj je svetovno pomembni kranjski mariolog Janez Ludvik Schönleben, ki je tudi pisal latinske in nemške pridige in razprave, tedaj že umrl.²³ Novo-meški kanonik Matija Kastelec je sicer v tistih letih objavljaj svoje slovenske nabožne knjige (Nebeški cil 1684; Navuk kristjanski 1688),²⁴ vendar je vprašanje, če so teologi na Fali kaj vedeli za to, kar je izhajalo v Ljubljani, na Kranjskem. Več verjetnosti bi bilo, da so videli Kastelčevo prvo knjigo Bratovske bukvice S. Roženkranca, ki je bila natisnjena v Gradcu leta 1678 v isti tiskarni kot falska razprava.

Posvetilo Mariji že na naslovnem listu in velik del vsebine res vsiljuje misel, da je bil glavni namen tega tiska širiti slavo Marijine božje poti v Puščavi. V tem in tudi še v naslednjem stoletju poznamo namreč knjige in knjižice, ki so jih izdajali zato, da bi pritegnili pozornost na božja pota, od katerih so bila nekatera znana ne samo v domovini, marveč tudi po tedanji Evropi, npr. božja pot k sv. Francišku Ksaverju na Stražah (v Radmirju) pri Gornjem gradu.²⁶

Na podlagi obravnavane knjižice seveda ni mogoče natančneje odgovoriti na vprašanje glede vloge in narave falske teološke šole. Če bi kdaj kje našli več podobnih dokumentov in zlasti če bi kot študenti nastopili tudi teologi zunaj benediktinskega reda, bi res utegnili misliti na učni zavod večjega in širšega pomena, skoraj

²² Gl. op. 4 in F. Kovačič (v op. 10 nav. d.), 336.

²³ Prim. Slovenski biografski leksikon III (Ljubljana 1967), 236–240.

²⁴ Prim. Slovenski biografski leksikon I (Ljubljana 1932), 431–432.

²⁵ P. Simoniti v nav. d. (gl. op. 15) ga v št. 1667 imenuje Wetzstein.

²⁶ Božjo pot je ustanovil Ahacij Steržiner 1715, pisal o njej, pozneje pa so drugi ponovno izdajali nemško pisano knjigo: Xaverianische Ehr- und Gnadenburg, ki je izšla tudi v prevodih (prim. Slovenski biografski leksikon III, Ljubljana 1971, 480). Tudi te stare božjepotne knjižice bi bilo zanimivo primerjati med seboj.

gotovo pa ga ne bi mogli uvrstiti kar v isto vrsto z univerzami. Res pa je, da je izvod v Semeniški knjižnici, za katerega sem že omenil, da je bil last prošta Prešerna, zdaj vezan (verjetno pa že sredi 18. stoletja) z več drugimi podobnimi tiski. Tako je že vsaj dvesto let v soseščini pravih univerzitetnih tiskov: teološke teze za bakalavreat iz teologije na dunajski univerzi je 1671 branil Ljubljčan Jurij Wetstain,²⁵ dve javni teološki disputaciji sta z jezuitske »akademije« v Ingolstadtu (1589, 1594: prvotno last soustanovitelja Semeniške knjižnice stolnega dekana Janeza Antona Dolničarja) in dve z jezuitske »gimnazije« v Münchnu (1599). Na zadnjem mestu v tem zborniku pa je tu predstavljena knjižica, ki v naslovu nikjer ne omenja šole ali kaj podobnega, kot je to z velikimi črkami natisnjeno v drugih omenjenih tiskih. Je pa dokument o teološki disputaciji med profesorjem in študentom, redovnima sobratoma, kar pa je bil tedaj reden način vglabljanja v študijsko snov.²⁷ Škoda, da v tem prispevku ni bilo mogoče reči kaj več prav o tej teološki disputaciji.

Povzetek: Marijan Smolik, Marijina božja pot v Puščavi

Prispevek govori o tej božji poti in o benediktinskem samostanu na Fali ob Dravi, kjer so v 17. in 18. stoletju imeli tudi interno teološko visoko šolo. Na njej so delovali patri, ki so s Švabskega pribežali najprej v Št. Pavel na Koroškem, na Fali pa so poleg teologije poučevali tudi gospodarske predmete. Tiskana knjižica iz leta 1687, ki jo je napisal slušatelj šole na Fali fr. Modest Ritsch, nam je ohranila mariološki nauk benediktinskih teologov in vrsto zgodovinskih podatkov o božji poti. Zato je dragocen, doslej še neobjavljen vir za teologijo in zgodovino verskega življenja na Slovenskem.

Summary: Marijan Smolik, The Blessed Virgin Pilgrimage at Puščava

The paper treats the history of the pilgrimage in one of the valleys of Pohorje and of the Benedictine monastery at Fala-on-Drava, where a theological college existed in the 17th and 18th centuries. The monks who fled from Swabia to St. Paul's in Carinthia and to Fala were also teachers of theology and economics at that school. A book published in 1687 by one of the students, Fr. Modestus Ritsch, about the mariology of Benedictine theologians also gives information on the life of the people from the surroundings and is one of the still unpublished sources of the ecclesiastical history of Slovenia.

²⁷ Prim. sodbo F. Zwittera, navedeno že v op. 8 in tam omenjene ohranjene tiskane disputacije.

Transcendenca v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki

Prostor, ki ga lahko kaka filozofija dopušča Bogu krščanske vere in teologije, je najprej odmerjen s prostorom, ki ga je zmožna ustvariti za transcendenco. Vsaka filozofska transcendenca še ni religiozni Bog. Če pa v kaki filozofiji za transcendenco ni prostora, ga tudi ni za Boga v smislu krščanske vere. Če je temu tako, moramo reči, da so nekateri sodobni filozofski tokovi veliko manj zaprti za misel o Bogu, kot so bila filozofska iskanja preteklega stoletja.

»Transcendentalni idealizem« Husserlove fenomenologije

Vprašanje po transcendenci je neločljivo povezano z vprašanjem o človekovi vlogi pri vzpostavljanju njegovega sveta. Od Kantove »kopernikanske revolucije« naprej se vedno znova pojavlja vprašanje o vlogi subjekta pri dojemanju objektivnega sveta. Večina nazorov, ki so mu sledili je pripisovala subjektu zelo dejavno vlogo: svet, ki ga dojemamo, sooblikujemo. Tako si človek subjekt ni samo pripisoval vloge tistega, ki spreminja svet s svojim delom, temveč tudi vlogo tistega, ki podeljuje smisel vsemu, kar je. To je še posebej poudarjal ustanovitelj fenomenologije Edmund Husserl. »Objektivni svet, ki zame je, ki je zame vedno bil in bo, ki vedno more biti z vsemi svojimi objekti, črpa . . . svoj celotni pomen in veljavnost svoje biti, ki jo vsakokrat zame ima, iz mehe samega, iz mene kot transcendentalnega jaza . . .«¹. Takoj pa se seveda zastavi vprašanje, ali je potem sploh možna kakšna transcendenca? Ali je mogoče vzpostaviti razmerje z nekom, ki je in bo ostal res **drugi**? Vprašanje transcendence se združi z vprašanjem po drugem kot drugem, to pa v okviru Husserlove fenomenologije ne dobi popolnoma ustrezne rešitve. Njena izhodišča so takšna, da je tudi pojav drugega, vključen v subjektovo dejavnost. »V sebi torej izkustveno dojemam in spoznavam drugega, v meni se konstituira – aprezentativno zrcaljen, in ne kot sam izvorno navzoč. V tem pogledu se da v širšem smislu vsekakor reči, da dobiva ego po **samorazlagi**, po razlagi tega, kar sam v sebi meditativno nahajam, vso transcendenco, in to transcendentalno konstituirano in ne v naivni pozitivnosti privzeto«².

Husserl se nesporno zaveda, da je sredi sveta, ki dobiva svoj pomen iz jaza, drugi človek nekaj posebnega. Svet je čista imanenca. »Vsa svetna, vsa prostorsko-časovna bit je zame – to pomeni velja zame, in sicer po tem, da jo jaz dojemam,

¹ E. HUSSERL, *Kartezijanske meditacije*, Ljubljana 1975, 73.

² E. HUSSERL, v op. I nav.delo 173.

zaznavam, se je spominjam, nanjo kakor koli mislim, jo presojam, jo vrednotim, želim itd. . . . V nikakršen drug svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti in delovati kot v svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost.³ Te trditve so dokaj korenite. Kako sedaj vendarle zagotoviti, da drugi človek ne bo le projekcija mojega sveta, vrednoten in želja, da bo res meni enakovreden in samostojen?

Husserl ne najde druge rešitve kot to, da subjekt sklepa na drugi jaz na osnovi analogije s samim seboj. Pri tem ima odločilno vlogo dojemanje tujega telesa, njegova navzočnost, ki jo imenuje »aprezentacija«. Na podlagi izkustva samega sebe konstituiram torej tudi drugega kot od sebe različnega. To je tisto, kar poudarja, ko postavlja nasproti »transcendentalnemu konstituiranju«⁴ »privzemanje v naivni pozitivnosti«. Očitno je, da po Husserlu jaz ne more imeti do drugega jaza nobenega **neposrednega** razmerja, razmerja, ki ga imenuje naivna pozitivnost. Pot do drugega jaza vodi prek izkustva samega sebe. »Da se drugi v meni konstituirajo kot drugi, to je edina možnost, kako razumeti, da more njihovo bivanje, to in tako, imeti zame smisel in veljavo.«⁴

Po Husserlu je potemtakem nesmislena, brezpomenska vsaka transcendenca, ki bi ostajala v celoti same sebe zunaj subjekta in bi od zunaj **neposredno** kakor koli narekovala samo sebe. »Transcendenca v vsaki obliki je imanentni, znotraj jaza konstituirajoči se značaj biti. Vsak zamisljiv pomen, vsaka zamisljiva bit, naj se imenuje imanentna ali transcendentna, pade v območje transcendentalne subjektivitete kot tiste, ki konstituira pomen in bit. Hoteti dojeti univerzum resnične biti kot nečesa, kar je zunaj univerzuma možne zavesti, možnega spoznanja, možne evidence, oboje le v vnanjem razmerju po kakem togem zakonu, je nesmiselno. Oboje spada bistveno skupaj in je tudi konkretno eno, eno v edinstveni absolutni konkretnosti transcendentalne subjektivitete. Če je le-ta univerzum možnega pomena, tedaj je kaka zunanost ravno nesmisel.«⁵ Zunanost, kar bi lahko bilo korenito zunaj transcendentalne zavesti, kar bi lahko vedeli kot takšno, je za Husserla nesmisel. Zunanost nima smisla, je ni. To ne pomeni, da mi svet vzpostavljamo tudi v njegovi biti, v njegovi neposredni stvarnosti. To pomeni samo, da je takšen, kot zanj vemo, iz nas. Zato si Husserl tudi ne pomišlja svoje fenomenologije imenovati transcendentalni idealizem. »Izpeljana v tej sistematični konkretnosti je fenomenologija eo ipso **transcendentalni idealizem**, čeprav v temeljito novem pomenu. . . idealizem, ki ni nič drugega kot v obliki sistematične egološke znanosti dosledno izpeljana samorazlaga mojega jaza (ego) kot subjekta vsakega možnega spoznanja; in sicer glede na vsak pomen bivajočega, po katerem more le-to zame, za ego, ravno imeti pomen.«⁶

Tako stoji pred nami Husserl kot zadnji pomemben predstavnik tiste smeri zahodne filozofije, ki je iskala temelj človekovega sveta v človeku samem. Iz povedanega pa je tudi dovolj razvidna težava, ki jo ima taka filozofska smer z vprašanjem transcendence, pa naj gre za transcenco sveta, drugega človeka ali Boga. Pri tem uporabljamo izraz transcendenca v njegovem izvornem pomenu, v pomenu kakršne koli presežnosti. Vse, kar je onstran ali prek subjekta, ga presega. Jasno pa

³ E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 69.

⁴ E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 157.

⁵ E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 122.

⁶ E. HUSSERL, v op. 1 nav. delo 123.

je tudi že postalo, da je prav vprašanje sočloveka, drugega jaza, odločilen preskusni kamen za to vprašanje.

Vprašanje Boga v Heideggerjevem »mišljenju resnice biti«

Husserlov »transcendentalni idealizem« so postavili pod vprašaj mnogi drugi fenomenologi, predvsem tisti, ki so kakor M. Merleau-Ponty in J. P. Sartre ugotavljali, da človek ni toliko tisti, ki svoj svet konstituira, kot tisti, ki v njem prebiva. Z drugimi besedami, človek je prigodno in končno bitje in že svet ter čas, v katerem živi, je zanj nekakšna transcendenca, se pravi neobvladljivi okvir njegovega bivanja. A najpomembnejši Husserlov učenec je Martin Heidegger, njegov naslednik na univerzi v Freiburgu. Z njim so tudi bistvena Husserlova stališča prišla v dokončno krizo.

Heideggerjeva misel je izredno težavna. Filozofskemu mišljenju hoče odpreti popolnoma novo smer, začeti misliti nekaj, kar je pozabljala vsa dosedanja metafizika, čeprav je mislila, da tisto dela. To pa je mišljenje **biti**. Heideggerju gre med drugim zasluga, da je nanovo oživil »ontologijo«, čeprav je počasi opustil tudi ta častljiv izraz.

Novo mišljenje biti poudarja tako imenovano **ontološko diferenco**. Po Heideggerju je namreč treba misliti bit v njej sami, ne pa prek bitij. Če mislimo bit prek bitij, jo stalno zamenjujemo z njimi. To je tisto, kar dela vsa dosedanja metafizika. »Meni bitje na splošno in govori o biti. Imenuje bit in meni bitje kot bitje. Rekanje metafizike se od njenega začetka pa do njene dovršitve svojsko giblje v nenehnem zamenjavanju bitja in biti.«⁷ Ontološka diferenca je po Heideggerju temeljna razlika med bitjem in bitjo, med bitji, ki so, in bitjo, ki se sicer prek njih razkriva, hkrati pa tudi zakriva, saj bit ni tako, kot so bitja. Bit ne more biti. Če bi bila, bi ne bila več bit, temveč bitje⁸.

Če pa je tako, potem sledi dvoje: 1. bit, ki je ni mogoče enačiti z bitjem, je tostran ali onstran bitij; glede nanje je nekakšna transcendenca. **Diferenca** je tudi **transcendenca**, čeprav ni nikakršno »transcendentno bitje«, temveč kvečjemu dejavnik človekovega preseganja⁹; 2. če hočemo misliti bit v njeni svojskosti, si moramo utreti pot, ki se bo dovolj razlikovala od mišljenja bitij in od mišljenja nekdanje metafizike. To novo mišljenje bo **tostran** tehničnega in instrumentalističnega mišljenja in govora. Zato pojmuje Heidegger svoj miselni napor kot »korak nazaj v področje, ki smo ga doslej vedno preskakovali, pa šele iz njega postane bistvo resnice vredno, da ga mislimo«¹⁰. Odtod Heideggerjevo vračanje k predsokratikom, h grškim in **poganskim** začetkom filozofskega izročila.

Heideggerjevo novo mišljenje biti se najprej osvobodi sleherne potrebe po **utemeljevanju**. S tem je tudi človeškemu subjektu odvzeta vloga konstituiranja sveta. To pride še posebej do veljave v drugem obdobju Heideggerjeve misli, ki sledi tako imenovanemu »preokretu« (Kehre). V začetku svojega samostojnega razmišljanja se je Heidegger namreč posvetil razčlenjevanju bivanja človeka, ki ga je že takrat

⁷ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, 199–200.

⁸ Prim. M. HEIDEGGER, v op. 7 nav. delo 306.

⁹ Kot »tisto, kar nič, kot ne-bitje je bit lahko podobno nič in človek kot presegajoče bitje sam sebe nenehno odpira v ta nič. »se drži ven v nič«: »Bit in nič sodita skupaj, vendar ne zato, ker bi se oba ujemala v svoji nedoločeni in neposrednosti (...), temveč zato, ker je bit sama v bistvu končna in se razkriva samo v transcendenči tubiti, kolikor se odpira v nič« (HEIDEGGER, v op. 7 nav. delo 17).

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, 39.

poimenoval »tubit« (Dasein), se pravi bit tukaj in sedaj. S to razčlenitvijo je mislil priti do izvirnega smisla biti. Pozneje pa je nastal zasuk, s katerim je svoji »tubiti« odrekel še tisti ostanek utemeljevanja, ki ga ta še ohranja kot izhodišče na poti k biti. »Sedaj ne misli več biti izhajajoč iz bitja, temveč misli bitje izhajajoč iz biti«¹¹.

Ta Heideggerjev miselni projekt spremlja kritično stališče do vse dosedanje metafizike. Po Heideggerju ta ni samo pozabljala na bit, temveč je s tem, da se ni znala dvigniti nad utemeljevanje in iskanje vzrokov ter zadostnih razlogov, zapadla v praktično-tehnično miselnost, za katero se skriva utilitarizem, splošno porabništvo in z vsem tem najtesneje povezani nihilizem.

Ta kritika pa zadene seveda tudi vso tradicionalno teološko govorico o Bogu. Ontološka diferenca kot radikalna razlika med bitjem in bitjo onemogoča enačenje biti in Boga. Po Heideggerju ni več mogoče Boga imenovati »ipsum esse subsistens«. Kolikor pa je nekdanja metafizika to delala in s tem pozabljala na bistveno razliko med bitjo in bitjem, ji daje Heidegger ime **onto-teologija**. To ime srečujemo za določeno vrsto naravne teologije ali teodiceje že pri I. Kantu. Ta imenuje takó dokazovanje obstoja Boga, ki »misli spoznati njegov obstoj s pomočjo golih pojmov, brez pomoči najmanjšega izkustva«.¹² To je za Kanta nesprejemljivo; in kar je nesprejemljivo za Heideggerja, je Kantovemu podobno. Pri enem in drugem gre za kritiko dokazovanja Boga kot pravzroka bitij. Pri Heideggerju še globlje: gre za kritiko stališča, po katerem bi bila logika sklepanja iz učinka na vzrok občeveljavna in bi veljala za vse, kar je lahko predmet mišljenja. Tu je tudi razlog, zakaj je imel po eni strani Heidegger svojo filozofsko misel za brezbožno, po drugi pa je dopuščal možnost, da je prav zato mogoče Bogu celo bliže. »Brez-božno mišljenje, ki mora opustiti boga filozofov, Boga kot Causa sui, je mogoče zato božjemu bogu bliže. Tukaj pomeni to samo: zanj je bolj svobodno, kot bi to hotela misliti onto-teologika«.¹³ Drugače povedano, Heidegger odklanja racionalizacijo teologije in hoče iti pri tem do konca. Teologija bi morala znati shajati brez Aristotela, brez aristotelsko-sholastične, se pravi brez bolj ali manj racionalistične in objektivistične obdelave krščanske verske vsebine. Skratka, če Bogu ne preostane druga vloga, kot da omogoča popolno vzročnostno razlago bivanja, preneha biti svet, velik, vzvišen in skrivnosten, preneha biti Bog.

To pa še ni vse. V tesni povezanosti s tem odklonom onto-teologije kot podrejevanja biti praktično-tehnični logiki vzrokov in učinkov je tudi Heideggerjev odklon krščanskega odrešenja. Krščansko spoznanje je odrešujoče spoznanje. »Gre za zagotovilo odrešenja neumrljive posamične duše. Vsa spoznanja se nanašajo na odrešitjski red in so v službi zagotavljanja in pospeševanja odrešenja. Vsa zgodovina postane zgodovina odrešenja: vstajenje, padec, odrešenje, poslednja sodba«.¹⁴ Vernik ima po njegovem zagotovilo odrešenja. Lahko sicer omahuje, dvomi, vendar pa ta dvom ne gre tako daleč, da bi bilo njegovo odrešenje postavljeno docela pod vprašaj.¹⁵ Vernik si po Heideggerju torej zagotavlja odrešenje, to pa pomeni, da misli, da obvladuje svojo prihodnost, da obvladuje bivanje.

¹¹ O. PÖGGELER, »L'être comme événement appropriant«, *Martin Heidegger*, Cahier de l'Herne n° 45, Paris 1983, 249.

¹² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 660.

¹³ M. HEIDEGGER, v op. 10 nav. delo 65.

¹⁴ M. KLEIBER, »Heidegger et le Dieu des poètes«, *Qu'est-ce que Dieu?* Bruxelles 1985, 18.

¹⁵ Prim. »Dialogue avec Martin Heidegger«, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 336

Heideggerjeva kritika onto-teologije je torej v bistvu kritika obvladovanja bivanja, sleherne **volje do moči**. Onto-teološko posplošenje praktično-tehničnih prijemov, ki se kaže tudi v uvajanju logike posledica-vzrok v teologijo in v volji po zanesljivi zagotovitvi odrešenja, ni nič drugega kot človekovo izmikanje svoji temeljni končnosti. Zato po Heideggerju ni prav nič presenetljivo, če je nekega dne odkrito in zavestno sebe postavil na mesto, ki ga je doslej v svoji metafiziki pripisoval Bogu. Sodobni ateizem je nujna posledica nekdanje onto-teologije, ker je že nekdanji Bog bil samo sredstvo, da je z njim človek obvladoval bivanje. »Glede na srednjeveško, krščansko dobo je novost moderne dobe v tem, da se človek loteva utrjevanja in zagotavljanja svoje človeškosti sredi bitja v njegovi celoti tako, da izhaja iz samega sebe in z lastnimi moči. Bistvena krščanska misel o zagotovljenosti odrešenja se ponovno uveljavlja, vendar pa odrešenje ni več večna blaženost v onstranstvu.«¹⁶ S tem se torej Heidegger pridružuje številnim sodobnim kritikom dosedanje vernosti, ki ji očitajo sprenevedanje glede človekove bistvene končnosti in njeno prikrivanje. Upravičevanje in utemeljevanje tega bivanja z absolutnim Bogom kot prvim vzrokom in zagotavljanje prihodnosti odrešenja je obvladovanje bivanja, preteklosti in prihodnosti, in je po tej kritiki izraz človekovega nezrelega bega pred svojo končnostjo in prigodnostjo. Še več. Heidegger je posvetil Nietzscheju pomembno razpravo, od njega pa prevzema kritiko metafizike kot prikritega nihilizma. Nihilizem po Nietzscheju namreč ni v tem, da odklanjamo večne in absolutne vrednote, temveč v tem, da tega končnega bivanja, bivanja brez onstranskih razsežnosti ne zmremo osmisliti, sprejeti in se z njim sprijazniti. Imamo ga za nič (nihil), ko je vendar naše vse. Metafizika ne priznava večnih resnic in vrednot tega sveta. Ko pa njeno slepilo propade, ostane le ta svet, vendar še vedno nekako oropan svoje vrednosti, lepote in sijaja. Nihilizem je potemtakem neizogiben, »ker so naše dosedanje vrednote same tiste, katerih zadnji sklep je nihilizem; ker je nihilizem do konca domišljena logika naših velikih vrednot in idealov...«,¹⁷ pravi Nietzsche. Prav tako tudi Heidegger domneva, da je krščanstvo v tem smislu nihilistično. »Nevera kot zanikanje nauka krščanske vere ni torej nikoli bistvo in temelj, temveč vedno samo posledica nihilizma, kajti možno je, da je krščanstvo samo posledica in oblika nihilizma.«¹⁸

Kljub temu pa Heideggerjeva misel ni tako zaprta za možnost Boga kot Nietzschejeva. Če je že Nietzsche kot neizprosen kritik krščanstva in vere v Boga nasploh moral priznati, da njegova teorija o večnem vračanju enakega, se pravi njegovo pristajanje na tak svet, kakršen je, izključuje pravzaprav samo Boga morale,¹⁹ se pravi Boga, ki je povezan z delitvijo na tostranstvo in onstranstvo, na dobro in zlo, trdi Heidegger za svoje mišljenje, da »ne more biti niti teistično niti ateistično. Vendar ne na podlagi kake brezbrizne drže, temveč iz spoštovanja mej, ki so postavljene mišljenju, in sicer po tistem, kar se mu izroča kot to, kar mu je misliti, torej po resnici biti.«²⁰ To pa je tudi vse. »Kar zadeva pripravnost biti za teološko mišljenje bistva boga, je moje mišljenje zelo skromno. Z bitjo ni tukaj kaj

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, 132.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (G. Colli – M. Montinari), Berlin New York 1967 sl., VIII, 2, 432.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957, 204.

¹⁹ F. NIETZSCHE, v. op. 17 nav. delo VIII, 1, 217.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, 103; *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 221–222.

početi. Mislim, da ni biti nikoli mogoče misliti kot bistvo in temelj boga, pač pa se izkustvo boga in njegovo razkritje (kolikor prihaja ta človeku naproti) zgodi v razsežnosti biti; to pa nikoli ne pomeni, da bi lahko bit obveljala kot možni povedek o bogu. Tukaj so nam potrebna čisto nova razločevanja in razmejitevve.²¹

Do izkustva Boga lahko pride samo v razsežnosti biti, pravi torej Heidegger. To pomeni, da Boga ne bi smeli več imenovati bit, pač pa bit, se pravi vsakokratno posebno dojetanje bivanja, najsplošnejši pogoj izkustva Boga. Bit je nekakšna najosnovnejša svetloba, nad katero človek nima oblasti in je nikoli ne obvlada, in ki pogojuje vse, kar je lahko za človeka smiselno. Tudi Boga.²² Zato res lahko vidimo v Heideggerjevi biti nekakšno »čisto posredovanje«,²³ se pravi najodločilnejši in najosnovnejši element, v katerem je vse, kar je, to, kar je. Ker bit ni bitje, je lahko v njej bitje to, kar je. »V biti se je že začetno dopolnila vsaka usoda bitja.«²⁴ Kot srednik med bitjem in nebitjem je bit tisti obvezen prehod, brez katerega ni ničesar, brez katerega tudi vsakokratnega smisla in pomena bitij ni. Ni pa ta Heideggerjeva bit nikakršno bitje, še manj kakšen samostojen subjekt, temveč tisto, v moči česar so za nas stvarnosti to, kar so. Zato je po eni strani ta bit vezana na človeka, saj zunaj njega ne more izvrševati svoje vloge. Po drugi strani pa je človek nima v oblasti, saj pogojuje sleherno njegovo dojetanje bitja. Zato je človek v njeni službi, hkrati pa ga ona tudi potrebuje. »Kar pa pred vsem 'je', je bit. Mišljenje izvršuje razmerje biti do bistva človeka. Tega razmerja ne naredi in ne povzroči. Mišljenje ga biti le podari kot tisto, kar je bilo njemu samemu izročeno od biti. To podarjanje je v tem, da pride v mišljenju bit do besede. Govor je hiša biti. Človek prebiva v njenem zavetju. Misleci in pesniki so varuhi tega zavetja. Njihovo bdenje je izvrševanje razodetosti biti, kolikor ji v svojem rekanju dajo spregovoriti in jo ohranjajo v govoric.«²⁵

Ti nazori mečejo dokaj svojevrstno luč na človekovo poslanstvo in smisel njegovega življenja. Očitno je, da nimamo več opraviti s povelečevanjem človekove dejavnosti in gospostva nad naravo. Človek tudi ne podeljuje več svetu nobenega smisla. Njegova vloga je zelo skromna. ». . . človek je od biti same 'vržen' v resnico biti, da bi tako ek-sistirajoč bedel nad resnico biti in da bi se v luči biti bitje pojavilo kot bitje, kakor je. Ali pa se pojavi in kako se pojavi, ali bog in bogovi, zgodovina in narava stopijo v razsvetljenost biti in kako vstopijo, so navzoči ali odsotni in kako o tem ne odloča človek. Prihod bitja sloni na usodi biti. Za človeka pa ostane vprašanje, ali bo našel ustreznost svojega bistva, ki se bo ujemala s to usodo, kajti v skladu z njo mu je kot ek-sistirajočemu varovati resnico biti. Človek je pastir biti.«²⁶ Varovati resnico biti se pravi ustvariti v sebi **dopuščajoče razpoloženje** in prisluhni-ti, bedeti za morebitnost novega razkritja, biti na voljo temu, kar se dogaja, in zaznati ter izrekati to resnico, je temeljno človekovo bistvo in poslanstvo, ki ga tudi

²¹ »Dialogue . . .«, v op. 15 nav. delo 334.

²² »Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo svetega. Šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo božanstva. Šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj pomeni beseda 'bog'. Ali nam mar ni treba vseh teh besed najprej skrbno razumeti in slišati, če naj nam bo kot ljudem, se pravi kot ek-sistentnim bitjem dano izkusiti kako razmerje Boga do človeka« (M. HEIDEGGER, v op. 20 nav. delo 102; 221).

²³ K. J. HUCH, *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Frankfurt a.M. 1967, 20.

²⁴ M. HEIDEGGER, v op. 7 nav. delo 107.

²⁵ M. HEIDEGGER, v op. 20 nav. delo 53; 181. »Človek je tisti, ki rabi za bistvo resnice« (M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 64).

²⁶ M. HEIDEGGER, v op. 20. nav. delo 75; 199.

izraža znana Heideggerjeva opredelitev človeka kot tu-bití (Dasein): bití, kolikor se razkriva tukaj in sedaj. Nič ni nad tem, nobenega drugega bolj temeljnega poslanstva.

Heideggerjevo mišljenje biti hoče pustiti metafiziko za seboj. To pomeni, da išče nove vidike dojemanja bivanja, ki ne bo več vezano na utilitaristično, obvladovalno, instrumentalno pojmovanje sveta in bitij v njem. To novo mišljenje in rekanje biti, pri katerem bodo vedno večjo vlogo imeli pesniki, ne bo več imelo opraviti z vzroki, razlogi in temelji. Bivanje postane pri Heideggerju nekakšna pesem, razkrivanje nekakšne velikodušne radodarnosti, ki bi se naj po njegovem izražala v preprosti nemški besedi »es gibt«. V tej smeri je po Heideggerju tudi treba iskati nov smisel biti. Biti se potemtakem pravi čisto preprosto biti: biti po milosti, neobvezno, prigodno, darovano. In končno postane bivanje v prvi vrsti **igra**.²⁷ Nietzschejev vpliv je tukaj več kot očiten.²⁸

Ti nazori določajo tudi Heideggerjevo stališče do teologije²⁹ in do vprašanja po Bogu nasploh, ki je pri njem vseskozi navzoče.³⁰ Vendar pa bití, ki ni bitje, ne more igrati vloge nobenega prvega vzroka ali daritelja bitja. »Es gibt« je brezosebno darovanje. Kot o biti se tudi govoricca o Bogu ne more več izrekati v govoricci, ki bi posnemala govoricco o temeljih in vzrokih. Vidik igre in neobveznosti, ki ga uveljavlja Heidegger, ga usmerja k **bogu pesnikov**. Svoj čas je že Pascal zavrnil boga filozofov in učenjakov in namesto njega zahteval Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Heidegger pa ne tako. S Pascalom se strinja v odklanjanju boga metafizike in znanosti, ne spušča pa se na pota judovsko-krščanskega izročila, temveč se obrača k bogu pesnikov. »... za Heideggerja je ... pesnik edini, ki pristno govori o božanskem«.³¹ To pa ga na koncu pripelje do tega, da se popolnoma odtuji judovsko-krščanski religioznosti. Ta ne najde več pravega mesta v okviru njegove misli, ki se nasprotno veliko bolj približuje grškemu poganstvu.³²

Pomen Heideggerjeve misli je velik. Razumemo jo lahko kot enega najpomembnejših poskusov preseči metafiziko in postaviti človeka kot korenito končno in pogojeno bitje. Kt navaden pastir biti je le tubit v okviru njene zgodovinske usode,

²⁷ »'Ker' potone v igri. Igra je brez zakaj. Igra se, samo da se igra. Ostane samo igra: najvišje in najgloblje. A ta 'samo' je vse, eno, edino« (M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1971, 188).

²⁸ Igra, ki jo odkriva Heidegger, je seveda najtesneje povezana z umetnostjo. V njej pa je tudi Nietzsche videl rešilno bilko za evropsko civilizacijo. »Umetnost in nič drugega kot umetnost! ... Umetnost je edina premoč proti sleherni volji do zanikanja življenja, kot protikrščanska, protibudistična, protinihilistična par excellence...« (F. NIETZSCHE, v op. 17 nav. delo VIII, 3, 319) »Resnica je zoprna: imamo umetnost, da ne propademo od resnice. ... z resnico ni mogoče živeti« (prav tam 296).

²⁹ Po Heideggerju njegova filozofija ne more preiti v teologijo, vsaj v krščansko ne. Po njegovem sta si obe sicer blizu, vendar se ne stikata in teologija mišljenja biti sploh ne potrebuje.

³⁰ »Vprašanje Boga lebdi od začetka naprej nad Heideggerjevo miselno potjo« (O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heidegger*, fr. prevod: *La pensée de fr. prevod: La pensée de Martin Heidegger*, Paris 1967, 354).

³¹ M. KLEIBER, v op. 14 nav. delo 9.

³² »Pri Heideggerju me je pogosto presenečalo to, da se zdi, da se je sistematično izogibal soočenju s celoto hebrejske misli. ... To nepoznanje se mi zdi vzporedno z Heideggerjevo nesposobnostjo, da bi naredil 'korak nazaj' tako, da bi lahko ustrezno mislil vse razsežnosti zahodnega izročila« (P. RICOEUR, »Note introductive«, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, 17). »Vsekakor ostane vprašanje, če se Heidegger (kot že na nek drug način mladi Hegel in zatem čisto drugače Nietzsche) ne postavlja v nasprotje z izročilom Stare zaveze, saj se obrača h grški tragediji« (O. PÖGGELER, v op. 30 nav. delo 363). Če pa je temu tako – in vse kaže, da je – se postavlja vprašanje, koliko je Heideggerjeva misel lahko sploh izhodišče za krščansko teologijo.

ne pa njen gospodar. To je tisti znameniti »preokret«, s katerim je dokončno zapustil izročilo transcendentne in idealistične filozofije, ki se je po svoje še zadnjič poskusila v Husserlovi fenomenologiji, iz katerega je Heidegger izšel in je delno še opazna v **Biti in času**, prvem in najbolj znamenitem Heideggerjevem delu, kjer je razčlenitev »tubiti« kraljevska pot k biti sami in je s tem tubit, se pravi človek, še vedno v ospredju. Preobrat pa stori, da biti ne mislimo več izhajaje iz nečesa drugega, iz kakega bitja, temveč jo skušamo misliti neposredno. »Toda bit – kaj je bit? Bit je ona sama. Prihodnje mišljenje se mora učiti to skusiti in izreči.«³³ S tem hoče Heidegger dokončno opustiti transcendentalizem, ki ga je zastopal še Husserl in za katerega človek ni samo pastir, temveč kar gospodar biti, tisti, iz katerega prihaja ves njen pomen. »Pri Husserlu se še enkrat dopolni metafizična volja, ki usmeri vsako bitje k njenemu poslednjemu temelju. Ta temelj so v sodobnosti našli v nepogojeni subjektivnosti. Pri Heideggerju se volja po nepogojeni subjektivnosti zlomi: nerazpoložljiva bit postavlja človeka v celoto bitja, vendar tako, da je človek v razmerju z bitjem in je s tem razsvetljenost 'tu'-biti. V občutju situacije nerazpoložljivost biti človeka vseskozi obvladuje.«³⁴

Kakor koli že ocenjujemo Heideggerjevo razmerje do vprašanja Boga, je vsekakor treba priznati, da je znova poudaril pomen transcendence za človekovo samoumevanje.³⁵ Prva transcendenca – čeprav ni transcendentno bitje – je bit sama. S tem je dokončno postavil pod vprašaj konstitutivno vlogo zavesti in subjekta, kot ju je pojmovala novoveška zahodna filozofija in kot je to dobilo svoj največji izraz v idealizmu, pa naj gre za nemški idealizem ali pa za Husserlovo fenomenologijo.

Sicer pa gre s tem Heidegger še dlje. Ne gre mu samo za kritiko konstitutivne funkcije človeka, temveč za kritiko same ideje temelja. Zato ni tako odločilno, ali je temelj sveta Bog ali pa končno človeška zavest, iz katere prihaja po Husserlu ves pomen sveta. Po Heideggerju drugo sledi iz prvega in ateizem sledi iz ideje boga, ki ni zadosti božji. Odločilno je, da gre vedno za utemeljevanje. Heideggerjev človek kot »tubit« (Dasein) pa ne utemeljuje več ničesar. Bivanje izreka kot čisto danost, lahko bi rekli kot dar ali milost, vendar v popolnoma nereligioznem pomenu. Mistik Angelus Silesius ima znane verze, ki jih je komentiral tudi Heidegger: »Vrtnica je brez 'zakaj?' Cvete, ker cvete.«³⁶ To bi naj bila ena izmed mnogih ponazoritev takega dojetanja biti, ki se je osvobodilo praktično-tehničnega in zato nihilističnega pojmovanja; čista zastonjskost in igra, zaradi tega se Heidegger obrača k umetnosti in še posebej k poeziji kot najbolj primernemu načinu njenega izrekanja. Heideggerjev bog pesnikov je bog igre, opevanja danosti, tostran povpraševanja po vzroku in zadostnem razlogu in kot tak gotovo zelo blizu Nietzschejevemu Dioni-

³³ M. HEIDEGGER, v op. 20 nav. delo 76; 199.

³⁴ O. PÖGGELER, v op. 11 nav. delo 246.

³⁵ W Schulz vidi v Heideggerjevi filozofiji sklepno dejanje novoveške metafizike, kolikor je zanjo značilno, da je mislila človeško končnost s pomočjo božje transcendence kot njegove dialektične drugosti. Razlika med Heideggerjem in drugimi (Cusanus, Descartes, Kant) je samo v tem, da sedaj pri Heideggerju namesto Boga to vlogo igra bit. »Za eksistenco v Heideggerjevem pomenu je značilna njena bivajočnost. Njena končnost je v tem, da je in da mora biti. Drugost te eksistence je bit in o njej pravi Heidegger, da jo je od bitja treba ontološko diferencirati, saj šele ona bitje omogoči. – Vsi ti misleci mislijo kočno subjektivnost do konca, se pravi: postavljajo jo v razmerje z neko njej ustrezno transcendenco kot dialektično drugostjo, ki je v njej sami ni mogoče dojeti« (W. SHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, 28–29).

³⁶ »Die Ros' ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet . . .« (ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann I*, 289).

zu. Se pravi bliže grškim bogovom, ki posebljajo naravne danosti in bivanjske sile kot judovsko-krščanskemu Stvarniku in Gospodu sveta in zgodovine.

Ne ontološka, temveč etična transcendenca: E. Lévinas

Šele na tem ozadju Husserlove fenomenologije in Heideggerjevega nekakšnega ludističnega ali vsaj poetično-estetičnega mišljenja biti lahko razumemo neko drugo, danes vedno bolj znano in upoštevano misel, filozofijo transcendence in etike, kot jo je zasnoval Emmanuel Lévinas. S Heideggerjem ga družijo podobna fenomenološka preteklost, čeprav je bil Heidegger Husserlov asistent in nato naslednik v Freiburgu, Lévinas pa je tam ob njiju prebil samo leto dni. A v primerjavi s Heideggerjem je ostal Lévinas bliže fenomenologiji, hkrati pa je veliko bolj posegel po neki drugi religiozno-kulturni dediščini Zahoda, po judovstvu; k temu se je tudi vedno prišteval in zaradi njega je v zadnji vojni izgubil vso rodbino, ki je ostala v njegovi rodni Litvi, medtem ko se je sam nekaj let po sovjetski revoluciji izselil v Francijo, kjer je ostal do danes.

Medtem ko je Heidegger s svojim preobratom dokaj korenito prekinil s tistim, kar je še ostalo pri njem od fenomenologije, je Lévinasovo razmerje do Husserlove misli bolj zapleteno. Z ene strani je več vidikov, ki spominjajo na fenomenologijo in mnogi ga postavljajo med naslednike fenomenologije. Predvsem dva razloga govorita v prid temu: 1. Predmet Lévinasovega zanimanja je človek, konkretni človek v najbolj odločilnih razsežnostih svojega bivanja. 2. Lévinasova metoda je fenomenološka, kolikor gre tudi njemu za razčlenjevanje človekovih temeljnih bivanjskih izkustev in pojasnjevanje tistega, kar se skriva za njimi kot njihov razlog in smisel. Z druge strani pa očitno Lévinas ne sprejema več osnovnih in bistvenih Husserlovih miselnih izhodišč. Za Lévinasa je Husserl intelektualist. Predvsem pa velja njegova kritika posplošenju strogega sorazmerja ali korelacije med mislijo in njenim predmetom, kar končno onemogoča kakršno koli razmerje z nesorazmernim in še posebej transcendentnim bitjem. Po Lévinasu je Husserl neupravičeno razširil tisto strukturo odnosa med subjektom in objektom, ki velja, ko gre za spoznanje, na vsa možna razmerja, ki jih lahko ima človek. Še posebej je to neutemeljeno, ko gre za etična ali vrednostna, aksiološka razmerja.³⁷

Vendar pa se Lévinas nikakor ne ustavlja pri Husserlu. Njegova kritika zadeva vse zahodno filozofsko izročilo in ni v tem pogledu nič manj splošna kot Heideggerjeva. Še več. Če Heidegger kritizira zahodno osvajalno in tehnološko voljo do moči, poudarja Lévinas, da je ta na delu vsakokrat, ko človek spoznava zunanji svet. Kajti sorazmernost spoznanja in bitja, tistega, kar vemo, in tistega, kar je, je namreč preraščanje in preseganje njune razlike. Spoznanjsko prisvajanje sveta, s katerim ukineмо njegovo drugačnost, je torej po svoji strukturi popolnoma enako tehnološkemu osvajanju narave. Zato je usodno, če to spoznanjsko dogajanje postane vodilo in načelo intelektualnega in duhovnega življenja. Treba je poiskati novo, drugačno življenjsko modrost. »... hočemo se vprašati, če misel v smislu znanja, od ontologije prve filozofije naprej, izčrpa možnosti misli, in če za znanjem ter njegovim zaseganjem bitja ne vznikne kakšna bolj nujno potrebna modrost«. ³⁸

³⁷ Prim. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1978, 82–84.

³⁸ E. Lévinas, »Éthique comme philosophie première«, *Justifications de l'éthique*, Bruxelles 1984, 43.

Lévinasova kritika zahodne filozofije je tako bistveno drugačna od Heideggerjeve. Še več, v svojo kritiko zahodnega mišljenja vključuje Lévinas tudi Heideggerja. Če hoče Heidegger misliti tisto, kar je v filozofiji ostalo nemišljeno, hoče Lévinas iz te filozofije docela izstopiti, in sicer iz filozofije kot ontologije. Heidegger ostaja še vedno ontolog, čeprav izrečeno opušta ta naziv in ga ne uporablja za svojo misel o biti. Vendar pa ostaja bit vseskozi osnovni »predmet« njegovega mišljenja. Prav temu pa Lévinas oporeka. Oporeka primatu ontologije in se zaveda, da je »drzen podvig postaviti pod vprašaj to osnovno razvidnost.«³⁹

Zato mora imeti za svoj podvig utemeljen razlog. Ta pa ni nič drugega kot nesprejemljivost idealističnega bolj ali manj izrazitega enačenja znanja, smiselnosti in imanence, po katerem je »... mišljenje, ki misli od sebe različno bitje, notranji potek, ostajanje v sebi: imanenca. Med bitjem in mišljenjem je globoko skladje. Nič ne presega intencije...«⁴⁰ To velja sicer najprej za Husserla, vendar vidi v njem Lévinas tistega, ki »dovršuje vso častljivo filozofsko tradicijo« in »jasno izraža njene predpostavke.«⁴¹ Vsa zahodna filozofija potemtakem nima miselnih sredstev, da bi dala ustrezno mesto in upravičila transcendenco, se pravi tako stvarnost, ki je človekovi zavesti bistveno nesorazmerna, zanjo korenito drugačna in zato tudi nosilka globokega presenečenja. To še posebej velja za vse tiste nazore, ki vidijo v subjektu kot transcendentalnem jazu počelo vsega pomena, ki ga ima zanj zunanja stvarnost.

Razmerje med Husserlom in Lévinasom je sorazmerno lahko določiti. Lévinas je po slogu in metodi sicer blizu fenomenologiji in celo pri Husserlu vidi nastavke za svojo kritiko njegovega teorizma ali intelektualizma.⁴² Vendar pa je nasprotje med Husserlovim »transcendentalnim idealizmom« in Lévinasovim filozofskim uveljavljanjem pojava drugega kot bistveno transcendentnega bitja zelo razločno.⁴³

Lévinasovo razmerje do Heideggerja je bolj kočljivo. Omenil sem že, da ga vključuje v tisto prevladujočo smer zahodne filozofije, za katero ugotavlja, da je pozabljala na transcendenco drugega človeka, saj je sleherno drugost tako ali drugače zreducirala na istost. Ta očitek velja tudi Heideggerjevi misli in prevladuje v Lévinasovem prvem velikem in pomembnem delu, **Celota in Neskončni**. Zato ne vidi nobene rešitve v Heideggerjevem »koraku nazaj«, v njegovem vračanju k

³⁹ E. LEVINAS, »L'ontologie est-elle fondamentale?«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1951, 88.

⁴⁰ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 235.

⁴¹ E. LEVINAS, v op. 40 nav. delo 233.

⁴² »Skušali bomo izhajati iz intencionalnosti, kot se pojavlja v Husserlovi fenomenologiji, ki je eden izmed rezultatov zahodne filozofije« (E. LEVINAS, v op. 38 nav. delo 43–44).

⁴³ »Pri Husserlu smo soočeni s fenomenološkim idealizmom, pri Lévinasu pa s filozofijo konkretnega bivanja ali življenjem; Husserl poudarja imanenco, Lévinas pa transcendenco duha; Husserl opisuje duhovno življenje z monadološkimi izrazi, Lévinas vztraja pri odprtosti, bližini in razgovoru med duhovnimi bitji; Husserl ima *cogito* za absolutno 'arhé' (počelo, A. S.) intencionalnega življenja, Lévinas govori o an-arhični strukturi človeške duševnosti; Husserlov fenomenološki idealizem se opira na pojme 'meriti na kaj', 'konstituirati', 'podeliti smisel'; Lévinas razvija filozofijo pasivnosti, bolečine in potrpežljivosti. Husserla zanimajo intencionalnosti, ki objektivirajo ter tematizirajo in omogočajo za vse čase veljavno teorijo, Lévinasa pa zanima odgovornost, ki jo ima jaz do drugega; odgovornost, ki omogoča dobroto. Husserl ima za fenomen, kar se načelno lahko pojavi kot razvidno; Lévinas se z njim strinja, dodaja pa, da ni fenomen temveč skrivnost tista, ki igra v človekovem etičnem, družbenem in religioznem življenju odločilno vlogo« (S. STRASSER, »Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas«, *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977), 122–113).

predsokratikom.⁴⁴ Vendar Lévinas nekako niha med zelo ostrim zavračanjem Heideggerjeve »ontologije«, ki včasih niti ni popolnoma pravično, in spoštljivo kritiko, ki priznava celo svoj dolg do »najbolj vplivne misli tega stoletja«. ⁴⁵

Med obema Husserlovima učencema je namreč kljub vsemu določena in pomembna stična točka: oba odklanjata človeka kot absoluten subjekt, kot nepogojenega nosilca svojega sveta in ustvarjalca njegovega pomena. Oba vidita v človeku končno in pogojeno bitje, ki se ne more nikoli povzpeti nad samega sebe in postati svoje počelo, svoj »arhé« kot rad imenuje Lévinas človekovo obvladovanje časa, sveta in bivanja v celoti. Človek torej ni absolutni subjekt. To spoznanje priznava tudi Lévinas Heideggerju. »Gotovo, svoboda, ki jo udejanja bistvo resnice, pri Heideggerju ni princip svobode izbire. Svoboda vznikne na podlagi poslušnosti biti: ni človek tisti, ki je v posesti svobode, temveč je svoboda v posesti človeka«. ⁴⁶ S tem je vsaj negativno ustvarjen prostor za nekaj drugega od človeka, čeprav pri Heideggerju le za bit, ki je po ontološki diferenci nekaj drugega kot bitje, kot kakršna koli bivajoča stvarnost. Takó Heideggerjeva ontološka diferenca onemogoča, da bi človekov praktično-osvajalski razum zasegel tudi bit. Zato to odpira v novo področje onstran nujnosti, logike, vzročno-posledičnih zvez in determinizmov, v Heideggerjevo območje temeljne zastojnosti, prostosti in lepote, skratka, igre. Tako Heidegger razklene moč nujnosti, ki je sestavljala bitja v celoto soodvisnih členov. Onstran nujnosti je zastojna igra, ki jo lahko izrekajo le pesniki. Zato razumemo, da Lévinas priznava Heideggerju »revolucionarnost«, »genialnost«, saj je »ponovno uveljavil zunanost«, ⁴⁷ se pravi neke vrste transcendenčnost biti, ki se nikoli ne poisti z nobenim bitjem in je zato za vsakega »onstran« njega.

To pa je tudi v bistvu vse, kar je po Lévinasu Heideggerjeva zasluga. Takoj se namreč pojavi vprašanje, če je res mogoče bistvo biti razumeti kot igro? Je res bivanje pesem? Ob tem vprašanju se Lévinas, ki je vse sorodnike iz rodne Litve izgubil v Auschwitzu, nujno zdrzne in vsaj delno je mogoče njegovo veliko zadržanost do Heideggerja razlagati tudi s Heideggerjevo – čeprav začasno – pripadnostjo nacizmu. ⁴⁸ Igra, s katero presega Heidegger tehnično-utilitaristično človekovo razmerje do bivanja, za Lévinasa ni pot v odrešeno bivanje, temveč v pogubo. »To sprevračanje krize smisla v neodgovornost igre je mogoče kljub svojemu dvoumju najbolj perverzno subtilen način človeškega umanjkanja«. ⁴⁹

Heideggerjevemu ludizmu in igrivi neobveznosti nastajanja se torej upira najprej Lévinas kot etik, kot prerok moralne odgovornosti za sočloveka. Protestira pa tudi kot Jud, kot pripadnik religioznega izročila, ki se vseskozi postavlja proti poganskem oboževanju brezosebnih naravnih sil. To poganstvo se končuje po Lévinasu v materializmu. »Materializem ni v odkritju izvorne funkcije čutnosti, temveč v

⁴⁴ »'Egoizem' ontologije ostane, tudi če . . . Heidegger najde pri predsokratikih mišljenje kot pokorščino resnici biti« (E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1971, 16–17).

⁴⁵ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 89; prim. E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 49, op. 28.

⁴⁶ E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1971, 16.

⁴⁷ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, 39; v op. 40 nav. delo 80.

⁴⁸ »Nobena velikodušnost, ki bi jo, se zdi, naj vseboval nemški izraz 'es gibt' (. . .) se ni pokazala med leti 1933 in 1945. To mora biti enkrat povedano« (E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris 1976, 375). Prim. tudi S. PETROSINO – J. ROLLAND, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris 1984, 116).

⁴⁹ E. LEVINAS, v op. 40. nav. delo 85.

prvenstvu nevtralnega... Zadnja Heideggerjeva filozofija postaja ta sramotni materializem. Razkrivanje biti postavlja v človeško prebivanje med Nebom in Zemljo, v pričakovanje bogov in povzdiguje pokrajino ali 'tihužitje' v izvor človeškosti. Bit bitja je Logos, ki ni beseda nikogar.«⁵⁰ Kritiko Heideggerjeve biti kot nevtralnega, hkrati pa vesoljnega posrednika človekovega razmerja do sveta in do vsega, kar srečuje, najdemo na skoraj vsaki strani **Celote in Neskončnega**.

Kljub temu pa Lévinasovo nasprotovanje Heideggerjevemu »poganstvu« in »materializmu« nima toliko religioznih, temveč prej filozofsko-etične razloge. Če postavimo ontologijo kot nauk o brezimni biti na osrednje mesto, dobi po Lévinasovem prepričanju prosto pot in opravičilo sleherna moč nad posameznikom, vsako njegovo tlačenje in podrejanje. »Ontologija, filozofija moči, je kot prva filozofija, ki istega ne postavlja pod vprašaj, filozofija krivice. Heideggerjanska ontologija, ki razmerje z drugim podreja odnosu z bitjo na splošno – pa čeprav nasprotuje tehnični strasti kot posledici pozabe biti, ki jo bitje zakriva – ohranja odvisnost od brezimnosti in nujno vodi v drugo moč, v imperialistično gospodovanje, v tiranijo. Tiranijo, ki ni samo gola in preprosta raztegnitev tehnike na postvarele ljudi. Vrača se k 'poganskemu' razpoloženju, k zakoreninjenosti v zemlji, k češčenju, ki ga zaslužnjeni ljudje izkazujejo svojim gospodarjem. **Bit pred bitjem**, ontologija pred metafiziko – je svoboda (...) pred pravico. To je dogajanje v istem pred obveznostjo do drugega.«⁵¹

V poznejših spisih, predvsem v najpomembnejšem Lévinasovem delu **Drugače kot biti ali onstran bivanja**, je Lévinasova kritika Heideggerja še bolj antropološko-etična. Sicer je še vedno prepričan, da v pretežnem delu zahodne filozofije nevtralna bit kot element, v katerem bivajo ljudje, ukinja njihovo absolutno enkratnost in pluralnost.⁵² Zato sedaj še rajši oporeka, da bi bilo človekovo bistvo ontološko: da bi bil pastir biti in bi ga (kot takega) ne klicalo nič drugega kot samo »neko razkrivanje«.⁵³ namreč razodevanje in izrekanje smisla ali bistva biti. Kajti s tem se po Lévinasu Heidegger ni docela izmotal iz zahodne filozofske tradicije. Res sicer »pastir biti« nič več ne konstituira, vendar pa še vedno »odstira, odkriva, stori videti, izreka in izjavlja«.⁵⁴ To pa je za Lévinasa že dovolj. Še vedno je dejaven in je od njega vsaj v določeni meri odvisna bit sama. »Tako je v določeni meri ohranjena téma idealizma kot filozofije moči nad bitjo«.⁵⁵ Kajti če zadnji smisel človeškega bivanja opredeljujemo kot ontološko nalogo, ga moramo določiti kot iskanje resnice. Resnica in spoznanje pa sta – smo rekli – usvojitve drugačnosti, ki jo predstavlja bitje. »... to, kar spoznavamo, znanje obsega in si ga s tem **usvaja** ter nekako **odvezuje** njegove drugačnosti«.⁵⁶ Zato ne preostane drugega, kot da dokončno in popolnoma zapustimo področje ontologije in gremo onstran nje, se pravi celo onstran biti, onstran bivanja, ki ga ontologija izreka. Dokler ne storimo tega, bo

⁵⁰ E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 275.

⁵¹ E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 17.

⁵² »Heideggerjanska ontologija podreja odnos z drugim razmerju z nevtralnostjo, ki je bit in s tem še naprej povečuje voljo do moči, katere upravičenost lahko zamaje samo drugi in vznemiri njeno mirno vest« (E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 170).

⁵³ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 231.

⁵⁴ S. STRASSER, »Le concept de phénomène dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse«, *Revue philosophique de Louvain* 76 (1978), 330–331.

⁵⁵ E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 87.

⁵⁶ E. LEVINAS, v op. 38 nav. delo 41.

naša misel ostala bolj ali manj zaznamovana z ontološkim izvornim grehom, ki je teptanje drugega in drugačnosti v korist istega, se pravi jaza in imanence. Če hočemo torej ustvariti prostor za transcendenco, ga lahko samo onstran ontologije: onstran biti, znanja, pojavljanja, navzočnosti in razumevanja. »Biti ali ne biti – vprašanje po transcendenci ni v tem. Izrek o **drugem** od biti – o drugače kot biti – hoče izreči različnost, ki je onstran od tiste, ki ločuje bit od ničā: ravno različnost **onstranosti**, različnost transcendence«. ⁵⁷

Tu se sedaj pokaže vsa novost, pa tudi »drznost« Lévinasovega filozofskega poskusa. Kljub vsej njegovi kritiki zahodnega filozofskega izročila pa se nima za popolnega inovatorja v tej smeri. Prepričan je celo, da njegovo iskanje ni zaradi tega nič manj pristno filozofsko, četudi se v nasprotju s Heideggerjem ne namerava tako uporno otresati svetopisemskih religioznih izročil, posebej starozaveznih ne. Nasprotno. »Proti heideggerjancem in novoheglovcem, za katere se filozofija začne z ateizmom, je treba reči, da izročilo o drugem ni nujno religiozno, temveč je filozofsko«. ⁵⁸ Kot filozof ne čuti Lévinas nobene potrebe, da bi se izmikal določenemu vidiku religioznosti, ⁵⁹ ker je prepričan, da je tudi v moči filozofskega spraševanja mogoče iti onstran ontologije in odkriti nekaj še bolj izvornega, kot je spoznanjsko razmerje z bitjem in bitjo. ⁶⁰

Glavni filozofski predhodnik, ki ga Lévinas največkrat omenja, je poleg Platona, ki je že postavil idejo dobrega nad bitje, Descartes, in sicer s svojo idejo Neskončnega, o kateri pravi v svojih Meditacijah: »Z imenom 'Bog' mislim neko neskončno, neodvisno, nadvse umno, nadvse mogočno substanco, od katere sem bil ustvarjen tako jaz kakor tudi vse drugo bivajoče, če kaj drugega biva. To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi bilo moglo iziti iz mene . . . očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega, se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega«. ⁶¹

Lévinasu seveda ne gre za Descartesovo dokazovanje Boga v celoti, gre mu samo za **formalno strukturo** tega edinstvenega **nesorazmerja** med Descartesovim subjektom in idejo Neskončnega. Iz navedenega je očitno, da v tem primeru nima subjekt več nobene prednosti; ne konstituira, ne vzpostavlja razmerja z Neskončnim, ga ne osmišlja in ga s svojim znanjem ne obvladuje. Nasprotno, v tem razmerju doživlja neko svojevrstno trpnost: ni ideja Neskončnega po njegovi pobudi in zaslugi, temveč je on po njeni. »Če pomeni misliti nanašati se na kakšen predmet, je treba vedeti, da misel o neskončnem ni misel. Bolje kot kakšen idealist ali realist odkriva Descartes razmerje s popolno drugačnostjo, ki je ni mogoče zreducirati na notra-

⁵⁷ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 4.

⁵⁸ E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 171.

⁵⁹ Lévinasu ne gre za apologetiko, temveč za polemiko. Svetopisemska religioznost je zanj samo primer doslednega upoštevanja transcendence, ki se notranje povezuje z največjo etično odgovornostjo za bližnjega. To svetopisemsko religiozno izročilo je zanj eden izmed najpomembnejših dokazov v njegovi nenehni, bolj ali manj prikriti polemiki s Heideggerjem in z vso zahodno filozofsko tradicijo, ki ni brez zveze s tistim, kar je spočel nemški nacional-socializem (prim. M. FAESSLER, »L'intrigue de Tout-Autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de La nuit surveillée n.3, Paris 1984, 137). O vplivu judovstva na Lévinasovo misel ter o njegovem mestu v okviru judovske filozofije prim. E. KOVAČ, »Emmanuel Lévinas in judovska filozofija«, **Bogoslovni vestnik** 42 (1982), 441–455.

⁶⁰ Prim. E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo XII–XIII.

⁶¹ R. DESCARTES, **Meditacije**, Ljubljana 1973, 75–76.

njost in vendar nad notranjostjo ne izvaja nasilja: sprejemljivost brez trpnosti, razmerje med svobodami.⁶²

Levinas odkriva različne nastavke za svojo misel o drugem onstran istega tudi pri drugih predstavnikih zahodne filozofije (Plotinu, Aristotelu, Kantu, Kierkegaardu), vendar se daleč najpogosteje sklicuje na Descartesa. Če pri njem »jaz takoj **misli več kot misli**«, saj »neskončni ne stopi v **idejo** neskončnega, ni obsežen,« je formalna struktura te asimetrije in tega nesorazmerja – **razmerje z drugim**. Šele sedaj smo res stopili iz spoznanjskega razmerja subjekt – objekt, stopili smo iz ontologije in stopili v etiko. »Ideja neskončnega je družbeno razmerje.«⁶³ Za Lévinasa je popolnoma nesprejemljivo primerjati družbeno-etično razmerje med jazom in tujem, med istim in drugim s teoretično-ontološkim ali praktično-tehničnim odnosom med subjektom in objektom. Pač pa je družbeno-etično razmerje najtesneje povezano z religioznim razmerjem, tako da v začetku Lévinas enega in drugega skoraj enači.⁶⁴

Za Lévinasa je še posebej značilno, da bistva družbeno-etičnega razmerja ne vidi v komunikaciji, ljubezni ali jeziku, čeprav se dotika tudi teh medčloveških razmerij, posebno jezika kot dejanja »rekanja« (dire), ki ga razlikuje od vsebine tega rekanja, od »povedanega« (dit).⁶⁵ Izvorno družbeno-etično dejstvo pa je **odgovornost** za drugega. Šele v odgovornosti, ki jo ima subjekt do drugega človeka, se pokaže, da simetričnost in sorazmernost med subjektom in objektom ni edina in niti ne temeljna struktura človeškega razmerja z drugačnostjo. Po Lévinasu je odgovornost docela »enosmerna«: subjekt je odgovoren za drugega ne glede na to kako na to drugi odgovarja.

Lévinasov človek potemtakem ni »pastir biti«, temveč v prvi vrsti »varuh svojega brata«. Lévinasova misel v bistvu ni drugega kot fenomenologija, se pravi opisovanje in razjasnjevanje zadnjih in najglobljih razsežnosti te izvorne odgovornosti za drugega človeka; fenomenologija odgovornosti, ki se zaveda popolne svojevrstnosti tega pojava in ga tudi hoče pri svojem razjasnjevanju v njej docela obvarovati.

Če pa hoče Lévinas stopiti iz ontologije in zagotoviti popolno izvornost etičnega razmerja odgovornosti za drugega človeka, zagotoviti, da bo v tem razmerju drugi ostal do konca drugi, mora obiti vlogo predstave, misli in spoznanja drugega. To pomeni, da mora subjekt drugega »doživeti« popolnoma **neposredno**, to pa končno pripelje do tega, da etični stik z drugim v odgovornosti sploh ni več zanj doživetje ali izkustvo v navadnem pomenu besede. Nobena predstava o drugem in nobeno znanje o njem ne moreta več pogojevati mojega razmerja odgovornosti do njega. V tem smislu je odgovornost zanj pred vsemi drugimi izkustvi o njem. To neposrednost, neodvisnost in izvornost stika z drugim, s katerim šele drugi ohranja svojo drugost in transcendenco, imenuje Lévinas **bližino** (proximité), drugi, ki se subjektu približuje v tej bližini v vsej svoji neposrednosti ali »goloti«, pa nosi ime **obličje** (visage). To »obličje« nima nič opraviti s telesnim obrazom kot vidnim pojavom,

⁶² E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 186–187.

⁶³ E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 172.

⁶⁴ »Razmerje z drugim torej ni ontologija. Ta vez z drugim, ki se ne reducira na predstavo o drugem, temveč na to, da ga kličemo in kjer pred klicanjem ni predstave, imenujemo **religija**. ... Religija je razmerje z bitjem kot bitjem. Ni v **pojmovanju** bitja kot bitja, dejanju, kjer je **bitje** že asimilirano. ... « (E. LEVINAS, v op. 39 nav. delo 95). »Predlagamo, da imenujemo religijo vez, ki se ustvarja med istim in drugim, ne da bi prihajalo do celote« (E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 10).

⁶⁵ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 61.

kajti vsako čutno pojavljanje in zaznavanje je izkustvo, katerega apriorna struktura prihaja od subjekta tega izkustva in tako subjekt to izkustvo že pogojuje. Je že aktiven in drugi je zanj le še **posredno** drugi, se pravi drugi sploh ni več. Pri takem stiku z drugim, ki bo ohranil njegovo transcendo in drugost docela nedotaknjeno, subjekt ne sme biti aktiven. Biti mora pasiven, trpen oziroma stik sam se mora torej izražati kot trpljenje, kot pasivnost, kot določanje od drugod. In to je ravno etična odgovornost. V njej je človek pasiven: ne določa je on, temveč ona določa njega.

Subjekt etične odgovornosti za drugega je v celoti in vseskozi **pasiven**: to odgovornost prenaša kot nekaj, kar mu je bilo naloženo, ko ga še ni bilo, zaradi katere pravzaprav celo je in je ne bo nikoli obvladal, nikoli aktivno prevzel. Nobena morebitna osebna velikodušnost mu ne bo omogočila, da bi prevzel moralno pobudo, da bi sam svobodno in hoté hotel biti, kar je po etiki vedno že dolžan. Etika si svojega časovno-logičnega prvenstva – in s tem svoje transcendence – ne pusti iztrgati. »Pasivnost, odgovornost in bolečina posameznika se ne začenjajo v zavesti, se pravi se ne začenjajo; obstajajo tostran zavesti v tej predizvorni nadvladi dobrega nad njim, ki je starejša od vsakega sedanjika in od vsakega začetka; diahronija, ki onemogoča, da bi se posameznik dohitel in poistil kot sebi sočasna substanca, kot transcendentalni jaz«. ⁶⁶

Lévinas še stopnjuje pasivnost subjekta moralne odgovornosti. Subjekt kot nosilec moralne odgovornosti nima moralne pobude. Ta se ne začne v njem, v njegovi zavesti, zato ni odvisna od njega. Izhaja iz popolnoma neposredne navzočnosti drugega, iz njegove **bližine**, v skrajnem dometu pa se dovrši kot zahteva po substituciji (substitution). Drugi ima nad subjektom takšno brezpogojno moč, da terja, naj stopi subjekt na njegovo mesto, se pravi, da se mu popolnoma podredi, podredi svoje interese svoji odgovornosti zanj. Zato Lévinas rad opisuje ta subjekt, ki je popolnoma izročen drugemu zaradi odgovornosti zanj kot **talca**. Človek ni samo varuh svojega brata, celo njegov talec je.

Lévinasova fenomenologija moralne odgovornosti za drugega vodi seveda v določeno antropologijo, določen pogled na ontološko konstitucijo človeka kot nosilca – ali bolje žrtev – te odgovornosti. Če je Heideggerjev človek kot pastir biti v prvi vrsti končno, omejeno in prigodno bitje, je Lévinasov subjekt moralne odgovornosti **ustvarjeno** bitje, ki kot talec sploh ne pripada več sebi. Po Lévinasu je zato človeška ontološka struktura njegova ustvarjenost. Po posredovanju fenomenologije moralne odgovornosti postane sedaj za Sveto pismo, še posebej za judovsko Staro zavezo, tako bistvena misel na stvarjenje tudi filozofsko možna. Ustvarjenost namreč pomeni, da si človek ontološko ne pripada. In res. Odgovornost, ki terja, da moram stopiti na mesto drugega človeka in se zanj žrtvovati, ni drugega kot poseben vidik te nepripadnosti sebi. Tako je Lévinas kot filozof etike tudi filozof ustvarjenosti, ki daje bivanju drugačen poudarek kot heideggerjanska igra s končnimi bitji. »V nasprotju z igro – s svobodo, ki ne vključuje odgovornosti – je bližina odgovornost, ki ne izvira iz moje svobode. Položaj ustvarjenega bitja v svetu brez igre, v

⁶⁶ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 73. Namesto o posamezniku govori v tem odlomku Lévinas o »nem«, se pravi o posamezniku v absolutnem pomenu besede, o posamezniku, ki je edinstven in čigar identičnost ne prihaja od ontološke ločenosti od celote in drugih, temveč od njegove poklicanosti k odgovornosti zanje.

resnobnosti, s katero mogoče prvič bivanje nekaj pomeni, onstran njegovega neumnega 'tako je'. Položaj talca«. ⁶⁷

Etičnost kot dejstvo odgovornosti je torej najtesneje povezana z ustvarjenostjo. Biti ustvarjen je očitno isto kot biti razlaščan. Ustvarjeno bitje si ne pripada, ker se ni naredilo. Zato je mogoče, da je tako korenito izpostavljeno drugemu v odgovornosti zanj.

Iz zadnjega navedenega odlomka pa se tudi zelo jasno vidi, kako Lévinas povezuje z odgovornostjo **smiselnost**. Izraz smisel (sens) jemlje v pomenu usmerjenosti. In ker sta za smer potrebna vedno dva, ker pomeni smer razmerje od enega k drugemu, ima smiselnost bivanja svoj izvor v sožitju z drugimi, in sicer samo toliko, kolikor so drugi res drugi, kolikor lahko mene iztrgajo iz lastnega kroga. To pa lahko samo z odgovornostjo, ki jo imam do njih. Breme odgovornosti je hkrati tudi izvorni pojav smiselnosti bivanja. »Želja drugega, ki jo doživljamo v najbolj vsakdanjem družbenem doživetju, je temeljno gibanje, čisti prenos, absolutna usmeritev, smisel«. ⁶⁸ Potemtakem je nesmiselno vsako zadrževanje v istem in v sebi, vsako zapiranje vase. Smiselno je moralno bivanje, ki se stalno presega v smeri drugega človeka, v odgovornosti zanj. Iziti iz sebe, biti za drugega je skupna struktura vseh smiselnih ravnanj, med katerimi so dejanja odgovornosti in govora najpomembnejša.

Ni pa samo moralna odgovornost kot nesimetrično razmerje z drugim kot drugim znamenje in izraz ustvarjenosti. Veliko Lévinasovih razčlenitev je posvečenih času. Kaj je čas? Dejstvo, da ne sovpadamo s seboj, da svojega bivanja ne moremo zbrati v celoto, da uhajamo samim sebi: »presenetljiv razmik istega glede na samega sebe«. ⁶⁹ Tako je tudi čas uhajanje samemu sebi, neobvladane bivanja in s tem neustavljivo drugačenje sebe, ki pa ne prihaja od mene. »Látnost je ukrivljenost, ki je ni mogoče skrčiti na utrip samozavedanja, sprostitev in snidenja istega. Látnost prihaja iz neke preteklosti, ki se je ni mogoče spomniti, ne zato, ker bi se nahajala zelo daleč, temveč zato, ker se látnosti ne da uskladiti z zavestjo, ki se vedno izenahuje s seboj. Látnost ni 'narejena' za sedanost«. ⁷⁰ Látnost je jaz, subjekt. Ni pa »narejen« za sedanost, ker ni v celoti sam sebi navzoč, temveč teče skozi čas. Vendar gre za čas, ki ga ni mogoče obvladati. Zato pravi Lévinas, da je látnost »ukrivljenost« (torsion), se pravi kot ovinek, ki mi preprečuje, da bi s pogledom nazaj in naprej obvladal svojo pot. Naše izkustvo je izkustvo neke »**preteklosti**, ki ni bila nikoli **sedaj**«, ⁷¹ kar seveda ni drugega kot z izrazi časa povedana nepripadnost sebi, podarjenost bivanja.

Jasno je, da so moralna odgovornost, izkustvo smisla in izkustvo »**preteklosti**, ki ni bila nikoli **sedaj**« izkustva transcendence: izkustva drugosti, nečesa onkraj nas

⁶⁷ E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 233. Iz povedanega tudi razumemo, kako kočljivo bi bilo –kljub nekaterim podobnostim – Lévinasovo filozofijo imenovati personalizem. Lévinas ne izhaja iz pojma osebe in ga tudi zelo poredko uporablja. Personalistični pojem osebe je sicer videl v odprtosti drugemu, v občestvenosti njeno bistveno določilo, vendar je ohranjal tudi misel o njeni samoposesti in svobodnem razpolaganju s seboj. Lévinas pa odločno prestavlja težišče na odgovornost za drugega, zato bi njegov nazor lahko kvečjemu imenovali »personalizem drugega človeka« (prim. E. KOVAČ. »Le personnalisme de Lévinas ou le personnalisme de L'autre homme«. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 87 (1986), 56–71.

⁶⁸ E. LEVINAS, v op. 45 nav. delo 46.

⁶⁹ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 36.

⁷⁰ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 136.

⁷¹ E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 216.

samih, ki ga ne moremo nikoli zaseči, pač pa nam prav ono preprečuje sovpadanje, ujemanje s seboj. Med temi izkustvi transcendence imata izkustvo drugega in odgovornosti zanj osrednje mesto. Doživetje etične odgovornosti je po Lévinasu najbolj neposredno doživetje transcendence. »Če naj etična razmerja pripeljejo transcendo do njenega vrhunca – kot bo pokazala ta knjiga – pomeni, da je bistvo etike v njeni **transcendentni intenciji** . . .«. ⁷² Etika je celo »kraljevska pot« razmerja z absolutno drugim.

Če pa sedaj te pojme transcendence in »preteklosti, ki ni bila nikoli sedaj«, prevedemo v prostorske kategorije, dobimo pojem **zunanosti**. Prvo veliko Lévinasovo delo, **Celota in Neskončnost**, ima podnaslov: Esej o zunanosti. Lévinasova filozofija je nazor o koreniti drugačnosti ljudi, ki jih zaradi tega ni mogoče združiti v celoto in so tako vedno »zunaj«. Ta nazor je bistveno pluralističen in v tem smislu razlaga Lévinas tudi idejo stvarjenja. »Absolutnega razmika ločevanja, ki ga transcendenca predpostavlja, ni mogoče bolje izreči kot z izrazom stvarjenje, kjer se hkrati zatrjuje medsebojno sorodstvo bitij in tudi njihova korenita heterogenost, njihova vzajemna zunanost glede na nič. O ustvarjenem bitju lahko govorimo, da označimo bitja, ki so v transcendenci, ki se ne zapira v celoto«. ⁷³

Za sklep: etična in religiozna transcendenca

Tako smo se na hitro seznanili z nekaterimi osrednjimi pojmi Lévinasove filozofije, ki so povezani s pojmom transcendence. To so pojmi moralne odgovornosti za drugega, preteklosti, zunanosti, drugačnosti ali različnosti, in so končno povezani tudi s pojmom ustvarjenosti. S tem nikakor nismo izčrpali vsega bogastva Lévinasove misli. Pač pa smo lahko opazili, da bit za Lévinasa ni povezana s transcendo, ampak nasprotno, z imanenco. Prava transcendenca gre prek, onstran biti. Zato je etika prva filozofija in ne več ontologija. »Ne gre za to, da zagotovimo ontološko dostojanstvo človeka, kot da bi bivanje zadostovalo za dostojanstvo, pač pa, da nasprotno postavimo pod vprašaj filozofski privilegij biti, da se vprašamo o tistem, kar je onstran ali tostran«. ⁷⁴

Prav tu se kaže doslednost Lévinasove misli. Spraševati o tistem, kar je onstran ali tostran biti, je nesmiselno, dokler si ne postavimo pojma ustvarjenosti. Če pa takó kot Lévinas na osnovi ideje ustvarjenosti postavimo poklicanost in z njo povezano odgovornost za dimenzije, ki so pred bivanjem in ki bivanje šele osmišljajo, potem govorjenje o tistem, kar je tostran ali onstran biti, ni več tako brez pomena.

Ostane nam še samo to, da nakažemo čisto svojsko mesto, ki ga v Lévinasovem miselnem okviru zastopa Bog kot transcendenca par excellence. Tu je treba takoj reči, da Bog tega mesta ne zastopa, ker ga nima. Pa ne zato, ker ga ne bi bilo, temveč zato, ker kot čista transcendenca ne more imeti nobenega mesta. Edina njegova navzočnost je odsotnost, navzočnost v obliki odsotnosti pa se imenuje **sled**. Od Boga nam ostane samo sled. Ta sled ni **znamenje**, temveč je manj kot to. Znamenje je namreč učinek kakšnega vzroka, na katerega je mogoče z učinka sklepati in ga tako priklicati nazaj. Lévinasov pojem sledi pa hoče ravno preprečiti sleherno možnost vrnitve nazaj iz preteklosti, ki ni bila nikoli sedaj, zato to tudi ne more postati.

⁷² E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo XVII.

⁷³ E. LEVINAS, v op. 46 nav. delo 269.

⁷⁴ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 22.

Po Lévinasu je šel torej Bog že od vekomaj mimo. »Biti kot pustiti sled se pravi iti mimo, oditi, se posloviti«. ⁷⁵ Ta njegova sled kot odgovornost, ki jo imam do drugega človeka, je etika. »Etika je polje, ki ga zarisuje paradoks Neskončnega v razmerju s končnim, ne da bi se zanikal v tem razmerju«. ⁷⁶

Posebnost Lévinasovega pojmovanja Boga je prav v tem poudarjanju njegove popolne transcendence in zunanosti. Odklanja Bubrovo in Marcelovo poimenovanje Boga kot absolutnega tija. Bog ne more nikoli postati Ti, temveč je On ali celo Onost (Illéité). Je tisti, ki ga ni več tukaj. Za njim je ostala samo še sled, se pravi odgovornost za druge. »Onost onstranosti biti je dejstvo, da je njen prihod k meni odhod, ki mi pusti, da se približam bližnjemu«. ⁷⁷

Tako se nam je Lévinasova debata s Husserlom in Heideggerjem razkrila kot polemika Jeruzalema z Atenami. Vendar je ta polemika filozofska, kajti Lévinas ne nastopa kot teolog, temveč kot filozof in proti Heideggerju stoji na stališču, da je – sicer v moči etike kot prve filozofije – mogoče tudi kot filozof smiselno govoriti o Bogu. Toda Jeruzalem, s katerega stališča govori Lévinas, ni Jeruzalem Jezusove smrti in vstajenja, temveč Jeruzalem starozaveznih prerokov, ki so terjali pravico za tujca, reveža in vdovo. To je tudi Jeruzalem judovske postave, če je res, da »Bog ni konkretno po učlovečenju, temveč po Postavi«. ⁷⁸ Tako nas je Lévinas od Heideggerjevega pogankega boga igre in njenih pesnikov pripeljal k starozaveznemu Bogu pravičnosti, od estetike k etiki. Če pa smo morali glede Heideggerja že ugotoviti njeno neprimernost za teološko »uporabo«, ki jo je izrečno poudarjal tudi Heidegger, nam krščansko religiozno izročilo ne dopušča, da bi sedaj videli v Lévinasu tisto, kar Heidegger ni hotel biti, čeprav je Lévinas gotovo najbolj pomemben in izviren kritik Heideggerja. Krščanski Bog resda ni le bog igre in lepote, a tudi samo pravičnosti ni. Je Bog ljubezni, torej komunikacije, ki dobiva v učlovečenju zelo določeno podobo. Zastonjskost igre in zahtevnost odgovornosti pa ljubezni ne odpravlja, temveč pogloblja. Vprašanje, ki se torej sedaj zastavlja, je naslednje: če je po Lévinasu šele na osnovi premisleka o etičnih razmerjih mogoče ustrezno misliti Boga, kako ga je mogoče misliti na osnovi komunikacije? In če komunikacija etike ne odpravlja, temveč jo predpostavlja in dopolnjuje, v kakšnem razmerju je potem do nje starozavezni Lévinas?

Povzetek: Anton Stres, Transcendence v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki

Glede na različne oblike idealistične usmerjenosti zahodne filozofije je Heideggerjevo mišljenje biti odprlo nove možnosti za mišljenje transcendence. Vendar pa predstavlja Lévinasova filozofija etike še bolj drzen filozofski poskus in nakazuje drugačne vidike človeške transcendence, ki pa so pomembni za misel o transcendentnem Bogu. Vprašanje pa je, če njegovo izhodišče zadostuje za misel o krščanskem, učlovečenem Bogu komunikacije in ljubezni.

Summary: Anton Stres, Transcendence in Heidegger's Ontology and Lévinas' Ethics

Heidegger's thought of Being opens new possibilities for the thought of transcendence and thus surpasses various idealist philosophies of the West. But Lévinas' philosophy of ethics is an even more daring philosophic attempt at finding new possibilities of thinking transcendent God. The question, however, remains if his stand-point is sufficient to formulate an idea of the incarnated Christian God of communication and love.

⁷⁵ E. LEVINAS, v op. 47 nav. delo 200.

⁷⁶ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 189.

⁷⁷ E. LEVINAS, v op. 37 nav. delo 15.

⁷⁸ E. LEVINAS, v op. 48 nav. delo 192.

Valter Dermota

Trstenjakova Metodika verouka

Ko sem podpisani leta 1946 po končani teologiji na PAS (Salezijanska papeška univerza, tedaj imenovani Pontificio Ateneo Salesiano) v Turinu študiral pedagogiko s specializacijo v katehetiki je takratni profesor katehetske metodike dr. Jakob Panzarasa nekega dne ves razigran – kar je bilo zanj, dostojanstveno vzgojenega človeka, nekaj izrednega – stopil v predavalnico, hitro razvezal svoj zavoj knjig, potegnil eno iz kupa, jo visoko dvignil in dejal: »Posluh! Povedati vam imam nekaj pomembnega: to je danes najboljša knjiga, kar jih moremo na knjižnem trgu dobiti v katehetiki!« Vsi so pozorno prisluhnili in že je Don Panzaraza, kakor so mu v prijateljskem krogu pravili, razlagal, da gre za *La metodica dell'insegnamento religioso* profesorja na Teološki fakulteti v Ljubljani v Jugoslaviji. Če pomislimo, da je bilo to leto po koncu druge svetovne vojne, ki je nekako ustavila čas in razbila znanstveno raziskovanje, si lahko predstavljate, kak vtis je to naredilo na slušatelje, lahko rečemo iz vseh koncev sveta.

La metodica dell'insegnamento religioso je prevod knjige *Metodika verouka* (očrt versko-pedagoške psihologije), ki jo je izdal takratni univerzitetni docent na Teološki fakulteti v Ljubljani dr. Anton Trstenjak leta 1941 pri Ljudski knjigarni v Ljubljani za habilitacijo na Teološki fakulteti. O nastanku knjige pravi avtor naslednje: »Osnutek te knjige sem naredil pred dvema letoma, služil naj bi bil katehetom, kandidatom za srednješolske profesorske izpite. Pobudo za to mi je dal univerzitetni profesor dr. France Veber, ki je kot izpraševalec pri profesorskih izpitih vedno pogrešal primerne učbenika. V ta namen je gospod profesor tudi predlagal moj prvi osnutek in mi ga z raznimi nasveti izpopolnil. Ker pa sem videl, da bi tako zamišljen priročnik zanimal le preozek krog bralcev, sem ga pozneje bistveno poglobil in razširil v pregled celotne versko-pedagoške psihologije, ki more koristiti vsem katehetom in utegne zanimati tudi širše kroge vzgojiteljev in vzgojeslovcev. Pozornost sem posvečal predvsem vprašanju miljejsko-vzgojnih činiteljev in psihologiji versko-vzgojnih vrednot, ki jih do sedaj v slovenski versko-vzgojni literaturi skoraj sploh nič nismo obravnavali. A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino. Temu dejstvu je treba pripisovati tudi večje ali manjše nedostatke, ki jih bo ta prvi poskus versko-pedagoške psihologije neizogibno imel« (*Metodika verouka*, Ljubljana 1941, stran VII).

Kulturne značilnosti Trstenjakovih let likanja

Če hočemo razumeti Trstenjakovo *Metodiko verouka*, se moramo seznaniti z idejnim svetom obdobja 1920 do 1930, ko je hodil v klasično gimnazijo v Mariboru

in je za tem študiral na univerzi v Innsbrucku filozofijo in teologijo ter obdobja od 1930 do 1940, ko je po končanih študijah začel vzgojno delovati kot katehet na gimnaziji v Mariboru in duhovni vodja in profesor na Teološki visoki šoli v Mariboru in od 1938 kot docent na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Kdor se je odločil za študij na klasični gimnaziji, je moral biti v osnovni šoli odličen učenec. Štiri ure latinščine od prvega razreda in tri ure grščine od tretjega razreda so predpostavljale nadpovprečno inteligenco, ki so jo v osnovni šoli z besedno in stavčno analizo pripravili za logično mišljenje. Trstenjakov oče ni poslal sina v semenišče, kjer bi bilo vzdrževanje mnogo cenejše, temveč mu je poiskal zasebno stanovanje in mu s tem kljub večjim finančnim zahtevam omogočil čisto svobodno rast in razvoj.

Klasična gimnazija se je odlikovala po več prednostih. Najprej je imela, lahko rečemo brez pretiravanja, najboljše profesorje, ki jih je bilo takrat mogoče dobiti. Ne mislimo samo na strokovno pripravljenost, temveč predvsem na humanizem ali človečanstvo, ki so jih kot profesorji klasične gimnazije utelešali. To so bili »viri vere romani«, tako kot nekoč za časa rimskega cesarstva sposobni prinašati kulturo vsem, s katerimi so prišli v stik. Prav gojitev »človeškega« ali »humanega« pa je osnovna značilnost klasične ali humanistične gimnazije. Gre za človeški lik, ki so ga v svojem harmoničnem gledanju na svet oblikovali Grki, mu s svojim pravnim čutom in smislom za realnost dali Rimljani, v renesansi povezali vse celovito enoto in vsemu s krščanskim spiritualizmom dali preksežno usmerjenost v večnost. Latinščina in grščina sta bili samo nosilki vseh humanističnih in klasičnih vrednot. In tretja značilnost, v logični miselnosti, ki so si jo dijaki po besedi in stavčni analizi osnovne šole izoblikovali v latinski in zlasti še grški slovnici. Pri tem ne smemo pozabiti velikega prispevka učenje slovenske slovnice, ki niti za latinsko niti za grško ne zaostaja ali ju v določenih vidikih celo prekaša.

Teoretsko osnovo tega kulturnega sveta je za katoliško usmerjeno inteligenco nudil Otto Willmann v *Didaktik der Bildungslehre*. Ta katoliška didaktika klasičnega oblikovanja (1882–1889), kjer so v zgodovinskem sosledju podani tipi kulturnih obdobj in prikazuje tiste oblike, ki so bile navzoče v obdobju neposredno po prvi svetovni vojni. Willmannove Didaktike oblikovalnega procesa sicer niso vsi upoštevali, je pa pomenila višek katoliškega gledanja na svet in s tem tudi predstavljal svet, iz katerega je rasel Trstenjak. Kdor je pustil, da ga je oblikovala klasična gimnazija, ta je imel odprta vrata za uspešen študij katerekoli stroke na univerzi. Trstenjak si je izbral filozofijo in teologijo. Toda tudi med univerzami so razlike.

Zlasti starejše univerze imajo značilnosti, kar se vidi na profesorskem zboru in zlasti pri poudarku določene stroke. Navadno je tako, da so izredni profesorji pripeljali svojo stroko do izjemnega položaja, tista stroka pa je dajala nekako ton celi univerzi.

Trstenjak si je izbral univerzo v Innsbrucku. Innsbruško univerzo so upravljali jezuiti. To je ustvarjalo posebno značilnost, saj so bili jezuiti vodilni vzgojno-znanstveni red novega veka. Bili so do dna duše zapisani humanizmu, tistemu humanizmu, ki so ga učili v svojih gimnazijah in so ga potem skušali do polnosti razviti na univerzi. V Innsbrucku so jezuiti nekako ostali zvesti sami sebi in dajali prednost svojemu redovnemu učenjaku Suarezu, ki je poleg obče humanistične usmerjenosti gojil še praktično in konkretno poznanje človeka. Innsbruška univerza je nekako človeško-humanistično-psihološko usmerjena. To je pomembna okolišči-

na, ker so na drugih univerzah svoje uprave jezuiti prevzeli Tomaža Akvinskega, ki daje precej drugačno, bolj intelektualistično usmerjenost.

Trstenjak ni bil samo zelo inteligenten študent, temveč je skušal sebi in mariborskemu ordinariju Karlinu narediti veselje s tem, da je obe fakulteti, filozofsko in teološko, končal z doktoratom. Takoj po končanih študijah so ga vabili, da bi študiral še naprej in se usposobil za docenturo na univerzi. Toda vleklo ga je v Maribor. Šel je za kateheta na gimnazijo.

Gimnazijo je Trstenjak sam doživel. Imel je izkušnje tudi z veroukom. Dobro je vedel, kako ključno vlogo pri oblikovanju ima sinteza vrednot, ki se zlasti v maturitetnem razredu zaključijo v svetovni nazor. Tu mora izvršiti svojo nalogo verouk v osebi profesorja verouka. Ne gre toliko za posredovanje znanja, temveč za usklajanje različnih vidikov sveta in življenja, kot ga prikazujejo posamezni predmeti. Noben predmet ne more prek samega sebe v sintezo, temveč ostaja v mejah svojih možnosti. Verouk je tista priložnost, ko gimnazijec obseže področja vseh človeških resničnosti in jih združi v celovito gledanje v harmonični povezanosti. To je mogoče samo v primeru, če katehet v svojem predmetu, verouku, s položaja najvišje religiozne vrednote uskladi celovito mavrico vrednot v urejen pogled na svet. Trstenjak je natančno vedel, kaj je njegova naloga kot kateheta. Iz vrednot je sam rasel, v vrednotah se je izobrazil in vedel, da študenti od njega pričakujejo prav povezovalne vrednot za harmoničen svetovni nazor.

Pri tem mu je pomagal še psihološko priostren čut za človeka, ki si ga je na innsbruški univerzi pridobil kot posebno značilnost te univerze. Psiholog je tisti, ki sicer pozna psihologijo, vendar je to premalo: to, kar psihologija uči ali kdo po naravi spozna, je treba prenesti v medčloveške odnose.

Znanstvene osnove Metodike verouka

Poleg kulturne značilnosti Trstenjakovega likanja je treba vzeti v pretres delež znanstvenega strokovnega usposabljanja za oblikovalno delo. To zlasti še zato, ker se ni razvil v izrazitega teologa ali filozofa, temveč je ostal na področju antropologije s poudarkom na psihologiji. Lahko bi rekli, da je Trstenjak sicer študiral teologijo, razvijal in rasel pa je v psihologa v smeri duhovnega mentorstva.

V Metodiki verouka uporabljena literatura in avtorji nam kažejo, da se je Trstenjak v letih svojega univerzitetnega študija in prva leta katehetskega delovanja v Mariboru temeljito ukvarjal s psihologijo razvojne dobe, s katoliško teorijo oblikovanja in s katehetiko.

1. Psihologija razvojne dobe. Zgodovina psihološkega raziskovanja nam kaže, da se z ustanovitvijo Psihološkega inštituta v Leipzigu leta 1879 začelo sistematično raziskovanje človeškega duševnega življenja. Kmalu se je Leipzigu pridružila cela vrsta drugih mest in držav, ki so uporabljale različne metode in vzele v pretres določena področja duševnega življenja. Nastale so tako imenovane »splošne psihologije«, ki so obravnavale normalno duševno življenje odraslega človeka. Tem, tako imenovanim psihologijam zavestnega življenja, se je leta 1896 pridružila psihologija podzavesti s Freudom, Adlerjem, Jungom in mnogimi drugimi, ki so vodile k psihologiji osebnosti. Toda vzgojeslovje je potrebovalo psihologijo otroka in mladostnika. Psihologijo otroka so do začetka prve svetovne vojne kolikor toliko zadovoljivo obravnavali, medtem ko je psihologija mladostnika zaradi tabuja spolnosti ostala neobdelana. Šele po koncu prve svetovne vojne se je odpr-

la tudi ta stran raziskovanja duševnega življenja in tako imamo v dobi od 1920 do 1930 celo vrsto psihologij razvojne dobe, med katerimi se odlikuje zlasti Eduard Spranger s svojimi Oblikami življenja in Psihologijo razvojne dobe. Prav to pa je doba Trstenjakovega študija filozofije na univerzi v Innsbrucku. Citirana dela (stran 248) kažejo skoraj popolno zbirko vsega, kar je izšlo na tem področju prav v tem obdobju.

2. Katoliška teorija oblikovanja. Kot že rečeno, je osnovno delo teorije katoliškega oblikovanja Willmannova Didaktika klasičnega oblikovanja. Toda v dvajsetih letih se je k temu delu zlasti pod vzgojnim religioznim vidikom pridružila še cela vrsta znanstvenikov kot: Eggersdorfer, Bopp, Pfliegler, Kriek, Behn m.d.

3. Katehetika. Kot študent teologije je Trstenjak moral študirati katehetiko. Tu je naletel na velikega strokovnjaka Gattererja. Obenem je študiral še Sailerja, Thota m.d. Jemal je v vpoštev tudi vodila cerkvenega vodstva zlasti še enciklike Pija XI. O krščanski vzgoji mladine.

4. Od slovenskih avtorjev je izrecno uporabljal svojega radgonskega krajana Franceta Vebra, profesorja filozofije na Ljubljanski univerzi, ki ga je nekako neposredno spodbudil k pisanju Metodike verouka, F. Ušeničnika, Pavlina, Demšarja in Ozvalda.

Med formalnimi stopnjami in delovno šolo

Katehetika ima v 20. stoletju izredno bogato zgodovino. Skoraj vsakih deset let se pojavlja nova katehetska metoda, ki skuša uveljaviti svoja načela in uvesti svoje didaktične postopke. Prvo desetletje je še pripadalo katekizemski metodi. Nato je neposredno pred prvo svetovno vojno nastopila monakovska oziroma dunajska metoda formalnih stopenj. Ta je po prvi svetovni vojni nekako obvladovala položaj vse do tridesetih let, ko je zopet iz Münchna (monakovska metoda) prišla obetajoča metoda delovne šole. Za tem se je leta 1937., to je tik pred drugo svetovno vojno, pojavila kerigmatična katehetska metoda, ki jo je vodil innsbruški profesor katehetike Josef Andreas Jungmann, začel pa že naš rojak Franc Lakner, profesor dogmatike v Innsbrucku.

Trstenjak se je soočil s katehetskim delom na začetku tridesetih let. Prav tedaj pa je vihrala silna vojna med branilci monakovske katehetske metode formalnih stopenj in novimi zamislivi delovne šole, ki jih je z izrednimi šolskimi uspehi kazal Georg Kertschensteiner. Treba je vedeti, da je vsaka uvedba nove katehetske metode sprožila silen vihar za novo metodo in proti njej. Tudi Trstenjak se je znašel pred izbiro: ali metoda formalnih stopenj, ki je nekako odigrala svojo vlogo, in metoda delovne šole, ki je obetala tako velike uspehe.

Trstenjak se je lotil dela temeljito. Ni mu šlo za to, ali bo on imel prav in poslal v kozji rog svoje nasprotnike, temveč za objektivno oceno prednosti in pomanjkljivosti obeh metod. Tako je iz zgodovine oznanjevanja navedel 16 različnih tipov v katerih nastopajo različne stopnje, bodisi da jih je troje ali celo več kot sedem (248).

Prav tako je Kertschensteinerjevo delovno metodo najprej prikazal v celotnem okviru pedagogike 20. stoletja, pri tem je uporabil Grünwaldovo Pedagogiko 20. stoletja in nato še posebej obdelal delovno metodo najprej samo v sebi in potem kot metodo veroučnega pouka.

Njegova prednost je bila v ravni pristopa k verouku. Pri verouku gre lahko komu za posredovanje znanja in je v tem primeru metoda ali način podajanja izho-

diščnega pomena. To je raven metode. In na tej ravni so se bile vsakih deset let katehetske bitke med strokovnjaki katehetike. Trstenjaku pa ni bilo do posredovanja znanja, vsaj v prvi vrsti ne, temveč za oblikovanje človeškega lika, ki mora v povezavi vseh vrednot naše kulture dati krščansko osebnost. Ta raven predpostavlja znanje in posredovanje znanja, poudarek pa je na osebnostni podobi, ki jo bo dobil mladi človek, če bo pod delovanjem religiozno-moralne vrednote uskladil svojo osebnost.

Dva značilna vidika Trstenjakove osebnosti

Pri vsaki osebnosti ločimo določen značilen lik ali osebnostno podobo in konkretni tip v medčloveških odnosih. Če bi mi bilo dovoljeno, bi rekel, da je Metodika verouka podoba Trstenjakove osebnosti in bi ga primerjal z likom, ki si ga je Otto Willmann sam izoblikoval v *Didaktik der Bildungslehre*. Kar zadeva nastop v medčloveških odnosih, bi ga pa primerjal z Romanom Guardinijem, kolikor je ta na poseben način oblikoval slušatelje bodisi v univerzitetni auli ali kot predavatelj v kulturni dvorani.

Že naslova del sta značilna, saj nekako karakterizirata bodisi Willmanna bodisi Trstenjaka. Willmann imenuje svojo knjigo »didaktiko« Trstenjak pa »metodiko«. Trstenjak opredeljuje oboje (2–3). »Metodika vsebuje tista načela, ki podajajo psihologijo učenca, didaktika pa našteva pravila, ki jih narekuje določena stvarina. Metodika je bolj psihološkega značaja, didaktika pa bolj logično-normativnega, je bolj formalno poučevalna tehnika. Zato metodika v veliki meri obsega tudi pedagoško psihologijo, zlasti danes, ko vzgojeslovje z vidika psihologije obravnava ne samo učenca, ampak tudi učitelja«.

Toda tako Willmann kakor Trstenjak nista do konca zvesta naslovom, ki jih dajata svojim knjigama, temveč vsebujeta mnogo več, kot more biti bodisi psihologija učenca in učitelja ali zbirka pravil, po katerih naj poučujemo določen predmet. Oba skušata prikazati lik krščanskega človeka, ki naj bi ga bodisi s celotnim vzgojno-oblikovalnim vplivom proizvedli v mladem človeku (Willmann) ali pa posredovali s pomočjo verouka, kolikor ima ta učni postopek in predmet za cilj izoblikovati določen človeški lik (Trstenjak).

Metodika verouka predstavlja v slovenski katoliški literaturi poleg Ušeničnikovih Vzgojnih načel prikaz lika krščanske osebnosti, sestavljene iz vrednot.

Kar zadeva Trstenjakovo dinamično osebnost in s tem medčloveške odnose, je zanj značilna silna odprtost in lahkota za navezovanje osebnih stikov. To, kar je teoretsko nakazal v svoji metodiki, je v svoji osebnosti konkretno uresničil. Ni ga področja, na katerem Trstenjak ne bi bil doma, ali bi vsaj pokazal, da je za tisto področje odprt. To pomeni, da ima vrednoto, o kateri lahko svobodno in pristojno razpravlja. Kar daje njegovi osebnosti še poseben čar, pa je integriranje celotne palete vrednot pod religioznim vidikom ali religiozno vrednoto. Prav to pa je naloga veroučitelja – kateheta, za katerega je bila Metodika verouka napisana.

Zgodovinski trenutek

Zgodovina zahodne kulture nam kaže, kako so se v stoletjih med seboj razporejale različne razporeditve vrednot kot doba grške kulture s poudarkom estetskega, rimske kulture s politiko in pravom, srednji vek s prevladovanjem religioznega in

moralnega, renesansa z oživitvijo vrednot antike, razsvetljenstvo s poudarkom znanosti, naš čas s prevlado tehnike, ki se opira na znanost. Trstenjak je izoblikoval lik harmonične osebnosti, ki daje vsem vrednotam svoje mesto, usklaja pa jih pod religioznim vidikom. Njegova Metoda verouka je izšla na začetku druge svetovne vojne, ki je na mesto homo harmonicus dala začetek človeka homo faber.

Toda tudi ta homo faber, če bo res hotel ostati človek, bo moral biti homo harmonicus. In to je verjetno glavno pričevanje Trstenjakove Metodike verouka.

Didaktika in metodika

Najprej je treba razčistiti pojma ter izraza didaktika in metodika.

Beseda 'didaktika' prihaja od grškega glagola »didásko = učim, poučujem« oziroma od latinskega glagola »disco = učim, poučujem« in pomeni vsoto postopkov, s katerimi poučujemo določen šolski predmet.

Izraz 'metodika' ima svoj izvor v grški besedi methodos (metá hodós = pot k, pot k cilju) in označuje vsoto postopkov, ki vodijo k določenemu cilju. Mi govorimo o metodiki verouka. Verouk pa je predvsem znanstveno urejevanje religiozne izkušnje, pa tudi posredovanje verskega znanja z namenom verske vzgoje. Metodika verouka je vsota postopkov, s katerimi uresničujemo versko vzgojo.

Trstenjak meni, da je metodika bolj psihološke narave, didaktika pa bolj logično-normativne narave in neke vrste normalno-poučevalna tehnika (2). Metodika v veliki meri obsega tudi pedagoško psihologijo, zlasti danes, ko vzgojeslovje z vidika psihologije obravnava ne samo učenca, ampak tudi učitelja, šolo in učno snov. Ne gre za suhoparna teoretična pravila golega učnega postopka, marveč predvsem za celotno življenjsko usmerjenost, v smislu katere izbira vzgojitelj vzgojne dobrine, da z njimi oblikuje gojenca (3). Metodika tako obsega v obrisu celotno pedagoško psihologijo (4), s poudarkom na metodično vzgojni strani in ne toliko na zgolj deskriptivno-psihološki.

Razdelitev metodike verouka

Trstenjak pravi, »da se vsaka metodika suče okrog petih temeljnih vprašanj: čemu, kdo, koga, s čim in kako vzgajamo (4), to se pravi:

1. **Vzgojni cilj**, ki odgovarja na vprašanja: čemu vzgajamo. Vzgojni cilj je z ene strani ideja svetilka (l'idée lumière), ki jasno opredeljuje smoter, ki ga hočemo doseči in ideja sila (l'idée force), ki nam pomaga, da vzgojo tudi uresničimo (4).

3. **Vzgojitelj**, ki daje odgovor na vprašanje, kdo naj vzgaja. Vzgojitelj lahko vzgaja zavestno in namensko kot družina, Cerkev, prek kateheta in šola ali nezavestno in nenamensko kot vzgojno okolje. Izredno pomembno je gojenčevo sodelovanje v obliki samovzgoje. Osrednje vprašanje vzgojitelja se v metodiki suče okoli kateheta.

3. **Gojenec**, ki pojasnjuje vprašanje: koga vzgajamo.

4. **Vsebinska veroučne dobrine**, ki odgovarja na vprašanje: s čim vzgajamo.

5. **Metoda in slog**, ki pojasnjujeta, kako vzgajamo. Če je metoda osnovna smer vzgojnega dela, pomeni oblika način vzgojnega dela v smislu osnovne smeri (6).

1. Vzgojni cilj

Trstenjak najprej trdi, da je jasnost glede cilja ali smotra vzgoje za vsako metodo izhodiščnega pomena, ker drugače »pot = hodos in metá = k« nima kam voditi.

Vzgojna metoda je možna samo v primeru, če vemo, kam hočemo priti ali kaj hočemo doseči. Tu navaja Ernsta Kriecka, ki se norčuje iz današnjega stanja v vzgoji in pravi, da si je »današnja enotna šola enotna samo v tem, da je neenotna v vzgojnem cilju« (17).

Od cilja pa dobiva vzgoja tudi svojo obliko in specifično posebnost. Ker sodobna vzgoja tega cilja nima, tudi ne morejo opredeliti, kaj je vzgoja. Cilj daje tudi zakonitosti. Ker sodobna vzgoja nima jasnega cilja, tudi ne more imeti jasno opredeljenih zakonitosti (18).

Za verouk loči Trstenjak končni ali daljni in neposredni ali bližnji smoter.

1. Najprej ima verouk tri natančno določene končne smotre: 1. versko znanje (verske resnice in zapovedi), ki oblikujejo človekov razum in dela človeka izobraženega ali poučenega; 2. krepostno življenje, to je znanje, ki dela človeka modrega, vpliva na voljo in dela človeka krepostnega; 3. življenje iz božje milosti in božjih čednosti vere, upanja in ljubezni, ki delajo iz verouka »sveto znanje« in iz pouka pastoralno službo ter oblikujejo krščansko vest. Na ta zadnji cilj osredotoča avtor svojo metodiko: gojenec je človek, kristjan, zato je njegov najvišji cilj Bog. Tega je treba spoznati, vzljubiti in prevzeti njegov življenjski načrt.

Ker mora vsak človek vršiti svoje življenjsko delo v kakšnem poklicu, lahko rečemo, da je cilj verouka oblikovanje poklicnega etosa (20), in ker poklicni etos predpostavlja usklajenost osebnostnih sil v poklicu, smemo trditi, da je cilj verouka katoliška osebnost in s tem katoliški človek (21). Krščansko osebnost je mogoče oblikovati s pomočjo ideala, ki je Kristus, pot, po kateri naj hodimo, resnica, ki naj se je držimo, in življenje, ki naj ga uresničimo.

2. Trije vidiki občega končnega cilja spoznanja, hotenja in nadnaravnega dejstva milosti vodijo k posebnim ali neposrednim ciljem verouka. Verouk kot posredovanje znanja sloni na razodeti božji besedi, ta pa mlademu človeku predstavlja predvsem verovanjska dejstva kot dobrine, ki morejo človeka dovršiti in izpopolniti, če jih ustrezno prikažemo. V tem primeru jih mladi človek vzljubi, to pa pomeni hotni ali psihološki element (23). Takó znanje kakor ljubezen vodita k oživiljanju milosti, to je k mističnemu ali teleološkemu elementu (24).

Treba je izključiti vsak metodološki in didaktični materializem ali poizkus, da bi z določeno stvarino ali vsebino vadili duševne zmožnosti in ne skrbeli za to, da bi versko bogastvo navdušilo mladega človeka za življenje po Kristusovem zgledu in nauku, kot ga podaja Cerkev.

II. Vzgojitelj

Vzgojitelj ali tisti dejavnik, ki gojenca stavi v stik z vrednotami, je zavestno namenski kot Cerkev, katere predstavnik je katehet, družina, šola, ali nezavestno namenski kot okolje. K temu je treba dodati še samovzgojo, kot splošno razpoloženje gojenca, ki hoče sprejeti vplive vzgojnih dejavnikov.

1. Katehet

Za Trstenjakovo oznanjevanje – tukaj ne gre samo za Metodiko verouka, temveč za vsa njegova religiozna dela – je pomembno, da je v središču dogajanja »srečanje človeške besede z božjo besedo«. Božja Beseda v smislu predgovora v Janezov evangelij: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu« (Jan, 1–2). Ta Beseda je Jezus Kristus. Katehet v imenu

Jezusa Kristusa privede veroučenca k Jezusu Kristusu, da mu ta sporoči svojo besedo ali oznanilo.

Katehet je pričevalec, ki veroučencem da spoznati svojo vero, to je svojo odprtost do Boga in iz odprtosti do Boga svojo odprtost svojim poslušalcem ali sprejemalcem svojega verovanja. Pri oznaki njegovih pedagoških lastnosti ne gre zgolj za poedine lastnosti temveč za njegovo celotno osebnost, ki pa dobiva izraz v posamičnostih, kot so njegova postava, velikost, debelost, izraz v obrazu, glas, slog in način govorjenja, nastopanja, kretanja, skratka, celotna njegova pojava. V vsem mora biti sodoben, v slogu časa fin in dostojanstven, a zopet v ničemer pretiran, tako da zbuja simpatijo in priznanje (29). Biti mora posredovalec med mladim vernikom in Bogom: Bogu mora odpirati dostop k človeku, in človeka mora znati voditi k Bogu. Kakor hitro stvari stečejo, se mora znati umakniti.

Glavne lastnosti kateheta so vera, zaupanje in ljubezen (29–37).

Katehetova vera velja Bogu in veroučencu. Kaže se v globokem verskem prepričanju, moralni resnosti, ki dviga kateheta na metafizično dostojanstvo kot svobodno kretanje med Bogom in ljudmi in temeljiti znanstveni izobrazbi.

Katehetovo zaupanje v Boga in mladino je osnovni pogoj za pedagoško razumevanje kot sad naravnega daru, velikodušne odprtosti do sočloveka in sposobnost za duševno prožnost ali okretnost, da je »mlad z mladimi«. To si pa izpopolni z nenehnim študijem človeške psihologije. Katehetovo zaupanje ga vodi v »pedagoški optimizem«, v katerem je prepričan, da Bog ne bo odpovedal svoje pomoči, če bo mladi človek v zaupanju prišel k njemu.

Katehetova ljubezen odpira srca učencev, omogoča stik med dušami in dokazuje predanost do zadnjih stopenj možnosti.

Trstenjak našteva še značilnosti vzornega in enostranskega tipa kateheta. Med enostranske šteje denarnike-plačance, estete-igralce, znanstvenike-učenjake, nasilneže-inšpektorje, pristranske, krivičneže in religiozne pretirance. Ti seveda naredijo malo dobrega, lahko pa povzročijo veliko škodo.

2. Družina

Družina opravlja vlogo katehumenata, to je prvega uvajanja v krščansko življenje. Ta vloga je nenadomestljiva in je verska vzgoja nemogoča brez pomoči družine.

3. Šola (46–56)

Šola je kraj sistematičnega pridobivanja znanja in osnovnih človeških drž, določenih starostnih skupin pod vodstvom za to usposobljene osebe.

Trstenjak govori o šoli kot ustanovi, ki deluje v sklopu sodelovanja Cerkve in države. Značilnosti za tako šolo so lahko pod sociološko-psihološkim vidikom: 1. individualistični razredi, sestavljeni iz učencev, ki nimajo med seboj nobenega osebnega stika in s tem tudi nobenega medsebojnega vpliva; 2. razredi s stalnimi skupinami, ki slonijo na skupni domačiji, enakosti značajev, prijateljstvu, socialnem položaju staršev, položaju v razredu, podobnosti interesov, istem svetovnem nazoru, političnih gledanjih in spolu; 3. razredi z menjajočimi se skupinami zaradi prevelike samostojnosti učencev, pomanjkanju voditeljskih osebnosti in neenake zrelosti; 4. razredi kot občestva, kjer se čuti vsak last vseh in se vsi potegnejo za enega in 5. razred kot masa, pod vodstvom enega voditelja, ki mu ostali slepo sledijo, ali pod vodstvom več med seboj sprtih vodij.

Z versko-psihološkega stališča je vsaka oblika navedene sociološko-psihološke zgradbe različno dojemljiva za versko oznanilo, ki ga podaja katehet. V vsakem primeru mora katehet znati: 1. dobiti stik z razredom (predvsem z vodji), 2. prek vodij vplivati na črednike in 3. zbuditi delovno razpoloženje.

4. Okolje (57–67)

Trstenjak posveča izredno veliko pozornost okolju ali ambientu. To je splošna poteza družbeno-socialno, če ne že socialistično usmerjene dobe. Govori o bistvu, vrstah, vplivu, vsebini in delovanju okolja. To je vidik, ki je bil za štirideseta leta neke vrste odkritje.

5. Samovzgoja (70–73)

Trstenjak je pojem samovzgoje prevzel od Kertschensteinerjeve delovne šole. Samovzgoja je odprtost veroučenca za vrednote, ki mu jih katehet prikazuje, pripravljenost, da jih sprejema, in kar je najbolj pomembno, da se sam zanje ogreje in navduši ter iz notranjega prepričanja sprejema kot vsebino svojega duševnega in duhovnega življenja.

III. Gojenec (75–112)

Vzgojitelj k veri mora sicer v veroučencu videti, kar naj bi postal v religioznem pogledu, zato pa mora v njem gledati najprej to, kar je, kar pomeni, da mora odkriti tiste prvine duševnega življenja, v katerih se kaže »anima humana naturaliter christiana« (76). Trstenjak poleg podatkov splošne psihologije religioznega spoznanja, čutenja, teženja in delovanja podaja za pred petdesetimi leti »najnovejše« (kar na žalost danes še ni postalo obče izhodišče katehizacije) s področja psihologije razvojne dobe kot navpičnem ali podolžnem prikazu religioznega življenja vernika in iz aksiološkega ali vrednostnega, kot vodoravnem ali povprečnem prerezu verskega doživljanja v odnosu do različne strukture religioznega življenja, odvisne od spola, od duševne strukture ali tipa in od socialnega okolja (76).

1. Religiozni razvoj v luči psihologije razvojne dobe (76–89)

Najprej Trstenjak določi predmet religioznega. To je transcendenca ali onstranskost v primerjavi z logičnim, ki sloni na bistvu stvari, estetskega, ki se opira na like, in socialnega, ki jemlje v pretres odnos do drugega. Vsaka doba kaže značilne posebnosti:

1. Otroška doba (0–10) kaže doživljanje neznanskosti, skrivnosti, odvisnosti, spoštovanja in odgovornosti. Zaradi tega mladi vernik visoko ceni avtoriteto, si verska dejstva predstavlja s pomočjo podob iz človeškega življenja ali antropomorfno in se pusti voditi od fantazije. Vse to ga močno nagiblje k mistiki.

2. Prehodna doba (11–12) teži za osebnim doživljanjem vere, ki jo mladi vernik prevzema iz izročila (79), ker se v mladem človeku prebujata »jaz« in individualnost. To ima za posledico nov odnos do vrednot, zlasti do lastne osebnosti in se kaže v skrbi za samega sebe, fanatičnem iskanju resničnosti in v odbojnosti do drugega spola.

3. Puberalna doba (13) je čas popolnega osveščanja samega sebe in spolnega dozorevanja. Zaradi refleksije se otroški senzualist (človek oprt na zgolj čutno spo-

znanje) umakne mladostnemu personalistu z dvema značilnima obdobjema: negativno fazo, ko je mladostnik zaprt vase, ne zaupa odraslim, se upira avtoriteti, je nagnjen k sektarstvu, in pozitivno fazo, ki vodi k oblikovanju idealov, navdušenju za ideale, kritičnemu gledanju na svet, odkrivanju življenjskih vrednot, k mladostnemu radikalizmu in navdušenju za resnico. Vse to navadno vodi k razočaranju nad svojo otroško vero, k nesposobnosti, da bi rešil »nasprotovanje« med vero in znanostjo, k poudarjanju samostojnosti in zavračanju avtoritete ter oboževanju svobode. Zlasti ga bode neskladnost med povečevanjem idealov in nedoslednostjo, da bi jih uresničili.

4. Dozorevajoča leta (od 13 naprej) se usmerja v izoblikovanje svetovnega nazora, kjer ima religija odločilno mesto, in k poklicu, ki ga mladi človek dojema kot sodelovanje pri božjem načrtu stvarstva.

2. Religiozno življenje v luči razlike spolov (89–93)

Dekle je osebnostno-personalistično in celostno usmerjeno v službi osnovne ženske naloge, se pravi materinstva. Njej gre za človeka in ne za reči. Prav zato pričakuje od vsakega spoštovanje in ljubezen. Fant je objektivno ali stvarno usmerjen k zavojevanju, se zanima za posameznosti in se trudi za uspeh. Pri verouku pomeni to pri dekletih zanimanje za splošne človeške probleme, kot so greh, zlo, sreča i. p., pri fantih pa za določena vprašanja npr. nesoglasja med znanostjo in vero, zgodovinskost evangelijev i. p.

Dekleta so čustveno poudarjena, fantje razumsko usmerjeni, dekleta intuitivna, fantje razumarski. Dekleta so odvisna od okolja, zato bolj nesamostojna, fantje bolj samosvoji, zato neodvisni, dekleta živijo v ekstremnih položajih življenja, fantje so nedosledni v nazorih, dekleta se predajajo v celoti službi življenja, fantje so razkolniki med ideali in življenjem, pri dekletih prevladuje romantično ljubezenski nagon, pri fantih pa naravni nagon s spolnostjo.

3. Religiozno življenje v luči religiozne tipologije (94–107)

Trstenjak gleda v mladem človeku stopnjo odzivnosti na zunanje dražljaje in razporeditev duševnih funkcij ter skuša oblikovati vzorce ali tipe religioznega vedenja.

1. Religiozni tipi glede na odzivnost na zunanje vplive in dražljaje. Pri tem razlikuje stopnjo čustvene odzivnosti in stopnjo celotne doživljajske odzivnosti. Glede na čustveno odzivnost se človek religiozno vede kot kolerik z močnimi, trajnimi na zunaj izraženimi čustvi ali kot melanholik s sicer močnimi trajnimi, vendar zase zadržanimi čustvi. K temu pride še sangvinik z močnimi in kratkotrajnimi ter flegmatik s slabotnimi in kratkotrajnimi čustvi. To je sicer zelo stara razdelitev tipov, vendar velja še danes z nekaterimi dopolnitvami in osvetlitvami.

2. Religiozni tipi glede na razporeditev (strukturo) psihičnih funkcij. Tu Trstenjak gleda osebno nadarjenost in našteva intelektualne, racionalne, domišljajske, spominsko-memorialne, afektivne in voluntaristične tipe in podaja njihove značilnosti. Glede na osnovno usmerjenost duševnih funkcij gleda najprej predmete, h katerim je nadarjenost usmerjena, in potem način, kako so funkcije usmerjene k predmetom. Predmeti življenjske usmerjenosti so lahko individualni, in s tem dobimo estetskega, razumskega, ekonomskega, etičnega in religioznega človeka, ali pa v

odnosu do družbe, kar daje najprej voditeljske in podaniške ter socialne in asocialne narave. Pod vidikom načinovne življenjske usmerjenosti avtor gleda, koliko je mladi človek dostopen za vzgojo, ki mu posreduje vrednote in pri tem navaja tri dvojice tipov: plastičnega in amorfnega, harmoničnega in neharmoničnega ter osebno zadržanega in osebno sproščenega človeka.

4. Religiozno življenje s socialno-psihološkega vidika

Religija odločilno oblikuje družbo in religioznost družbe oblikuje ljudi, ki živijo v njej. Trstenjak gleda kmečko, predmestno-proletarsko in meščansko obliko družbenega sožitja.

1. Kmečki otrok je tesno povezan z naravo, kakor je prišla iz božjih rok, živi mirno, zbrano in samotno življenje, se pusti oblikovati od izročila, visoko čisla avtoriteto in je oblikovan od občestvenega mišljenja.

2. Predmestno-proletarski tip živi v svetu, ki ga je naredil človek, ne pozna miru in zbranosti, živi brez izročila, zavrača avtoriteto in živi v kolektivu.

3. Meščanski otrok ne kaže značilnosti peterih vidikov, ki smo jih pravkar opisali, pač pa se glede na poklic svojih staršev oblikuje v lastne religiozne tipe, kot ga predstavljajo trgovski, duhovno aristokratski in uradniški tip življenja.

IV. Religiozno vzgojna dobrina (115–153)

Trstenjak najprej razčisti dvoje gledanj na vzgojo, in sicer vzgojo kot mehanično kvantitativno dogajanje, ki ima učenca za pasivnega prejemalca koristnega znanja in je bilo značilno za didaktični materializem 19. stoletja; ta je skušal natrpati učenčevo glavo s čim večjo količino znanja in tako mladega človeka usposobiti za uporabnega člana družbe in vzgojo v smislu osebne rasti, ki skuša razviti v gojencu značilne človeške poteze in narediti iz njega odgovornega člana človeške družbe, in to zlasti s pomočjo posredovanja kulturnih dobrin, med katerimi je religiozna dobrina na prvem mestu. Avtor gleda na vzgojne dobrine pod vidikom ontološke usmerjenosti, psihološke učinkovitosti, metodološke in didaktične izvedljivosti.

1. Ontološka usmerjenost versko vzgojne dobrine (114–125)

Resnica je odnos razuma – spoznanja do predmeta. Ker je vsako bitje eno, resnično in dobro je izhodišče verouka resničnost ali dejanski obstoj vsega, kar spoznavamo na verskem področju. Ker resnica zagotavlja obstoj poznanih dejstev in predmetov, pa dobrota predmetov, to je sposobnost, da nekoga izpopolnijo in dovršijo, zagotavlja bitno ali ontološko polnost, je verska resnica vedno zagotovilo ontološke rasti veroučenca.

Tu gre za dobrine naravnega in dobrine nadnaravnega reda. Dobrene naravnega reda sestavljajo kulturne dobrine, kot so moralne, estetske, znanstvene, socialne, ekonomske, politične, personalne itd. in so predmet obče človeške vzgoje. Dobrene nadnaravnega reda, zlasti sprejetje človeka v božjo družino s pomočjo krsta in delovanja zakramentov, pa dopolnjujejo naravne dobrine. Verouk skuša posredovati predvsem nadnaravne dobrine. Ker je religiozna ali verska dobrina povzetek vseh drugih dobrin in raste iz vseh drugih dobrin, je za oblikovanje harmonične človeške osebnosti osnovnega pomena.

2. Psihološka učinkovitost versko vzgojne dobrine (125–143)

Kako naj posredujemo človeku veroučencu božjo dobrino, ki je tako različna od človeške? V odgovor Trstenjak gleda človekove spoznavne zmožnosti in bitne naravnave k religioznim dobrinam človeške narave.

Človeške spoznavne zmožnosti so bistveno simbolične narave, iščejo smiselno razlago sveta in pri tem uporabljajo analogijo. Pri vsem žene človeka neutešljiva sila k transcendenci. V Jezusu Kristusu, to je božji Besedi (Beseda je odgovor Boga na človekovo iskanje) najde človek utešitev svojih neutešljivih želja.

Osnovne naravnave človeške narave dobijo svoje dopolnilo v teocentričnosti, kristocentričnosti, ekleziocentričnosti in zakramentalnem delovanju Cerkve svojo utešitev.

Trstenjak pod razvojno psihološkim vidikom razlaga te štiri vidike: zakramentalna naravnost dobi zlasti v otroško čutno-fantazijskem dojemljanju vrednot svojo utešitev; mladostni idealizem dobiva v Jezusu Kristusu (kristocentričnost) svoj ustrezní predmet; mladostno teženje za včlanjenje v človeško družbo dobiva svojo dovršitev v včlenjevanju v Cerkvi (ekleziocentričnost) svoje dopolnilo in doba adolescence je kot nalašč obrnjena na teocentrično gledanje na svet.

3. Versko vzgojna dobrina pod metodičnim vidikom (144–147)

Trstenjak podaja metodološke napotke, kako naj vzgojitelj predstavi gojencu religiozne dobrine, za katere nosi v sebi osnovne naravnave. To je možno po pravih ali načelih nazornosti, domačnosti, delovnosti, avtoritete – pričevanja na osnovi spoznavno psihološke poti in bitno vrednostne naravnave človeške osebe (146) s čisto konkretnimi nalogami in možnostmi.

4. Versko vzgojna dobrina z didaktičnega vidika (147–156)

Tako veroučna vsebina kakor učenec, ki prihaja po posredovanju veroučitelja v stik z veroučno dobrino in končni vzgojni smoter določajo didaktične postopke verouka.

Osnovna veroučna vsebina je Jezus Kristus pod zakramentalnim, teocentričnim, ekleziocentričnim in kristološkim vidikom. S tem je dana stvarno dogmatična osnova za različne pobožnosti, pri tem pa pobožnost pobožnosti ne izključuje, kajti kdor časti evharističnega Kristusa, mora častiti tudi zgodovinskega. Tako imamo štiri delovne enote: evharistično ali zakramentalno, znanstveno teoretično ali teocentrično, mistično občestveno ali ekleziocentrično in zgodovinsko ali kristocentrično.

Tem enotam razvojno psihološko ustrezajo liturgično zakramentalna stopnja vseh različnih cerkvenih pobožnih vaj in običajev, stopnja verskega pouka na osnovi zgodb Sv. pisma, cerkvene zgodovine in življenjepisov mladinskih svetnikov, stopnja sistematično spominskega katekizemskega pouka, stopnja kritično osebnega razmišljanja o krščanskem nauku in stopnja sinteze celotnega znanja v svetovno nazorni pogled na svet.

Kar zadeva smotno vzgojno potrebo didaktičnega postopka glede na Kristusovo osebo kot glavno veroučno dobrino in učenčevih razvojno psiholoških stopenj opozarja Trstenjak na to, da je nujno poznati in upoštevati verska dejstva v odnosu do odrešenja in zakon plodovitega momenta, to je predstavitev veroučne dobrine v tre-

nutku, ko ima učenec največjo potrebo po njej. Pri vsem je treba naštete okoliščine spraviti v medsebojno povezavo in narediti ustrezen načrt za pouk verouka.

V. Metodika verouka (156–244)

Za Trstenjaka je način, kako vzgajamo, se pravi, kako gojencu posredujemo religiozne vrednote, osrednje vprašanje metodike verouka. Pri tem podaja splošne in posebne smernice za veroučno vzgojno delo.

I. Splošne smernice versko-vzgojnega dela (156–218)

Pri splošnih smernicah versko vzgojnega dela je treba najprej določiti bistvo versko vzgojnega dela, nato opredeliti značilne lastnosti versko vzgojnega postopka in podati glavna načela versko vzgojnega dela.

1. Bistvo versko vzgojnega dela je: 1. osebni stik med vzgojiteljem in gojencem z namenom, da 2. vzgojitelj posreduje gojencu bodisi podzavestno bodisi zavestno pričujoče vrednote v okolju, pri čemer 3. afektivno in efektivno, se pravi s celotno zavestjo in notranjim naponom sodelujeta tako vzgojitelj kakor gojenec. Posebno mesto gre verskim doživetjem, ki se vključujejo v celostno dogajanje vzgojnega poteka.

2. K lastnostim verskega vzgojnega dela štejemo predvsem recipročnost ali medsebojno vzajemnost med vzgojiteljem in gojencem, ki se kaže v trpno-dejavnem individualno socialnem, teoretično praktičnem, celostno sestavljenem in religioznem delu in sodelovanju.

3. K pravilom versko vzgojnega dela spadajo načelo spoznavno teoretične bližine, načelo nazornosti in prepričevalnosti, načelo življenjske bližine, ki se kaže v domačnosti, sodobnosti, aktualnosti, plodovitosti, načelo delovnosti, ki priteguje v delovni proces vsega gojenca, načelo celosti smotra, načelo narave in nadnarave, načelo harnonije vrednot, načelo sodelovanja vseh duševnih funkcij in načelo avtoritete.

II. Posebne smernice versko vzgojnega dela (223–224) zadevajo posamezne delovne enote ali zvrsti, se pravi katekizemski, svetopisemski, liturgični, versko nadaljevalni, apologetično dogmatski, moralni, cerkvenozgodovinski in svetovno nazorni pouk.

Sklepno razmišljanje

Vsako delo ima v sklopu avtorjeve življenjske zgodovine svoje mesto in pomen. Življenjska zgodovina je vsakemu določena ne samo od notranjih osebnih odločitev, temveč tudi od zunanjih dejavnikov zgodovinskega poteka. To velja z ene strani osebno za profesorja Trstenjaka in z druge strani za njegovo delo Metodika verouka. Gre za človeka, ki sta ga časovno oblikovali dve vojni. Pred in med prvo svetovno vojno je Trstenjak prejel svojo občo izobrazbo v globoko religioznem občutju svoje radgonske domačije. Med obema vojnama (1918–1941) se je najprej humanistično oblikoval na mariborski klasični gimnaziji in je nato svojo religiozno znanstveno osebnost dopolnjeval na univerzi v Innsbrucku. Imel je ravno zadosti časa, da je začel vzgojno delovati na ravni srednje in visoke šole ter je bil po sili razmer primoran, da je izoblikoval svoj humanistično-religiozni credo v Metodiki verouka.

Metodika verouka je izšla prvo leto druge svetovne vojne 1941., ki je naši deželi prinesla temeljite kulturno politične spremembe. Svet Metodike verouka je v svoji

idealni zamisli izginil po drugi svetovni vojni. Nastale so čisto nove okoliščine, kamor s svetovno nazornega vidika Metodika verouka, vsaj v tistih pogledih, za katere je bila napisana, ni več sodila. To je usoda, ki jo je Metodiki verouka skrojila zgodovina.

Toda Metodika verouka ima svojo, od zgodovine neodvisno vlogo in pomen. Lahko rečemo, da je nadzgodovinsko, se pravi izvenčasovno, trajno delo, ki je od zgodovinskih okoliščin popolnoma neodvisno. Pri Metodiki verouka gre za lik človeka, ki ga je izoblikoval Trstenjak. Res je, da se je posvetoval in duhovno obogatil pri tolikih izrednih osebnostih, kot to priča obširna bibliografija, toda ti so mu samo pomagali, da si je izoblikoval svoje gledanje na človeka in ustvaril svoj krščanski humanizem. V razpravi smo govorili o Ottu Willmannu in njegovi Didaktiki oblikovanja. Rekli smo, da je didaktika veda in umetnost poučevanja, kakor je metodika veda in umetnost posredovanja vrednot. Neodvisno od neposrednega povoda, to je potrebe po učbeniku za pripravnike profesorjev verouka na gimnazijah, ki je Trstenjaka privedlo do pisanja Metodike verouka, je Metodika verouka prikaz lika krščanskega človeka, ki sestoji iz vseh vrednot pod harmoničnim usklajanjem najvišje, to je religiozne vrednote. Trstenjakova Metodika verouka je prikaz dela, ki ga katehet kot religiozni vzgojitelj vrši bodisi na osnovnošolski, bodisi na srednješolski, bodisi na akademski ravni.

Če je bila Metodika verouka za Trstenjaka nakazovanje cilja, ki bi ga v Slovenski Cerkvi rad uresničil kot katoliški znanstvenik in vzgojitelj, je Metodika verouka za Slovensko Cerkev prikaz ideala krščanskega človeka, ki naj bi ga uresničevali v vseh obdobjih, neodvisno od časa in okoliščin, v katerih živi kristjan.

Zelo zanimiva je sprememba naslova italijanskega prevoda Metodike verouka, ki se leta 1945. glasi *La metodica dell'insegnamento religioso*, kar je dobeseden prevod slovenskega naslova, medtem ko se naslov iz leta 1955. glasi *Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso* (Psihologija in pedagogika v religioznem pouku), kjer prihaja do veljave religiozna pedagogika ali vzgojeslovje na osnovi psiholoških dognanj. To vsekakor Metodika verouka je, toda s poudarkom, da je Trstenjak vanjo položil humanistično in krščansko genialnost.

Marijan Smolik

Pozabljena dvestoletnica

(E. J. Domainko, 1784–1850)

V Radgoni ob Muri, rojstni župniji profesorja dr. Trstenjaka,¹ se je pred dobrimi dvesto leti, ko z državno mejo še ni bila razdeljena na slovensko Gornjo Radgono in avstrijski Radkersburg, dne 22. decembra 1784 rodil Eduard Johann Domainko, verski pisec, ki je danes po krivici skoraj neznan tako v Sloveniji kot v Avstriji: njegovega življenjepisa ne najdemo ne v Slovenskem biografskem leksikonu ne v Österreichisches Biographisches Lexikon. Uporabim zato vsaj to priložnost, da se nekoliko seznanimo s svojim rojakom.

Ime priča za njegov slovenski rod, domanji namreč po Pleteršniku pomeni isto kot domači. Priimek iz te vzhodnoštajerske besede pa poznamo kar v pet različnih oblikah: Domainko, Domajko, Domajngo, Domajanko in Domanjko.

V času Domainkovega življenja je bila Radgona s svojim širšim zaledjem vred del sekovske-graške škofije. Zato je razumljivo, da je šel mladi deček v šole v Gradec, kjer je končal tedanjo gimnazijo in filozofski licej. Kot gojenec graškega bogoslovja je bil 21. septembra 1815 posvečen za duhovnika. Škofija je bila takrat po smrti škofa J. Fr. Waldsteina (1812) dvanajst let brez pastirja.² Morda je tudi zato Domainko že dva meseca po novi maši vstopil v starodavni samostan avguštin-skih kanonikov v mestu Voraau nedaleč od Gradca. Tam je dokončal bogoslovni študij in nato opravljal pastoralno službo v različnih župnijah tega samostana in v Voraau. Škof R. S. Zängerle mu je 1838 poveril službo spovednika pri karmeličankah v Gradcu, morda zato, ker je objavil dve knjigi o spovedi: **Erklärung der fünf Stücke zur Beicht** (1823) in **Erklärung der heil. Sakramente der Busse und des Altars**.³

Svoje teološko znanje je Domainko torej že mlad uporabljal za spisovanje duhovno spodbudnih knjig, ki so izhajale druga za drugo in v številnih nakladah, seveda pa so bile pisane v nemščini, ker se slovenščine nedvomno nikoli ni učil v šoli.

Domainkova po času izida druga knjiga **Die ganze christkatholische Lehre in Beyspielen** je za dolgo vrsto let in desetletij postala priljubljen priročnik v krščan-

¹ Krajevni leksikon Slovenije, IV Podravje in Pomurje, Ljubljana 1980 navaja za rojstni kraj dr. Antona Trstenjaka vas Ivanjševci (str. 42) in Rodmošci (str. 54). Prav je (po krstnem listu) Ivanjševci, čeprav ima tudi SBL IV, 195 zapisano Rodmošci.

² Prim. F. Kovačič, Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928), Maribor 1928, 349.

³ Bibliografija, navedena na koncu članka, ne navaja 2. izd. tega spisa, natisnjene v Gradcu 1827, ki pa je v stari Vidmarjevi knjižnici, delu Škofijske knjižnice v Ljubljani, ampak samo 3. izdajo iz leta 1840 na Dunaju.

skih družinah. Prvič je izšla 1826, nato pa vsaj še petkrat, vsaj dvakrat še po avtorjevi smrti. V njej je ves krščanski nauk razložil z zgledi iz življenja preprostih svetih ljudi: pastirjev, služabnikov, kmetov in obrtnikov, kakor jih našteva v podnaslovu knjige, ki je velika in debela (1200 strani) kot nekdanje tako priljubljene Mohorske Zgodbe svetega pisma.

V prvem delu knjige pripoveduje izbrane »zgodbe«, življenjepise iz Stare zaveze, vmes pa vpleta posamezne verske resnice in zapovedi, kakor jih vsebuje svetopisemski odlomek. Podobno v drugem delu riše vse Jezusovo življenje, mimogrede pa razlaga različne praznike cerkvenega leta, ko se spominjamo posameznih teh dogodkov. Po opisu binkoštnega dogodka začne pripovedovati o delovanju apostolov in evangelistov ter preide na življenje krščanskih svetnikov. Vse ima razvrščene po abecedi, da bi jih tudi preprosti bralci lahko hitro našli, izbral pa je, v skladu s svojim namenom in naslovom, predvsem ljudi »nizkega« stanu, ker je njihovo življenje lahko neposreden zgled in vabilo za preproste bralce (vabljen primer nekakšne sociološko obarvane študije o svetništvu). Tudi v tem delu je ob življenjepisnih podatkih razložil posamezne verske in stanovske dolžnosti. V zadnjem delu knjige so navodila za domače pobožnosti: razlaga molitve, spodbuda za molitev različnih litanij in molitev pri bolnikih. Ta del je večkrat izšel tudi kot samostojna knjiga: *Häusliche Andacht für christliche Familien*.⁴

Avtorjev smisel za praktičnost razodevajo abecedna kazala ob koncu knjige, s katerimi lahko hitro poiščemo izbranega svetnika pa tudi resnice, o katerih se želimo poučiti. Poseben seznam usmerja k primernim odlomkom za posamezne stanove, spet drug pa je sestavljen po zaporedju takratnega avstrijskega katekizma. Knjiga je bila precej razširjena tudi v naših krajih, kakor pričajo izvodi različnih natisov v slovenskih knjižnicah.⁵

Samo naštejemo še druge Domainkove knjige: *Anrede an eine Schar Wallfahrer zu Maria Zell* (Graz 1836), *Andacht zu den fünf Heiligen* (Graz 1839), *Andacht für das hohe Fronleichnamfest und für die ganze Octave* (4. izd. 1856).

Za Slovence pa je posebej zanimiva Domainkova zadnja knjiga: *Andacht zur schmerzhaften Mutter Gottes*, ki je 1846, štiri leta pred piščevo smrtjo, izšla v Gradcu. Isti graški knjigar Sirolla je namreč že naslednje leto založil tudi slovenski prevod knjige: *Molitne bukvice ali pobožnost k časti sedem žalosti Device Marije*. Prevod je oskrbel tedanji kaplan v Negovi Franc Bezjak, ki pa po takratni navadi ni navedel nemške predloge in njenega avtorja. Šele pred petdesetimi leti je odvisnost Bezjakove knjige od Domainka ugotovil I. Koštial s pomočjo F. Ušeničnika.⁶ Tudi slovenska knjiga se je ljudem zelo priljubila: do konca stoletja je izšlo še šest izdaj. Lahko samo domnevamo, da je bil pisec vesel tudi slovenske knjige.

Težko se danes vživimo v duševnost naših izobražencev iz prve polovice prejšnjega stoletja, ki ponekod niso imeli prav nobene priložnosti, da bi se izobrazili v

⁴ Omenjena bibliografija navaja le 6. graško izdajo 1865, v Univerzitetni knjižnici v Mariboru pa imajo 3. izd. iz 1835.

⁵ Drugo graško izdajo 1833 ima UK Maribor in Semeniška knjižnica v Ljubljani (dobili iz Kranja), 3. izd. Graz 1836 je v Škofjski knjižnici v Ljubljani in v knjižnici samostana Stična, 5. izdaja Dunaj 1860 je v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

⁶ Prim. I. Koštial, Jezik v Bezjakovih »Molitnih bukvicah«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 31 (1936), 137–140. F. Simonič, *Slovenska bibliografija, Ljubljana 1903–1905*, str. 31 je opisal sedem izdaj, UK Maribor ima izdaje 1847, 1850, 1857, 1871; zbirka verskega tiska v Semeniški knjižnici v Ljubljani nima nobene.

materinščini in so zato vse življenje ostali v območju tujega jezika: Prešernove in Slomškove zasluge iz tega časa so toliko bolj vidne ob primerjavi z ljudmi Domainkove vrste.

V Krajevnem leksikonu Slovenije (IV, 40) je za Domainka napisano, da je bil publicist, pisec nemških nabožnih knjig in dopisnik Novic.⁷ Dokumentacija v Univerzitetni knjižnici v Mariboru⁸ pripisuje Edvardu Domainku pesem »Spoznanje«, ki je 30. aprila 1845 izšla na naslovni strani (str. 69) ljubljanskih Bleiweisovih Kmetijskih in rokodelskih novic. Podnaslov pesmi »Kar šole v men' so zamudile, ste ve, Novice, domestile« uvaja dvanajst kitic. V njih pesnik »Domanjko iz Štajerskiga« omenja svojega slovenskega očeta učitelja, ki pa mu ni mogel dati slovenske izobrazbe. Šele ob stiku s slovenskimi otroki v šoli in zlasti ob branju Novic se je pisec pesmi s svojimi učenci vred začel učiti slovenščine, pesmica pa naj njegovo hvalo tako koristnemu slovenskemu listu ponese v svet. Pesem razodeva, da je bil njen avtor učitelj, zato jo bo treba pripisati Francu Domanjku, ki je bil tedaj učitelj v Framu pri Mariboru in je naveden v seznamu naročnikov Novic.⁹

Besede njegove pesmi pa veljajo za marsikaterega Slovenca tedanjega časa, tudi za teologa Domainka: »Zdaj pak povedat ni me sram, Nej ve slovenski svet – De prav slovenšne še ne znam, In je učim se spet.«

Za podatke o Domainkovem življenju in delih se zahvaljujem urednici avstrijskega biografskega leksikona dr. Evi Obermayer-Marnach in knjižničarju samostana v Vorauu dr. Ferdinandu Hotzu, ki sta mi poslala kopijo Domainkove biografije iz knjige Berthold Otto Cernik, *Die Schriftsteller der noch bestehenden Augustiner-Chorherrenstifte Österreichs von 1600 bis auf den heutigen Tag*. Wien 1905, str. 322–323.

⁷ V istem članku Krajevnega leksikona je treba popraviti ime našega profesorja Dermota, ki je Valter, ne Valentin.

⁸ Podatke iz UK Maribor je izpisal dr. Stanislav Kos, za kar se mu lepo zahvaljujem.

⁹ Mislim, da je ta navedba dovolj močen razlog, da pri teologu Domainku črtamo oznako, da je bil dopisnik Novic – težko si je tudi misliti, da bi šestdesetletnik, pisec samo nemških knjig, začel pisati slovenske pesmi. Pregledal sem Novice tistih let, če bi našel še kaj drugega, pa brez uspeha.

Anton Trstenjak, Človek bitje prihodnosti, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 490 str.

Naš dolgoletni profesor nam je ob svoji osemdesetletnici podaril še en plod svojega dolgoletnega snovanja, ki ga izražajo že njegova prejšnja dela, je pa v Okvirni antropologiji, kakor je podnaslovil svoja razmišljanja in raziskovanja o človeku, doseglo novo stopnjo. Delo je prvenec te vrste v našem slovenskem prostoru in pomeni dragoceno pridobitev za vse, ki raziskujejo človeka, pa tudi za tiste, ki bi o človeku radi globlje in temeljiteje razmislili. Iz dela ne govori samo psiholog, ampak prav tako teolog in filozof, znanstvenik in človek neposrednega vsakdanjega razmišljanja.

Antropologija je področje, ki mu je Trstenjak vseskozi posvečal glavno pozornost. Njegove znanstvene kot poljudnoznanstvene knjige razodevajo zanimanje za človeka: Pastoralna psihologija (1946), Psihologija dela (1951), Psihologija umetniškega ustvarjanja (1953), zadnji sta ponovno izšli v zadnjih desetih letih v predelanih izdajah; poljudnoznanstvene pri MD Med ljudmi, Pota do človeka, Človek v ravnotežju, Človek v stiski, Če bi še enkrat živel, V znamenju človeka. Pri SM je že izšla njegova Psihologija ustvarjalnosti, ki prav tako razodeva človeka kot presežno, psihološko in sploh znanstveno nedosegljivo bitje. Človek bitje prihodnosti pomeni prizadevanje Trstenjakove osnovne opredelitve, da bi človeka kot simbolično bitje postavil v okvir človekovega spoznanja (okvirna antropologija!). Poskus, ki se, kakor ugotavlja avtor v svojem nemškem povzetku, vedno konča v mitu. Če se vrnemo k izvoru te besede, potem moramo v tem smislu reči, da človeka ni mogoče nikoli dokončno raziskati, ampak o njem lahko le p r i p o v e d u j e m o (gr. *mithe-in*), ne da bi kdajkoli mogli o njem vse povedati.

Vsaka antropologija mora spraviti v svoj okvir večplastnost, večdimenzionalnost človeka. Trstenjak jo je razdelil na devet poglavij, ki prikazujejo to razvejanost človeka in prehajajo eno v drugo, da tako zopet poudarjajo človekovo celoto.

Prvo poglavje vsebuje biološke razsežnosti človeka. Trstenjak pravi, kako je šele današnja biologija spoznala, da sta človek in žival kljub mnogim skupnim potezom fiziološkega in biološkega sestava med seboj vendarle različna. Fosilni

ostanki iz preteklosti dajejo sicer nekaj primerjav človeka z višje razvitimi sesalci, vendar ostaja človek skrito bitje.

Biološkost človeka je tesno povezana z njegovo kulturno sposobnostjo. Človek ob rasti obenem tudi ustvarja, zato izraža človekovo življenje dvojnost: po eni strani imamo na razpolago zgodovinske oz. fosilne ostanke človeka kot biološkega in fiziološkega bitja, po drugi pa nikoli niso samo to, ampak tudi plod zgodovinskega oblikovanja, katerega avtor je človek sam kot kulturno bitje. V drugem poglavju razpreda ob zgodovinskih dobah to človekovo dejavnost, ki jo ustvarja človek, ko je »s svojim zgodovinskim ravnanjem, ubežal mirujoči sedanjosti živalskega sveta v nov svet, v katerem se mu odpira tudi preteklost in prihodnost« (73). Ta človekova posebnost je njegova prvina, ki jo Trstenjak antropološko obravnava v oddelkih tega poglavja: Zgodovinska eksplozija, Zgodovinski nemir, Zgodovinska tradicija, Zgodovinska dialektika in Zgodovinska zavest, ko potem preide iz tega organsko v Človeka kot odprto bitje, to pa je vsebina 3. poglavja.

Človek je odprt sistem. Deluje kot neka smiselna celota, vendar ne v samem sebi, ampak v večvrstnih interakcijah. Odprt je v prostor, v čas, v smisel, ki povezuje tudi oba prejšnja. Smisel je »zadnja danost«, ki ni vezana niti na predmet niti na besedo. Človek je odprt tudi v svobodo, samozavest in sozavest ali v sočloveka, v »ti«. Človek kot osebnost izraža sistemsko zasnovanost, ki pa se neprestano presega: napetost med realno in idealno podobo osebe (138).

Zato v četrtem poglavju obdeluje temeljno človeško razsežnost, ki izvira iz napetosti med človekovo realno in idealno podobo osebnosti, izraža pa se tudi na vseh nivojih človekovega bivanja: njegovo simboličnost. Gre torej za osrednji pojav človeka, ki pa je ravno zaradi tega najmanj dostopen znanstvenemu obdelovanju in zahteva filozofski pristop. Človek je bitje znakov, ki jih tudi sam ustvarja, tako nastaja govorica: »Človek je človeku človek po besedi, ali krajše: človek je po besedi človek« (159). Človeška simboličnost je vzrok presežnosti, napredovanja pa tudi napadalnosti (ekspanzije). Iz simboličnosti izvira tudi človekova dvojnost v odnosih: človek-svet, človek-telesnost,

človek-podzavest, človek-institucija, človek-delo, človek-smisel, ki jih Trstenjak povzema pod skupni imenovalec simboličnost in odtujenost. Simboličnost je človekovo delo, je njegovo osebno prizadevanje, to pomeni človekovo ustvarjalnost; o tem govori peto poglavje. Ustvarjalnost je posledica človekove simbolične sposobnosti, s katero neprestano ustvarja nov svet. Ta ustvarjalnost je namenjena predvsem samouresničevanju človeka, torej ustvarjanju njega samega. To potrjuje tako ontogenetski (razvoj osebk) kot filogenetski (razvoj vrste) potek človeka. Ustvarjalnost sega na vsa področja človekovega delovanja; s tem človek ustvarja kulturo. Pojem kulture pa je mnogostranski, ker je vsak človek zračen s svojo kulturo. Trstenjak to še posebej kaže na razlikah kulture Vzhoda in Zahoda, ko danes posebno zahodni svet skuša vsiliti Vzhodu svoj pojem sreče in zadovoljstva, s tem da bi vzhodnega človeka rešil materialne bede in ga morda tako pahnil v še večjo duhovno bedo, ki jo doživlja danes Zahod.

Šesto poglavje razvija naslednjo komponento človeka, ki izvira iz njegove simboličnosti, njegove dialektičnosti. Opredeljuje jo med molčečnost in zgovornost, enoumnost in dvoumnost, istost in različnost, inteligenco in antiinteligenco, povezanost in razčlenjenost, posamičnost in splošnost, imanentnost in transcendentnost, časovnost in nadčasovnost, individualnost in socialnost, samodejavnost in sodejavnost, podzavestnost in samozavestnost, srečnost in nesrečnost. Pri tem povzema nekatere temeljne pare, ki jih je v svojih Problemih psihologije uporabil za določitev osebnosti.

Zaradi sistemske odprtosti je človek tudi vprašujoče bitje. Že Grki menijo, da je začudenje začetek razmišljanja. Človek je začuden nad samim seboj, nad svetom, ki ga obdaja in ga simbolično povzema, zato tudi ne more nikoli priti do temeljev svojega bivanja, po čemer pa bi sam sebe dokončno določil. Največjo uganko mu tu zastavlja ravno smrt. Človek najde odgovor na smisel svojega rojstva, ne zna pa dati smisla svoji smrti (321). Tukaj človek nujno stoji za znanostjo ali nad njo, znanost lahko reče le »non liquet« (ni jasno), človek pa vendarle že od davnine hoče odgovor, ki ga izraža Hesse oz. Sokratov primer (322). Človekova vprašljivost pa se pokaže tudi v ambivalentnosti, v nihanju, kjer Trstenjak obravnava molitev kot izraz človekovega nihanja med imanenco in transcendo, v izzivalnosti, v upornosti.

Človek kot vprašljivo bitje razodeva svoje hote-nje, svojo voljo, ker hoče vprašanjem, ki jih odkri-va v svetu, dati tudi odgovor. Zato je človek kot volja tudi odgovorno bitje, po tem pa odkrivamo »celo eno najvišjih plasti človekove osebnosti, da govorimo s strokovnimi izrazi antropologov, psihologov in filozofov« (351). Kot osebnost je človek

večplastno bitje, pri tem pa se zopet razodeva njego-va odprtost. Ravno tukaj (na etični ravni), ko gre za človekovo odgovornost, vidimo, da človek odgovarja na fiziognomični in psihognomični plasti, ki je srednja plast v tkm. vertikalni ali tudi horizontalni dimenziji (vertikalna: človekova no-tranja večplastnost, horizontalna: človekov odnos do okolja). Višek dosega odgovornost na persono-gnomični plasti, ki je človekovo središče, kjer človek »preruča sam sebe v etični vrednosti, ki jo imejemo čast in njeno stopnjevanje slava« (375).

Ta vrhunec osebnosti razodeva človeka kot etično, v polnem smislu odgovorno bitje, kot vrednostno, zadolženo, zlagano in tragično bitje, kjer ima odločno besedo krivda oz. izvirni greh oz. človekova tragičnost (385/6). Trstenjak poudarja, da danes radi »osebno krivdo ravno moderni ljudje zmeraj bolj odrivajo nazaj na nekega anonimnega pragrešnika. Sodobnikom pa pri tem pridejo na pomoč še psihologi in sociologi, ki s svojimi dokazi utemeljujejo nazor, da so »zločinska dejanja pač logična in vzročna posledica okoliščin, prednikov itd. Tako s postopnim potiskanjem krivde v preteklosti splahneva zmeraj bolj prava vsebina krivde in z njo kazni. Nazadnje še končni izgovor: dedna obremenjenost« (386).

Vrhunec etičnosti predstavljajo mejne situacije, kjer mora človek postaviti svoje bivanje na preizkušnjo: spolnost, smrt, trpljenje, kjer se danes kaže človekova tragika. Tukaj Trstenjak dobro nakazuje premike v življenju sodobnega človeka, ko je v tabu, v pokritost zagnil konec svojega življenja in s tem sam sebe obsodil na končnost. Njegovo biva-nje pa je le v odprti prihodnosti, o čemer razpravlja v zadnjem poglavju. Odprtost gre v smeri raz-voja, v smeri napredka, v smeri predvidevanja, v smeri nazorov, v smeri vzorov. Zdi se, da daje poglavju ton ugotovitev, da sodobni svet kvantita-tivno napreduje, medtem ko je ohranjanje vred-not dal na stran. »Dosledno s takim pojmovanjem se ustvarja javno mnenje, da družbi sploh ni treba posebej skrbeti še za ohranjanje in dvig morale. Skrb za npravne vrednote in npravno popolnost imajo za zastarelo moraliziranje in pridiganje. In vendar skrb je eksistencial prihodnosti, in sicer ne samo za materialne, marveč tudi za duhovne vred-note.

Tako smo se znašli ob temeljnem in za prihod-nost človeštva usodnem nesporazumu: opuščamo skrb za npravno popolnost. Opuščati skrb za npravno izpopolnitev se pravi opuščati skrb za prihodnost. Za npravno življenje je treba skrbeti kakor za biološko, sicer okrneva in propada« (454). Le v tem je tudi človekova sreča, če razvija dobroto in popolnost in na dnu tega človeškega hrepenenja je »neuglasljivo hrepenenje po sreči. Upanje v dosego sreče je dejansko gonilna vzmet vsakega drugega hrepe-nenja« (456).

Na koncu sledi še povzetek v nemščini in angleščini, imensko in stvarno kazalo, ki dajeta knjigi toliko večjo vrednost, ker bo bralec ali raziskovalec lahko takoj našel zaželeno ime ali stvar. Slovenska matica je knjigo izdala že v znanem formatu, ki ga imata tudi Psihologija ustvarjalnosti in Problemi psihologije, obe Trstenjakovi knjigi, ki jih je že izdala. Žal se je vgnezdilo nekaj tiskarskih napak.

»Človek bitje prihodnosti« je brez dvoma dragocena obogatitev slovenske kulture. V času, ko iščemo novih vrednot, ko nas pestijo moralne in druge stiske, pomeni takšna knjiga smer, kamor je treba iskati: Marx je dejal, h korenini, ki je človek. Vedno bolj se zavedamo, da se moramo vrniti k izvoru. Znanstvenik in človek vsakdanje izkušnje morata nazaj k človeku, na njem odmeriti celovite razsežnosti in odtod izpeljati moralne norme za človekovo preživetje. Kriza sodobne družbe je brez dvoma v tem, da ne najdemo ali ne sprejmemo takšne podobe človeka, ki bi upoštevala vse njegove razsežnosti. Duhovnost prihodnosti bo brez dvoma gradila na človeku iz mesa in krvi, na človeku duha in duše, skratka, na celovitem človeku, ki se bo lahko uspešno izmotal iz ujetosti v sodobne sisteme, predsodke in enostranska merila. Odprto, skrivnostno, v prihodnost usmerjeno bitje človek bo lahko uspešno kljuboval viharjem sedanjosti in prihodnosti. Trstenjak je kot že s svojimi dosedanjimi knjigami začrtal pot, po kateri bodo morali hoditi znanstveniki in seveda z njimi predvsem ljudje, ki imajo glavno odgovornost za človekovo prihodnost.

Janez Juhant

J. Hlebš, Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch. Auseinandersetzung mit einer naturalistischen Weltanschauung. Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien 1983, 333 str.

Kakor že naslov pove, obravnava avtor Renschevo biofilozofijo s stališča krščanskega svetovnega nazora. Rensch je zoolog, hkrati pa v svojih najboljšejših delih filozof. Njegov panpsihistični identizem je utemeljen spoznavno teoretično, kakor sam to načelno poudarja, vendar pa je v bistvu samo posebna različica panpsihizma, kakršnega poznamo že skozi dolgo zgodovino prirodne filozofije, zlasti tiste, ki izhaja iz evolucionističnih postavk. Menda je poseben pomen kritične obravnave njegovega filozofskega in svetovno nazorskega sistema v nekaterih kar zapeljivo idealistično zvenceh sklepah, do katerih Rensch prihaja, tako npr. ko govori o človeku, da se je razvil do polboga in podobno. Hlebš v temeljiti razčlenitvi Renschevih nazorov prepričljivo dokaže, da so ti nazori s svojimi etičnimi in religioznimi posledicami krščanstvu prav tako tuji kakor vsak drug, tudi

materialistični monizem: ni prave razlike (dvojnosti) med dušo in telesom, tudi materija ima zavest: med neživim in živim, živaljo in človekom so samo količinske, ne pa kvalitativne razlike; vse vodi v etični determinizem in fatalizem; pojmovanje osebe je zgolj naturalistično brez specifične utemeljitve etičnih vrednot, kar vodi v pravni pozitivizem; tudi religija sama je zgolj produkt naravne evolucije, ki ji še tako romantično in pobožno govorjenje o religioznem doživljanju veselja ne more dati specifično religiozne višine.

Namen teh skromnih vrst nikakor ni v strokovni in znanstveni analizi in oceni Hlebševega dela, marveč hoče biti samo informacija o publikaciji njegove doktorske disertacije na filozofskem inštitutu teološke fakultete v Salzburgu, kjer je že deset let prej dosegel doktorat tudi iz komparativne anatomije na podlagi disertacije Beiträge zur Kenntnis der Biologie des Grottenolms (Proteus anguinus Laurenti) mit besonderen Berücksichtigungen der Feinstruktur des Zwischenhirns und der Hypophyse; zdaj pa je že osem let asistent in honorarni predavatelj prirodne filozofije na filozofskem inštitutu teološke fakultete prav tam, se pravi v podobnem statusu, ki bi ga naj bil zavzel leta 1973 na ljubljanski teološki fakulteti in mu ga je prej neuradno in neobvezno obljubljal tudi takratni veliki kancler nadškof dr. J. Pogačnik, a se to iz znanih razlogov ni uresničilo.

Anton Trstenjak

Karl Matthäus Woschütz, De Homine, Existenzweisen Styria, Graz 1984, 336 str.

Avtor je profesor na katedri za religijske in biblične znanosti na teološki fakulteti v Gradcu. Poleg svojega profesorskega poklica opravlja tudi dušnopastirsko delo ob koncu tedna v župniji v Celovcu; tu je rektor podružne cerkve Kristusa Kralja v župniji sveti Egidij (Tilen). Svoje teološke študije je opravil v Innsbrucku in v Rimu. Doktoriral je v Innsbrucku s temo o E. Blochu. V svojem predavateljskem in raziskovalnem delu razgrinja kulturno in antropološko vprašanje človekovega izbora, njegovih temeljev in njegovega upanja v prihodnost. Tudi De Homine je posvečena temu vprašanju.

Predstavniki sodobne teološko-filozofske šole je E. Coreth. Izhaja iz sholastike in nemškega idealizma ter razgrinja vprašanje, ki so ga v teologiji zastavili po novih predpostavkah teologije že veliko pred drugim cerkvenim zborom teologi Günther, Baader in Hermes. Coreth je osnova mišljenja ravno VPRAŠANJE. Coreth, Marechal, Rahner, Lonergan, Muck, De Lubac veljajo za utemeljitelje novih poti v teologiji. Kar se teologom v 19. st. še ni posrečilo, je po zadnjem cerkvenem zboru postal imperativ katoliške teologije in cerkvene

politike (v prvotnem grškem smislu te besede: polis pomeni skupnost, politikos, javen, občini).

Vprašanje je torej temeljna razsežnost človeka, ki ga spremlja od njegovih začetkov do danes. Grki so v začudenju, v vpraševanju videli začetek modrosti, filozofije, kakor beremo pri Platonu in Aristotelu. Vprašanje o človekovem bivanju stoji tudi v ozadju starozavezne teologije, posebno v modrostnem slovstvu, vprašanje je porodilo tudi rimski čut za pravni red. JERUZALEM, ATENE in RIM so po Woschitzu tri osi, na katerih temelji zahodnoevropski človek. Atene so zibelka zahodnoevropske misli, Rim zahodnega pravnega reda, Jeruzalem pa je znamenje odrešenja. **Sova, tehtnica in križ** določajo pot zahodnjaka in tam, kjer se je posrečila njihova združitve, je človek tudi najbližje svoji sreči.

Grški odgovor na človekovo vprašanje je MODROST. Modremu je lastno urejevati, je zapisal Aristotel v svoji Metafiziki. Resnica je Grku odkrivanje človekove bivanjske skrivnosti. Alétheia hrani in sebi še svoje mitične prvine: skritost je usoda človekove stvarnosti, nikoli je ne more popolnoma odkriti, zato je tudi danes demitologizacija za človeka nedosegljiv ideal, ko je tudi v današnjem razsvetljenem industrijskem stoletju človek zamenjal stare mite z novimi.

Iz grških mitičnih podob seva slika današnjega človeka. Zato jih Woschitz povezuje oz. prepleta z njihovimi sodobnimi obdelavami Camusa, Freuda, Kafke, Gida, Becketa ter pesnikov in mislecev, ki posegajo na področje starogrške modrosti. Vedno znova se človek vrača k sanjam preteklosti, da bi nedoumljivo določil kot nedoumljivo, kar izraža Woschitz s Kafko: »Vse te podobe hočejo pravzaprav povedati, da je nedoumljivo nedoumljivo in tega smo se zavedali« (56). Prometej, »grški Adam«, je bogovom ukradel ogenj in samostojno zastavil svojo življenjsko pot. Njegova rešitev je pomirjenje z bogovi, tega pa ne more doseči, temveč vedno znova tu propade. Posebno naznačujejo njegov propad sodobni postprometejski miti. Tragičnost človeka v mitu o Sizifu je sodobnemu svetu posebno blizu. Woschitz analizira Camusovo podobo grškega Sizifa; Camus razodeva brezsmiselnost bivanja, eksistence in človekov odpor, da bi v spoznanju svojega položaja odkril možnost svojega osvobojenja. Zato imenuje Sartre Camusa »cartezijanca absurda«. Ali očarljivi pevec Orfej, ki s svojim petjem pričara raj na zemljo. Smrt ljubljene Evridike pa tudi njemu spremeni raj v polje trpljenja in žalosti, dokler ne odide iskat ljubljeno ženo. Ljubezen premaga tudi pragove smrti, ko pa Orfej osvobodi ženo, mu jo tragičnost ljubezni znova za vedno zapre.

Tragičnost življenja še posebno razgrinjajo grški dramatik Ajshil, Sofoklej in Evripid. Njihovo tragično vsebino opredeljuje Woschitz z misli-

mi kot: S trpljenjem se učiti, Nasprotje med videzom in bitjo ter Ekstaza in red. Trpljenje ostaja za človeka nekaj nelogičnega, nedojemljivega za njegov razum, zato onstran metafizike, kakor meni T. Adorno v izkušnji Auschwitza, človek vendarle išče teološko razlago, ki mu namesto razumskih odgovorov daje vsaj upanje v trpljenju. Nasprotje med stvarnostjo in videzom se izraža v Ojdiipovi tragediji, ki se nadaljuje v Antigoni. V Bahantkah razmejuje Evripid meje med ekstazo, iztirjenjem, iluzijo in redom, ki se razodeva v nasprotju med Dionizom in Pentejem, tebanskim kraljem.

Posebno poglavje (4) in vrh grške poti do modrosti in resnice je Sokrat. Njegova eksistenca, ki je zrasla znotraj sofistike, je praktični vrh grške filozofije modrosti človeka. Čeprav ga je Platon prekašal v sistematični in kulturni celovitosti grške misli in je Aristotel dosegel brez dvoma znanstveni vrh klasične grške misli, je vendar Sokrat praktično in teoretično (zadnje izhaja iz prvega) razvil oz. odkril podobo človeka, ki je neverjetno blizu starozaveznim prerokom in Jezusu. Pri njem je misel še ostala meso, življenje, dejavnost, neposrednost, kasneje pa se je vedno bolj popredmetila, postajala sistem (prim. 284). Dobro in zlo je v človeku in se v njem uresničuje. Tudi absolutno, brezpogojno je v njem, ne ab-solutum (odločeno, samo po sebi – a se), zato pa gibalo človekovega življenja. Človek, ki razločuje dobro in hudo, bo živel preudarno (104). Smisel življenja pa sodoloča smrt, ta pa šele dokončno odkriva »pravičnost, dobroto in resnico«. Po smrti človek končno postane deležen (metexis) dobrega, resničnega in lepega (107). Ker človek v smrti odkriva polnost bivanja, je smrt največji dogodek življenja. Zato Sokrat tik pred smrtjo naroči prijatelju Kritonu, ki mu je stal ob strani, ko je izpil čašo strupa, naj takoj po smrti darujejo Asklepiu, zavetniku zdravnikov, ker mu je naklonil najboljše zdravlilo na zemlji, strup, ki mu je odprl pot k soncu »bogu jasnosti, luči, čistosti in popolnosti«, ki je Apolonov simbol (108).

Woschitz zaključuje grško misel o človeku prav pri Sokratu; sicer je kasnejša grška filozofija ustvarila bleščeče sisteme, vendar je Sokrat primer grškega človeka, ki gradi na svojih kulturnih okvirih in se dviga iz njih. Njegovo sporočilo, da je smrt skrivnost življenja, ga je napravilo brez dvoma nesmrtnega in ga približalo vsem dobam in miselnim sistemom.

Rimsko podobo človeka nam Woschitz predstavlja z Vergilom. Kajti to je »mož, v katerega je vdet duhovni razvoj Evrope kot nedotakljiv in nerešljiv člen. Obstaja duhovni pojem Evrope, ki je močnejši od ras, dejanj, narodov, časov in zgodovine in – ali sovpada z imenom Vergila ali se izdvaja iz pojma zemeljske celine, s katerim tekmuje. Težko bi našli drugo ime v zgodovini, o

katerem bi lahko brez težav rekli enako«. Tako navaja Borchardta (111).

Vergilovo podobo človeka prikazuje po njegovih delih. Govori o bukoliki, kjer opisuje moč pečja, razdvojenost človeškega srca; končuje z vprašanjem o človekovi rešitvi (Četrta ekloga). Georgica nudi temo za razmišljanje o zemlji in zakonih stvari (119): cura, labor improbus, ordo. Iz celote izlušči Woschitz »nravno-zgodovinski svet Eneja, njegov cilj in njegov red«. Rimljan je vkoreninjen v zemljo, v njej je moč preprostega življenja. Vergil povezuje preteklost s sedanostjo, išče duha. »Pobožni Enej« (pius Aeneus), še bolj pravični oz. svojemu temelju zvesti Enej spoštuje božji red, svoje življenje daruje bogovom, ko spolnjuje njihov red: Rim je temelj pravnega reda. Usoda je nad njim, deležen je trpljenja: Stvarem je delež trpljenje: Sunt lacrimae rerum ali kasneje Cerkev: in hac lacrimarum valle: Človekov delež je trpljenje, ne more ga premagati drugače kot s solzo. To je tudi prehod k Jeruzalemu, »kraju trpljenja«.

V SZ Woschitz prikazuje Jeremija kot prototip preroške eksistence. Svetopisemskemu delu ekseget Woschitz posveča razumljivo največ prostora. Sveto pismo je temelj in smerokaz za človekovo izkušnjo v svetu. Pot Izraela je posebnost v zgodovini narodov: Pravični odnos med Bogom in človekom je postavljen z zavezo, po kateri se Bog in njegovo ljudstvo obvezeta, da bosta drug drugemu ostala zvesta. Posebno vlogo znotraj tega odnosa ima prerok. Boga kliče in zastopa njegovo besedo. To poslanstvo zahteva trpljenje.

Tudi novozavežno sporočilo Woschitz preučuje na osnovi krščanske eksistence. Njen temelj so evangeliji, pisma, Apostolska dela in Razodetje. Kristjan je prepričan, da je Bog z njim povsod in v vseh dogodkih življenja. Zato je človek vedno tudi božje bitje. Najlepša podoba človeka je Jezus Kristus, ki je tako odrešenje sveta. Kajti človek je po svojem izvoru (»ti, ki so rojeni iz Boga«), določen za njega.

Tako Woschitz razčlenjuje krščansko existenco po Janezovem evangeliju s temami: »Nov izvor«, ki ga razodevajo srečanja z Jezusom na začetku evangelija, »gnoza«, božje spoznanje, ki ga je deležna Samarijanka ob vodnjaku, »vera«, ki jo razodeva kraljevi uradnik (4, 46 sl.), »učenci«, ko Jezus zbira svoje najbližje in jih pošilja (1, 35 sl.). Jezusovo delo in poslanstvo opredeljuje tema Resnica in svoboda, ki temelji na 8. poglavju Janezovega evangelija. Heidegger je v svojem predavanju leta 1930 pribil: Ni resnice brez svobode. V svobodi se razodeva tudi božja resnica. Jezus je prava luč, ki je prišla na ta svet (12, 44) in razsvetljuje vsakega človeka (1, 9). Jezus je kruh življenja in živa voda. Pristop k Jezusu je pot križa, »Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu« (11, 24).

Podoba o pšeničnem zrnu je »odgovor na epizodo vprašujočih Grkov« (str. 200), ki zahtevajo znamenj, razodelo pa se jim bo para-doksno (nasproti lepemu videzu) božje veličastvo na križu. Jezusov poslovljni govor ima kot »volilo johanejskega simpoziona« podobno zgradbo kot takrat običajni poslovljni govori. Woschitz ga primerja s Sokratom v Platonovem Fajdonu (203). Pri tem poudarja božansko naravo Jezusovih poslovljnih besed. Zato se mora vera »izkazati z novo zapovedjo«. Tukaj natančno razčlenjuje zgradbo in pomen v 34 in 35, v katerih Jezus postavlja novo zapoved in jo utemeljuje s svojim zgledom. Zato je tudi Jezus pot k Očetu (14, 8). Odrešenje je »bivanje v njem«, kot vinska trta daje življenje mladiki (15, 5 sl.).

Podobno razčlenjuje krščansko bivanje v pisnih apostola Pavla. Razčlenjuje njihov okvir, podaja temelje krščanske eksistence; človekov padec, eshatološki trenutek, Kristusov mir, življenje iz Duha, upanje, pot ljubezni (1 Kor 13). Posebej razčlenjuje pismo Kološanom in Efežanom, ki se soočata z maloazijsko življenjsko filozofijo. Po pismu Hebrejcem opredeljuje krščansko existenco kot potovanje v veri. Središčna misel je gotovo zopet vprašanje trpljenja, ki ga pismo Hebrejcem rešuje kristološko, ne spoznavnoteoretsko (filozofsko), kot to počne grška filozofija. »Passion je dokaz pokorščine« (Sina do Očeta) in izraža »ednost živetege življenja Sina z voljo Očeta« (260). Ker je vzel človeški krik in jok nase, »je postal soroden in solidaren« s človekom (260). Odtod razlog za »božji mir« in »stalno božjo navzočnost«: »Kristus je isti včeraj, danes in na veke« (Heb 13, 7 sl.).

Woschitz končuje z dvojnimi utemeljevanjem človekovega bivanja v zahodnoevropski misli: Od »spodaj« išče človekov um svojo pot do modrosti, poskuša sam urediti svet, kot pravi Aristotel, je »modremu lastno urejevati«. Od »zgoraj« pa se k človeku poniža Beseda in ga napravi za svojega poslušalca. Bog spregovori to Besedo, ki prinaša življenje. Iz teh dveh osnovnih drž razvije Woschitz zaključek antropoloških razsežnosti danes. Človek dela, ne samo človek muze in praznika (294) bo moral danes zopet najti svojo celoto, postaviti prave okvire svoje svobode, ne pa pustiti, da se njegov um »instrumentalizira«. V tem pogledu pa bo za njegovo ponovno odkritje moralo zopet stati poleg vprašanja kdo je človek tudi to: kaj je Bog.

Woschitzovo delo je pisano v razumljivi in živahni nemščini. Citati in odlomki Svetega pisma, posebno pa bogata dopolnila človekovih vprašanj na osnovi slovstva, dajejo delu razgibanost in ga ne samo filozofsko-teološko, ampak tudi iz svetovnega slovstva sem utemeljujejo in bogatijo. Morda bomo lahko delo brali tudi v domačem prevodu,

kar bi pomenilo obogatitev našega slovstva z delom slovenskega avtorja, ki si je tudi s tem delom utrl pot med nemškimi strokovnjaki in ostalimi bralci.

Janez Juhant

Wolfgang Beinert/Heinrich Petri, *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1984, 1042 str.

»Marijansko stoletje« od 8. decembra 1854, ko je papež Pij IX. razglasil za versko resnico Marijino brezmadežno spočetje, do 1. novembra 1950, ko je Pij XII. razglasil, da je bila Marija vzeta v nebo z dušo in telesom, je postavilo mater Marijo v središče katoliške pobožnosti in jo nekako osamosvojilo, da je tudi brez sina Jezusa Kristusa tvorila samostojen svetniški lik. Drugi vat. cerkveni zbor je »kolebal« med nadaljevanjem Marije kot samostojnim svetniškim likom v katoliški Cerkvi in med vključitvijo Marije v smislu patristične tradicije v vlogo pravzora Cerkve. Prva izbira bi pomenila samostojen koncilski dokument o Mariji, druga pa vključitev nauka o Mariji v konstituciji o Cerkvi. S 1.114 glasovi za, 5 neveljavnimi in 1.097 proti, kar pomeni komaj 17 glasov večine, so postavili konec »Marijanskega stoletja« in potridentskega obdobja (od 1563), ki je s pomočjo metode »teoloških konvencij ali primernosti« velikega jezuitskega teologa Frančiška Suareza skušalo dognati mnogo skrivnosti in posebnih pravic matere božje Marije, ki niso jasno izrečene v Sv. pismu. To je neposredno povzročilo upad Marijinega češčenja in v nekaterih primerih celo neprimernih izpadov proti materi božji Mariji. Ta negativna doba je trajala od konca koncila 1965. do leta 1974, ko je papež Pavel VI. izdal apostolsko spodbudo *Marialis cultus* (O Marijinem češčenju). Deset let prisostvujemo ponovnemu porastu Marijinega češčenja in pobožnosti. Toda ne gre samo za porast Marijinega češčenja ali marijanske pobožnosti, temveč tudi za resno teološko poglobljanje nauka o Mariji zlasti na osnovi Sv. pisma in cerkvenega izročila, to je za znanost o Mariji ali mariologijo. Želimo predstaviti obširno mariologijo pod naslovom *Handbuch der Marienkunde* (Priročnik nauka o Mariji), ki sta ga zbrala in izdala profesorja regensburške univerze Wolfgang Beinert in Heinrich Petri.

Knjiga obsega 1042 strani in vsebuje 16 prav različnih strokovnjakov, ki obravnavajo: 1. Marija v Svetem pismu (Otto Koch), 2. Marija v zgodovini teologije in pobožnosti (Georg Söll), 3. Mariološke dogme in njihov razvoj (Wolfgang Beinert), 4. Marija in ekumena (Heinrich Petri); II. Duhovno življenje: 5. Marijanski molitveni obrzci (Franz Courth), 6. Marija v liturgiji (Bruno Kleinheyser), 7. Marijanska duhovnost redovnih

skupnosti (Heinrich M. Köster), 8. Marijina božja pota (Franz Courth), 9. Marijina prikazovanja (René Lauretin); III. Pričevanje v umetnosti: 10. Marijino češčenje v likovni umetnosti (Gregor M. Lechner), 11. Marijino češčenje v glasbi (Franz Fleckenstein), 12. Marija v nemški literaturi 20. stoletja (Karl-Josef Kuschel); IV. Verno češčenje: 13. Zgodovinski oris marijanskih romarskih poti v nemško govorečem prostoru (Klaus Gith), 14. Tipologija milostnih podob (Karl Kolb), 15. Marijanski običaji na romarskih krajih in 16. Predmeti v službi marijanskega češčenja iz profanega področja (Ferdinand Stadlbauer).

1. Otto Bernhard Koch, profesor uvodnih bibličnih znanosti in biblične kerigmatike na univerzi v Passau, kaže, kako skuša pokoncilska mariologija osnovati nauk o Mariji predvsem na Sv. pismu Nove in Stare zaveze (15–92). V Novi zavezi pristopa k skrivnosti Jezusa Kristusa kot božjega sina in pravega človeka, ki je premagal greh, satana in smrt, sv. Pavel in pri tem nakazuje, kako je pri tem sodelovala Marija (Gal 4, 4) s tem, da je Jezusu Kristusu posredovala človeško naravo. V Gal 4, 23–31 pravi sv. Pavel še marsikaj, tudi za Marijo pomembnega, vendar v celoti, kot evangelist Marko, pušča Marijo ob strani.

Z Marijo pa je toliko bolj zavzet evangelist Matej (39); ko navaja rodovnik Jezusa Kristusa, končuje »Jakob je rodil Jožefa, moža Marije, iz katere je rojen Jezus, imenovan Kristus (1, 16), po posredovanju Svetega Duha (1, 18) z jasno opombo Marijinega devišstva (1, 23), kar jasno nakazuje Marijino božje materinstvo in vedno devišvo.

Prav tako je za Marijo zainteresiran sv. Luka, ki kaže, kako sta se Jožef in Marija potem, ko se je dvanajstletni Jezus izgubil v templju, kot verujoča človeka začela vživljati v njegovo poslanstvo (Lk 2, 50–51). Na osnovi Lukovega poročila je mogoče razbrati začetke Marijinega češčenja v prvotni Cerkvi, neodvisno od njenega sina Jezusa Kristusa (64).

Dasi je imel evangelist Janez med vsemi apostoli največ stika z Marijo, je vendar ne povezuje z odrešilnim delom njenega sina Jezusa Kristusa. S tem še ni opravičeno Kochovo mnenje, da je imel Janez deviško spočetje Jezusa Kristusa za neustrezno svoji kristologiji (67).

Avtor jemlje v pretres starozavezna besedila, ki se morejo nanašati na Marijo 1 Mz 3, 15 in Iz 7, 15 in jih skuša osvetliti v luči novozaveznega razodetja.

2. Izredno jasno in prepričljivo ter prijetno za branje prikazuje razvoj teološkega nauka o Mariji Georg Söll, profesor na Salezijanski teološki visoki šoli v Benediktbeuernu na Bavarskem in z njim povezanega razvoja pobožnosti do Matere božje od Niceje (325) in Efeza (431), ko je bilo zaradi kristologije razglašeno njeno božje materinstvo in

devišstvo, do Pija IX., ki je razglasil 1854 Marijino brezmadežno spočetje, in Pija XII., ki je razglasil 1950 Marijino vnebovzetje. Söll kaže, kako sta bila zadnja dva papeža nekako »prisiljena«, da zaradi liturgične pobožnosti in prepričanja krščanskega ljudstva, ki sta dozorevala več kot tisoč let, vernemu ljudstvu v zadoščenje, razglasita ti dve verski resnici. Ta prispevek je tako po tehtnosti kakor po obsegu najbolj posrečen (93–231).

3. Prispevek Wolfganga Beinerta, profesorja dogmatike na univerzi v Regensburgu, pod naslovom Mariološke dogme in njihov razvoj je pomemben predvsem zaradi novega pokoncilskega pristopa k mariologiji in nakazuje »sodoben« način v obravnavanju mariološke problematike (232–314). Prispevek je predhodnika prof. Beinerta, emeritiranega profesorja Johanna Auerja na isti stolici za dogmatiko na regensburški univerzi, napotil, da je napisal razpravo Vprašanja k sodobni mariologiji: zgodovinsko, simbolično, kot skrivnost. Razprava je izšla v Klerusblatt, München 5/1985, 128–132, kjer trdi, da Beinert uporablja poleg tradicionalnih teoloških metod še metodo simbolov, ki jo je prevzel od Karla Rahnerja, ta pa od Teilhard de Chardina in globinskih psihologov m. d. Drewmanna, in uporablja simbolično govorico ter s tem močno relativizira pomen štirih dogem o Mariji. Na tega in druge očitke odgovarja Beinert v istem Klerusblatt 7/1985, 172–174 pod naslovom Vprašanja k sodobni mariologiji: poizkus odgovora na poizkus kritike. Pojasnjuje svoje stališče, ki se zlasti predkoncilsko usmerjen teologom zdi manj pravoverni. Vendar Beinert trdi, da danes o Mariji znanstveno govorijo tako – ali tudi tako. Vsekakor je ta članek tudi za tiste, ki se z Beinertom ne strinjajo, poizkus sodobnega znanstvenega obravnavanja marioloških problemov in zato osrednji članek obširnega zbornika.

4. Regensburški profesor osnovnega bogoslovja, Heinrich Petri, obravnava dokaj nepregledno problematiko Marija in ekumena (315–359). Delo za združenje kristjanov poteka na dveh področjih: med katoličani in pravoslavni in katoličani in protestanti. Najmanjše težave naj bi ekumensko gibanje imelo med katoličani in pravoslavni, kjer v vsebini nauka o Mariji med obema ni razlike, v pobožnosti pa pravoslavni katoliške vernike zlasti v liturgiji in pobožni praksi celo prekašajo. Težava je v tem, kako katoličani in pravoslavni sprejemajo Marijino brezmadežno spočetje in Marijino vnebovzetje: prvi kot razodeto in od Cerkve obvezno verovano dejstvo, drugi pa kot veselo sporočilo, ki se ga vsi radujejo in jim ga zato ni treba obvezno »vsiljevati« v verovanje. Glede evangeljskih kristjanov je položaj mnogo bolj neopredeljen: ti so sicer pozorni na pobude s katoliške strani, vendar to še ne pomeni, da se je pri njih začelo kako mariološko ali marijansko giba-

nje. Edino, kar bi lahko ugotovili, je delna pripravljenost za ekumenski dialog na področju mariologije, na katerem se bolj kot druge čutilno odločilne razlike obeh konfesij (337). To ne pomeni, da posamezni evangeljski verniki ne bi z ene strani v polni pravovernosti v smislu prastarega krščanskega izročila izražali svojo vero v popolnoma katoliškem ključu, kot npr. U. Wickert, ki je naslikal Marijo vnebovzeto v popolnoma katoliškem občutju s tako popolnostjo, da je niti najbolj katoliško navdihnjen umetnik ne bi mogel prekositi (349), z druge strani pa zopet deloma pozitiven deloma negativen prikaz Marije, kot ga podaja na eni strani Doroteja Sölle, na drugi pa H. Cox, ki mitološko razlaga Marijino češčenje (351). Kljub vsemu pa možnosti ekumenskega dialoga niso popolnoma izključene (355).

Naslednja poglavja: Duhovno življenje, Pričevanje umetnosti in Verno češčenje z drugimi enajstimi članki opisujejo najnovejša dognanja z najrazličnejših področij religiozno-kulturnega življenja, ki jih je mogoče dobiti v ustreznih monografijah. Vsekakor gre za kvalitetne prispevke, ki zaslužijo največjo pozornost. Kvaliteta člankov je seveda odvisna od strokovnosti pisateljev, ta pa je zelo različna.

Založniška hiša Pustet imenuje priročnik standardno delo s področja Mariologije, regensburški škof knjigo toplo priporoča in vrhovni poglavar katoliške Cerkve je knjigo s hvaležnostjo sprejel v dar.

Valter Dermota

Wolfgang Beinert, Dogmatik studieren, Einführung in dogmatisches Denken und Arbeit, Pustet, Regensburg 1985, 241 str.

Kakor pove že podnaslov, je delo namenjeno predvsem začetnikom, ki se uvajajo v študij dogmatike. Upoštevano je predvsem nemško jezikovno področje.

Knjiga je razdeljena na teoretični (1.–7. poglavje) in praktični (8.–10. poglavje) del ter tretji najkrajši, eno poglavje obsegajoči del, v katerem so nasveti za študij in izpite.

Delo je napisano v živem, razumljivem, sem ter tja tudi s primerami obogatenu jeziku. To je odlika, ki je ni mogoče zaslediti ravno v vseh nemško pisanih knjigah. Zlasti zanimivo je prikazan vpliv Kanta, Hegla in Marxa na nekatere moderne teološke tokove (110 ss). Začetnik more dobiti dober vpogled v najrazličnejše nemške priročnike, ki pridejo v poštev za študij teologije. Uporabnost knjige povečuje še imensko in stvarno kazalo.

Kljub mnogim odlikam in znanstveni natančnosti pa knjiga razodeva nekatere pomanjkljivosti, ki niso ravno najmanjšega pomena.

1. Avtor skuša na vsak način dokazati, da je dogmatika znanost. Včasih ima človek že kar

občutek, da ga v ozadju spremlja manjvrednostni kompleks neznanstvenosti dogmatike. Pri tem pa nekako pozablja na osnovno povezavo, ki obstaja med dogmatiko in duhovnostjo. Iz branja Beinertove knjige se zdi, da bi mogel študirati in celo poučevati dogmatiko tudi neverni. Avtor sam bi se moral večkrat zamisliti nad besedami, ki jih je papež Janez Pavel II. izrekel teologom v Nemčiji in zadevajo tudi Beinertov način razmišljanja: »Obstaja nevarnost, da obilica delnega spoznanja o priliki zatemi namen teologije... Vsa strast teološkega spoznanja mora končno voditi k Bogu samemu« (18. nov. 1980, v: Insegnamenti 1980, III/2, 1334). Namen teologije je torej, da vodi k Bogu. Prav teologija izhaja iz poglobljenega duhovnega življenja in olajšuje ter utrjuje osebni stik z Bogom. Avtor ne vidi stroge povezanosti med duhovnim življenjem in verskim uvidom. Preveč enostransko zaupa samo marljivemu študiju množice dogmatičnih knjig. Pri Beinertu ni zadovoljivo rešen problem med črko, ki ubija (to je ravno študij brez osebnega stika z Bogom), ter duhom, ki oživlja (kjer študij dogmatike poteka znotraj žive osebne povezanosti z Bogom). Ker manjka ta duhovna komponenta, se avtor nehote znajde pri lupini dogmatike. Obstaja nevarnost, da zdrkne v racionalizem. Ves navdušen je nad zgodovinsko-kritično metodo v Sv. pismu (prim. 67), čeprav je s svojim rušilnim vplivom spodkopala pristno razlago Sv. pisma, hkrati s tem pa same temelje teologije z dogmatiko vred. Praktično pa se posledice kažejo v horizontalno pobarvani katezezi in v napačno pojmovani teologiji osvoboditve.

2. V ozadju avtorjevega pisanja se čuti neprečiščena ekzeziologija. V povezavi s tem pa ne dovolj jasno pojmovanje odnosa med Sv. pismom, izročilom in cerkvenim učiteljstvom ter odnosa med svobodnim teologovim raziskovanjem in njegovo podreditvijo cerkvenemu učiteljstvu. Pogrešamo usmerjenost, ki jo je Janez Pavel II. priporočal 1. nov. 1982 španskim teologom v Salamanki: »Bistvena povezanost teologije z vero, ki temelji na Kristusu in se osredotoča na Kristusa, z vso jasnostjo razsvetljuje povezanost teologije s Cerkvijo in z učiteljstvom. Ni mogoče verovati v Kristusa brez vere v Cerkev, Kristusovo telo; ni mogoče verovati s katoliško vero v Cerkev, ne da bi verovali v nezmotnost njenega učiteljstva. Zvestoba Kristusu vključuje zvestobo Cerkvi in zvestoba Cerkvi zahteva zvestobo cerkvenemu učiteljstvu« (Ins. V/3, 1982, 1053).

3. Pri Beinertu pogrešamo natančno razlikovanje med zakonito pluralnostjo in nezakonitim pluralizmom. Zdi se, da avtor kar ne vidi, kako dosledno izpeljan pluralizem nujno vodi v sekularizirano obliko politeizma.

4. Avtor tudi premalo trdno zagovarja dogmatično načelo. Glede izoblikovanja in razlage posa-

meznih verskih resnic so preveč enostransko poudarjeni človeški vplivi. Vsaj deloma Beinert podlega tisti »izgubi dogmatičnega načela«, o kateri govorijo psiholog A. Görres, sociolog P. L. Berger in dogmatik W. Kasper.

Po vsem tem moremo reči, da kljub mnogim odlikam zaradi raznih nejasnosti Beinertova knjiga za začetnike ni ravno najbolj primerna. Zanimiva pa je za nekoga, ki ima na dogmatičnem področju jasne poglede. Ravno Beinertova knjiga praktično odgovarja na vprašanje, kako je moglo priti pri nekaterih današnjih teologih do tako velikih odstopanj.

Andrej Pirš

André Barral-Baron, Comprendre nos différences. Chemins du discernement humain, Paris, Le Centurion, 1984, 188 str.

Življenje v skupnosti je za ljudi temeljna danost in bistvena zahteva. To je jasno vsem. Toda kako težko je biti skupaj. Morala hoče omogočiti življenje in srečo vsem v medsebojnem priznanju. Ljudje se trudimo, da bi uresničili čimbolj človeka vredno skupno življenje. Toda soglasja na tem področju ni. »Zakaj se ljudje, ki težijo po pravičnosti, odločajo prav nasprotno v družbi in politiki? Zakaj izbirajo tisti, ki hočejo razcvet moza in žene v zakonu, tako različna pota za njegovo uresničenje? In predvsem zakaj ljudje tako malo drug drugega obogatijo, tudi v dialogu dobre volje?« (8) Imamo sicer dovolj kriterijev in orientacijskih točk, ki so isti povsod, pa se ljudje vendar le različno in protislovno odločamo. Zakaj?

Na tako zastavljeno problematiko odgovarja André Barral-Baron, ki je teolog in moralist v Centre théologique de Meylan. Avtor pravi, da »se odločamo po različnih modelih presoje, kamor smo vključili orientacijske točke in vrednote. Glede na vlogo, ki smo jo dali tem točkam in vrednotam, ne osmišljamo enako našega življenja, ne gradimo istega 'stavka', ki bo opravičil logiko naših odločitev. Ne govorimo več istega jezika.« (7). Različno obravnavamo vprašanja skupnega življenja. »Kriterije, orientacijske točke in vrednote organiziramo v našem duhu po prednostnih usmeritvah, ki vodijo našo presojo; nekako tako kot znanstvene hipoteze in modeli usmerjajo znanstveno raziskovanje.« (7).

Namen knjige je, da bi človek jasneje doumel pogojenost in omejenost svojih odločitev in bi mogel spoštljiveje prisluhniti drugemu. Avtor upošteva tako sklicevanje kristjanov na božjo besedo in njihovo pripadnost Cerkvi, kot tudi stališča nevernih. Oboji smo odgovorni za sožitje v spoštovanju, svobodi in solidarnosti ob upoštevanju različnih pogledov.

Trenutno obstajajo štirje modeli moralne presoje, ugotavlja avtor, in vsakega prikazuje v posebnem poglavju. Za vse modele je uporabil isti postopek. Najprej jih postavi v kontekst, kjer osvetljuje tri dejavnike: družbene in kulturne okoliščine, filozofske vplive in teološko ozadje. Sledi prikaz stališč, ki jih imajo posamezni modeli do življenja (splav, raziskave na zarodkih, umetno osemenjevanje), do zakonske skupnosti (spolnost, predzakonska skupnost, ločitev, zakon ločencev), in do političnega nasilja (odnos do oblasti in reda, oboroževanje, nasilje). Nato obravnava notranjo ureditev posameznih modelov in z njimi usklajeno pojmovanje Svetega pisma ter Cerkve. Na koncu obdela vsak model in pokaže njegove prednosti in pomanjkljivosti.

Prvi model sestavljajo tri kategorije: narava, božja volja in moralni red. Božjo voljo izpolnjujemo, kadar se pokoravamo moralnemu redu, ki se razodeva v stvarstvu in Svetem pismu. Ta model velja za trdno, ustaljeno in hierarhično družbo, kjer ima vsak svoje mesto in naloge. Družina, država in Cerkve zagotavljajo življenje, red in zveličanje. Probleme rešujejo v skladu s splošnimi normami; največja odlika pa je pokorščina postavi in oblastem. Razum spoznava splošne moralne zahteve, Bog jih razodeva, Cerkve pa varuje in pospešuje.

Drugi model se vrti okoli osi: pravičnost, ljubezen in vrednote. Novo pojmovanje človeka in zgodovine je omogočilo prehod od morale dolžnosti k morali ljubezni in pravičnosti. Svet je treba spreminjati in dokončati. Človek je zanj odgovoren in sodeluje s Stvarnikom. Probleme je treba reševati v skladu s človekovim dostojanstvom in zahtevami ljubezni. Pomen vrednot se razodeva v naših načrtih in dejanjih. Bog nam zaupa, zato ga ne smemo razočarati.

Tretji model določajo: čut za drugega, odnos in odgovornost. Sočloveka je treba sprejeti v vsej njegovi enkratnosti in drugačnosti. Ta radikalna odprtost je znamenje odprtosti za Boga. Svet je negotov, razbit, sinteza ni možna, zato je treba živeti svojo izvornost v različnosti občestvene povezanosti. Kakovost medsebojnih odnosov vsebuje odpoved, poslušanje in služenje. Odločati se je treba v okviru naše prigradnosti in sprejeti tako neuspehe kot tudi napačne odločitve.

Zadnji model sestavljajo kategorije: svoboda, sreča in osvoboditev. Svobodo in srečo je treba pospeševati, in to za vse ljudi. V tej perspektivi je Bog Osvoboditelj. Ljudje iščejo nove oblike skupnega življenja, ki bi bile manj moreče in bolj konstruktivne. Osvoboditev spremlja tudi več veselja, užitek in zastonskosti. Odločno se je treba boriti proti vsem oblikam zatiranja in se postaviti na stran zatiranih in ponižanih.

Bežen prikaz štirih modelov odločanja in presoje je spodbuda, da bi vzeli knjigo v roke. Bralcu

namreč pomaga odkriti skrite interese in nagibe ter ideološko zaznamovanost in pogojenost na prvi pogled tako čistih in prosojnih moralnih sodb. »Vsi smo že na poti. Trdno smo se odločili za presojo, ki se nam zdi najbolj varna ali pa še včasih in ob nekaterih problemih odklevama med različnimi p ristopi.« (181) Knjiga pomaga do večje jasnovidnosti na področju protislovnih moralnih sodb in odločitev ter do bolj žive zavesti, da je poslušanje drugega pogoj za skupno življenje.

Drago Ocvirk

Forum Katholische Theologie 1985, 2 – 4

Revija ostaja zvesta zasnovi, ki je bila podana v prvi številki. Posamezne številke niso vsebinsko enotno opredeljene, temveč se v njih prepletajo članki z dogmatično, moralno in filozofsko vsebino.

V drugi številki Leo Scheffczyk v članku Moderni človek in krščansko oznanilo odrešenja (81–93) kaže najprej razvoj modernega sekularizma, ki se je začel z renesanso in dobil filozofsko utemeljitev pri Descartesu. Že pri Kantu nima skrivnost kaj početi. Pri Heglu se dejansko izgubi ta absolutna transcendentnost in objektivna resničnost. V eksistencializmu se odrešenje skrči na medčloveške odnose. Moderni profanizem postavlja človeka na mesto Boga (84). Moderni človek skuša razbiti obstoj krivde, trpljenja in smrti (85). Kant je vero vklenil znotraj meja čistega razuma, s tem pa v bistvu odpravil dogmatično in cerkvenostno načelo (85). Ves ta proces je vplival na pojmovanje odrešenja, ki ga Hegel, Marx, Freud, Schopenhauer, Wagner in Nietzsche umevajo zelo drugače od krščanstva. Avtor na kratko pove, kako si je vsako od njih zamišljal odrešenje. Vendar pa se v moderni misli kaže tudi neka odprtost do krščanstva. Avtor nato prikazuje bistvo krščanskega odrešenja, ki je vedno dar, milost, in ima svoje središče v Kristusovem križu in vstajenju. Pri odrešenju sta v največji meri navzoči ljubezen in samopodaritev. Pri odrešenju gre za osebni odnos med Kristusom in človekom.

Odpoved zakonu v Novi zavezi in v prvi Cerkvi (94–116) je naslov članka, ki ga je napisal Heinz Kruse, profesor v Tokiu. Avtor kaže, kako že v Stari zavezi ni bil zakon izključni ideal. Samsko življenje so zelo cenili in ga tudi prakticirali eseni. Na novo ga je ovrednotil Kristus, ki je nedvomno živel samsko. Heinz Kruse kaže nato na osnovi številnih krščanskih in nekrščanskih pričevanj, kako je bil celibat že v prvi Cerkvi sorazmeroma zelo razširjen in spoštovan.

Zelo zanimiv in aktualen je članek Johannesa Vilara iz Bonna z naslovom Raziskovanje in ravnanje v genetiki: rodnost v epruveti pod medicin-

sko-etičnim vidikom (117–139). 27. 7. 1978 je bil rojen prvi, v epruveti spočet človek, aprila 1982 prvi tak otrok v Nemčiji. Glede oplodjevanja delajo številne poskuse na živalih, zlasti na miših. Pojavijo pa se etični problemi, ko gre za človeka. Cerkev je izrekla svoj odločilni ne. Dne 29. 10. 1951 je Pij XII. opisal zakonsko dejanje kot medsebojno osebno podaritev, o tem pa pri umetni oploditvi ni govora. V svojem nagovoru 19. 5. 1956 pa je imel že izrečno pred očmi oploditev v epruveti, kar je obsodil kot nemoralno in absolutno nedovoljeno. Dne 29. 9. 1949 je isti papež jasno povedal, da je nedovoljena tudi umetna oploditev med možem in ženo. Tedaj je med drugim dejal: »Umetna oploditev presega meje pravic, ki sta jih zakonca prejela s sklenitvijo zakona; gre za pravice, da svojo spolno sposobnost uporabljata naravno z zakonskim dejanjem. Zakonska zveza jima ne daje pravice do umetne oploditve, kajti ta pravica se na noben način ne izraža v pravici do naravnega zakonskega dejanja in se iz tega ne more izpeljati. Še manj more človek to izpeljati iz ‚pravice do otroka‘ kot prvega ‚namena‘ zakona. Zakonska zveza ne podeljuje te pravice, ker njeno nasprotje ni otrok, pač pa ‚naravna dejanja‘, ki so sposobna in zato določena, da zaplodijo novo življenje. Iz tega sledi, da je treba glede umetne oploditve reči, da krši naravni zakon in nasprotuje pravu in nramnosti« (AAS 48 (1956) 471). Tudi Janez Pavel II. poudarja, da s fetusu ni dovoljeno nobeno eksperimentiranje. Znanost ne sme delati vsega, kar more. To, kar je npr. dovoljeno pri živalih, ni dovoljeno pri ljudeh. Avtor lepo kaže, kako je današnje poseganje na genetično področje posledica miselnih nazorov, ki jih je sprožil Descartes in so vodili v nihilistično skrčitev (redukcijo) človeka. Ob umetnem oplodjevanju se dogajajo večkrat naravnost nerazumljive stvari. Neka Američanka je splavila v epruveti spočetega otroka, ker je imela dvojčka, hotela pa je samo enega otroka. Avtor ob koncu opozarja, kako človek presega živali; in to je potrebno upoštevati, kadar govorimo o spočetju v epruveti.

Bioetična vprašanja obravnava tudi Joachim Piegsa iz Augsburga. Kritično presoja trditve Reinharda Löwa in Hansa Schaefera, ki v svojih knjigah pri obravnavanju medicinske etike razodevata precejšen etični relativizem (150–153).

Franz Breid v prispevku *Perspektive pastorela na deželi* (140–149) riše najprej razkristjanjevanje na deželi (omejuje se zlasti na položaj v Avstriji) in vidi rešitev v tem, da »Cerkev ljudstva« (die Kirche des Volkes) postaja vse bolj in bolj »božja Cerkev« (die Kirche Gottes).

V tretjem zvezku je vsekakor zelo pomembna razprava kardinala Josepha Ratzingerja *Glede smisla nedelje* (161–175). Pri prvih kristjanih vidimo, da jim je nedelja veliko pomenila. Njeno umevanje moramo poglobiti tudi mi danes. Naj-

prej Ratzinger odgovarja na vprašanje, zakaj kristjani praznujemo ravno nedeljo in ne kakšen drug dan. Nedelja sovпада s svetopisemskim »tretjim dnevom«, tj. z dnevom Kristusovega vstajenja, ki nas opozarja, da je gospodar življenja in smrti Bog in da je tudi telo določeno za večnost. Po zmagi nad grehom je Bog izrekel svoj dokončni »da« stvarstvu. Vse, kar je ustvarjeno, je nekaj dobrega. Nedelja in evharistija sovpadata. Po evharistiji je vstajenje stalno navzoče. Krščanska nedelja se ujema tudi z vero v stvarjenje. Tretji dan je hkrati prvi dan tedna, ko je Bog začel ustvarjati. Tudi materija ima svoj pomen, saj je ustvarjena od Boga.

Ratzinger nato pojasnjuje odnos med soboto in nedeljo. V Sv. pismu ne moremo najti enoumnega odgovora. Rešitev tega odnosa se je izkristalizirala šele v 5. stoletju. Sobotni in nedeljski ritem je bil vpleten v Pavlov boj glede svobode v odnosu do postave (166). Nekaj časa pa so praznovali posebej soboto, ki je temeljila na stvarjenju, in posebej nedeljo s svojim temeljem v vstajenju. Kasneje sta se oba vidika združila v enem dnevu, v nedelji. Potrebno pa je bilo prej rešiti še vprašanje glede izrečne zapovedi praznovanja sobote, ki je vsebovana v dekalogu.

Ratzinger nato pojasnjuje teološki pomen sobote, kjer se medsebojno prepletajo kulturna, socialna in eshatološka razsežnost ter človekova deležnost pri božji svobodi. Pravilna krščanska sinteza sobote in nedelje je mogoča samo ob pravem umevanju odnosa med Staro in Novo zavezo. Vse pozitivne vrednote starozavezne sobote so prevzete v novozavezno nedeljo.

Avtor se ob koncu kratko ustavlja ob dveh praktičnih problemih. Prvi je obhajanje nedeljske božje službe brez duhovnika. Razlog je ponekod pomanjkanje duhovnikov, drugje pa tudi napačni idejni pogledi. Ratzinger poudarja, da mora pri vrednotenju vedno imeti zakrament prednost pred psihologijo, Cerkev prednost pred skupino, zveličanje ljudi prednost pred drugimi stvarmi. Če tega ni, smo priče različnim zablodam. Kdaj naj dejansko bo božja služba brez duhovnika, naj modro presoja škof. Drug problem pa je, kako povezati kulturo ob koncu tedna s krščanskim pojmovanjem nedelje. V globini bega, katerega priča smo ob koncu tedna, je tudi teženje po »povsem drugem«. Odgovor na to bi morala biti ustrezno obhajana liturgija.

O praznovanju nedelje piše tudi Joseph Auda, in sicer med pregledi (212–221). Avtor najprej omenja postno pastirsko pismo essenskega škofa dr. Franza Hengsbacha, nato kritično prikazuje nemško katoliško-evangeljsko izjavo glede nedelje in končno analizira še članek Lea Scheffczyka, ki govori o odnosu med besedo in zakramentom.

Gerd Neuhaus je avtor daljšega in sorazmerno težko pisanega članka z naslovom Enost ljubezni do bližnjega in ljubezni do Boga (176–196). Ob analizi Rahnerjevih misli avtor razlaga, kako je mogoče, da se K. Rahner v nekaterih pogledih zelo približuje Feuerbachu.

Cornelius Mayer obravnava načela Avguštinove hermenevtike (197–211). Avguštin je res uporabil neoplatonsko izrazoslovje kot pripomoček za zgraditev lastne metafizike. A razodetju tuje izraze (npr. res – signum; frui – uti; mutabile – immutabile) je uporabil ob popolni zvestobi razodetju.

V četrtem zvezku predstavlja Nikolaus Lobkovicz pomen sv. Cirila in Metoda za Evropo. Pobudo za to mu je dala okrožnica Slavorum Apostoli. Razprava je pisana za nemško govoreče področje, kjer o svetih bratih komaj kaj vedo.

Kurt Krenn je napisal sestavek Odnos instrumentaliziranega in bistvenega razuma kot problem metafizike v teologiji (264–285). Tako filozofski kot teološki predmeti morajo vedno bolj odkrivati Kristusovo skrivnost. V zadnjem času je prizadeta metafizika in tako je postal razum instrumentaliziran. Ne sprašuje se več po resnici, pač pa je postal njegov kriterij uspeh (270). Ali bo ubrala teologija pravo ali nepravo pot, je odvisno tudi od tega, če se bo dala voditi ali od metafizičnega ali od instrumentaliziranega razuma (279). Pri filozofiji je potrebno ne samo vedeti, ampak tudi razmišljati in pri teologiji ne le spoznati, ampak tudi verovati.

V pregledih se Leo Scheffczyk dotika vprašanja integracije humanističnih ved in teologije (304–310). Mnoge znanosti se ukvarjajo s človekom. Že fenomenolog Scheler je videl, da nimamo več enotne ideje o človeku. Dejansko nobena pozitivna znanost ne more zajeti človeka kot celoto. To je naloga teologije. Zato je tudi njeno poslanstvo, da kritično presoja spoznanja znanosti v luči razodetja in jih integrira. Že sv. Bonaventura je govoril, da je potrebno brati iz dveh knjig: iz knjige narave in iz Sv. pisma. Tako se pozitivne znanosti in teologija medsebojno dopolnjujejo.

Andrej Pirs

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 14 (1985) št. 6

Zadnja številka v l. 1985 je posvečena miru, vprašanju, o katerem danes veliko govore, ker vsi čutimo, kako je mir ogrožen.

Najprej je govor papeža Pavla VI. z naslovom Sprava znotraj Cerkve (481–484). Čeprav je Cerkve zakrament povezanosti med Bogom in ljudmi, vidimo, da so v njej že vse od prvih časov navzoči tudi razdori. Nevarna je nezvestoba Svetemu Duhu tudi danes, saj ogroža edinstvo znotraj Cerkve. Danes hočejo tisti, ki rušijo edinstvo Cerkve,

ostati v njej in imeti iste pravice kot drugi. Bojujejo se zoper zakonito hierarhijo in se pri tem sklicujejo na pluralizem, ki ga pogosto pojmujejo kot dogmatični relativizem. Skrivnosti vere postopoma nadomeščajo z nekrščanskimi elementi. To privede do takih polarizacij med skupinami, da ne moremo več govoriti o cerkveni skupnosti. Papež z Avguštinom opozarja: Kdor se loči od Cerkve, se s tem loči tudi od Kristusa. Kdor je kakorkoli v odcepljenosti, bi moral celo med molitvijo pomisliti na Jezusove besede: »Pojdi in se prej spravi s svojim bratom« (Mt 5, 24). Papež poziva k spravi vse oddaljene. Pri tem bi morali biti zgled medsebojne povezanosti in podrejenosti papežu zlasti škofje.

Hans Urs von Balthasar je napisal članek Mir v teologiji (485–492). V bistvu je Balthasarjevo razmišljanje poskus doseči spravo med tradicionalisti in progresisti, ki naj bi v ljubezni drug drugega poslušali in se pri tem podrejali resnici. Danes ekumenizem sicer napreduje, v nevarnosti pa je edinstvo znotraj katoliške teologije. Balthasar zavrača izraz »pluralizem« in se zavzema za »pluralnost«.

Norma krščanske teologije je razodetje Jezusa Kristusa o bistvu in ljubezni Boga Očeta. To razodetje razlaga Sveti Duh v Cerkvi (485). Merilo je bila od začetka veroizpoved. Sveti Duh pa more odkrivati vedno nove vidike. Nikoli ni mogoče predreti do celotne skrivnosti razodetja. Zato je možna pluralnost. Teološka kontroverza o učinkovitosti tega ali onega približevanja skrivnosti je celo potrebna. Klasičen primer subtilnega razpravljanja je bilo pretresanje odnosa med božjo milostjo in človekovim svobodnim sodelovanjem (de auxiliis). Pri sv. Trojici npr. vidimo nekaj od skrivnosti, ne moremo pa te skrivnosti rešiti.

Ob napetostih, ki jih povzročata tradicionalizem in progresizem, je potrebno veliko potrpežljivosti. Dalje teolog ne sme pripisovati svojim sodbam večjega jamstva, kakor ga izraža Cerkve glede obravnavanih vprašanj. Izogibati se je treba izoliranosti in biti pripravljen na dialog. Ob izogibanju skrajnosti bi se ob medsebojnem poslušanju in pogovarjanju obogatile različne discipline: vse od dogmatike, etike in duhovnosti pa tja do mejnih vprašanj, ki se pojavljajo v sociologiji, politiki in psihologiji.

Bernhard Hanssler iz Stuttgarta je prispeval zanimiv članek z naslovom Avtoriteta v Cerkvi (493–504). Kriza avtoritete je zunaj in znotraj Cerkve. Najrazličnejša protestna gibanja so usmerjena zlasti zoper avtoriteto. Vendar od francoske revolucije dalje ni bil »protiavtoritetni afekt« nikoli tako močan kakor danes. Voltaire je videl predstavnike avtoritete zlasti v kraljih in duhovnikih, zato je npr. dejal, da na svetu ne bo bolje, dokler zadnji kralj na svetu ne bo obešen s črevesjem

zadnjega duhovnika. Zoper avtoriteto se je bojeval tudi holandski narodni koncil in predlagal, da bi se papež ne imenoval več papež, pač pa generalni sekretar rimskokatoliške Cerkve (499). Boj zoper avtoriteto je pljusnil tudi v redovne skupnosti. Eden izmed redovnikov je napisal knjigo z naslovom Pokorščina ni nobena krepost več. Za Künga pa je Cerkev tako samo prostor svobode, enakosti in bratstva ter mu je tuje govorjenje o pokorščini.

B. Hanssler po prikazu dejanskega stanja pozitivno razvija pravo pojmovanje avtoritete. Potrebno se je vrniti k Pavlovemu pojmovanju. V Cerkvi mora biti avtoriteta podoba tiste avtoritete, ki jo je imel Jezus. Takšna avtoriteta zagotavlja tudi svobodo. Ta Jezusova avtoriteta je norma, po kateri se morajo zgledovati in jo uresničevati vsi nositelji cerkvene avtoritete.

Jean-Luc Marion, ki je profesor filozofije na univerzi v Poitiersu in v uredniškem odboru francoske izdaje *Communio*, je napisal pripombo k pacifizmu, in sicer v razpravi *Srce miru* (505–512). V svetu sta navzoča dva različna pristopa k delu za mir. Nekateri govorijo, kako je potrebno mir braniti. Francoski škofje pa menijo, da je potrebno mir pridobiti. O miru sta govorila npr. Nietzsche in Avguštin. Oba naštevata deset različnih stopenj miru. Vendar gre to stopnjevanje pri vsakem od njiju v povsem drugo smer. Pri Nietzscheju se konča pri nihilizmu, pri Avguštinu pa je višek miru v nebeški državi, kjer so vse stvari tudi najbolj urejene. Pri Avguštinu zasledimo stopnjevanje od biološkega ravnovesja do povezanosti z Bogom. Vsaka naslednja stopnja je korak naprej k Bogu in k človekovi veličini. Za mir se je potrebno truditi in bojevati. Mir je sad pravičnosti.

Karl Carstens se je v članku *Mir* (513–516) spoprijema z vprašanjem upravičenosti vojaške obveznosti, s problemom jedrske razorožitve. Edino jamstvo miru je obojestransko uničenje jedrskega orožja. Poleg nuklearnih pa je potrebno upoštevati še biološka in kemična.

Otto B. Roegele piše v sestavku *Televizija kot rušiteljica miru* (517–528), kako je zahodnonemška televizija sovražno in enostransko poročala o gibanju *Opus Dei*, o nemškem katoliškem shodu ter o teologiji osvoboditve in o tretjem svetu.

Naravnost pretresljivo je poročilo Ravanjanje s človeškimi embriji (529–532), v katerem Claude Jacquinot, predsednik mednarodnega združenja zoper uporabo človeških zarodkov, poroča, kako se je danes pojavila prava trgovina s fetusi. Po mnenju avtorja bi bilo treba vse te zlorabe z zakonom prepovedati.

Andrej Pirš

Anthropos, Rivista di studi sulla persona e la famiglia, 1985

Institut Janeza Pavla II. za študij zakona in družine (Istituto Giovanni Paolo II per studi su

matrimonio e famiglia) je l. 1985, v tretjem letu svojega obstoja, začel izdajati polletno revijo *Anthropos*; ta želi s svojimi filozofskimi in moralnoteološkimi razpravami pomagati pri utrjevanju zakonskega in družinskega življenja. Razprave so napisane v različnih jezikih: v italijanščini, angleščini, nemščini in francoščini.

Najprej vsebina prve številke. Stanislaw Grygiel, po narodnosti Poljak, objavlja v francoščini napisan Esej o samosvesti, grehu in spravi (13–29). Ob močnem poudarjanju človekove dialeške strukture kaže, kako je brez stika z Bogom prizadet človek. »Kjer ni vere in upanja, se občestvo med ljudmi skrči na dialektiko gospodarja in sužnja. V tej dialektiki subjekt izgine« (22). Drama sprave poteka v odnosu med »definiendum« (človekom) in »definiens« (Bogom). Avtor jasno riše dejstvo izvirnega greha, potrebnost milosti in koristnost spovedi.

Norbert Martin iz Koblenza v Nemčiji obravnava pod sociološkim vidikom apostolsko spodbudo Janeza Pavla II. o družini (31–42). Avtor ugotavlja, kako je sedanjemu papežu skrb za družine središče njegovega pastoralnega prizadevanja. Sredi sveta, ki si na praktičnem in teoretičnem področju prizadeva razbiti družino, je zelo pomembno izpovedovanje resnice, da je družina obstajala že od človekovega začetka in bo vedno. Papež razgrinja celotno resnico o človeku in zakonu ob opozarjanju »na začetek« in na »cilj«. Ob močnem personalističnem poudarku, ki upošteva, da sta zakon in družina občestvo oseb (*communio personarum*), spodbuda o družini preseže biološko pojmovanje spolnosti, izključuje polgamijo in zagotavlja enako dostojanstvo moža in žene. Prav tako je v tej luči razumljivo naravno uravnavanje rojstev kot edino sprejemljiva pot pri uresničevanju odgovornega starševstva. Pomembne so tudi zahteve po pravicah, ki bi jim morala imeti vsaka družina.

John M. Finnis iz Oxforda v Angliji se spoprijema s pojmovanjem odnosa med človekovo integriteto, spolno moralno, da dojemamo naravo osebe s spoznavanjem njenih zmožnosti; zmožnosti spoznavamo, ko dojemamo njihova dejanja; in dejanja spoznavamo z razumevanjem vrednot, na katera se ta dejanja nanašajo (43; 51). Na osnovi tega metodološkega načela sv. Tomaža Akvinskega kaže avtor grešnost masturbacije, umetnega preprečevanja spočetja in oplodjevanja v epruveti.

Josef Seifert, soustanovitelj Mednarodne filozofske akademije v Združenih državah Amerike, ima zelo obsežno in pomembno razpravo z naslovom Brezpregojne moralne obveznosti v razmerju do končnih dobrin kot temelj za notranjo dobrost in zlobo dejanj (57–94). Seifert zavrača konvencionalistično »teleološko etiko«, ki zanika, da bi obstajala dejanja, ki so sama v sebi dobra ali zla (in-

trinsecum bonum; intrinsecum malum). Izraz teleološka etika se je razširil zlasti na nemško govorečem področju. Tematika pa je stara. Zasedimo jo že pri starogrških pisateljih. Glavne teze »teleološke« utemeljitve moralnih norm so: dejanja moramo moralno ovrednotiti samo ob upoštevanju posledic; prednost imajo dejanja, ki vodijo k večjemu dobremu ali k manjšemu zlu (proporcionalizem); običajno se zagovorniki zelo približajo staremu utilitarističnemu načelu (največji užitek za kar največ ljudi); dejanja so zla ali dobra samo v večini (ut in pluribus), ne pa v vseh (ut in omnibus) primerih; končne dobrine ne morejo nalagati brezpogojne obveznosti.

Seifert se loteva teh napačnih utrd teleološke etike najprej z imanentno in nato s transcendentalno kritiko. Kaže, da vodijo načela teleološke etike, katere predstavniki so npr. moralisti Böckle, Fuchs, Schüller, v etični agnosticizem in moralni nihilizem. Ni več objektivnega merila, kaj je dobro in kaj ni. S tem se izgublja čut za greh. Teleološka etika nujno pristane v klasičnem machiavelizmu (cilj posvečuje sredstva). Ne more razložiti, kaj so konkretno naše moralne dolžnosti, popolnoma zruši kazenski pravni red in povzroča kaos v družbi in v zakonitem sistemu. Zbuja občutek, da je »vse dovoljeno«. Teleološka etika vodi v razosebljenje.

Predstavniki teleološke etike so prepričani, da nobena neabsolutna dobrina ne more postati predmet absolutne obveznosti v etičnem pomenu besede. Seifert opozarja na večpomenskost pojma »absolutno«. V metafizičnem pogledu res nobena končna dobrina ne more biti absolutna. To je samo Bog, katerega smo dolžni častiti. Nekaj drugega je etični pomen absolutnega in se more nanašati tudi na končne dobrine. Absolutno, tj. brezpogojno, smo dolžni ljubiti Boga in bližnjega. Takó pojmovana absolutnost izključuje mejne primere. Obveznost velja v vseh (ut in omnibus) in ne le v večini (ut in pluribus) primerih.

Teleološka etika razkrajja osebno odgovornost, ker ne upošteva, da zlo prihaja iz človekovega srca, ne pa od zunanjih posledic.

Med notranjim življenjem in zunanjimi dejanji je globoka povezava; to uničimo, če zanikamo obstoj dejanj, ki so notranje zla (dobra).

Seifert kritizira pretiravanja zagovornikov teleološke etike glede predmoralnih dejanj, prav tako njihovo napačno umevanje dvojnega učinka in manjšega zla.

Zagovorniki teleološke etike so bili v bistvu že svetopisemski farizeji (92). V ozadju teleološke etike se skriva anonimni antiteizem (94). Teleološka etika ruši celotno moralo in integriteto človeške osebnosti.

Z enim od predstavnikov teleološke etike se sooča tudi García de Haro, in sicer v daljši oceni

Böcklejeve knjige *Temeljni pojmi morale* (avtor uporablja italijanski prevod *I concetti fondamentali della morale*) (95–108). García de Haro priznava mnoge dobre lastnosti Böcklejeve knjige (npr. poznanje sv. Tomaža in klasičnih priročnikov), a žal so – tako ugotavlja – v knjigi tudi nekatera, za krščansko moralo nesprejemljiva načela (za Böckleja je npr. nedovoljenost pilule še vedno dvomna). Za Böckleja ni nobeno dejanje intrinsecum malum. Slábo postane šele ob upoštevanju osebne položaja in pogojev. Böckle priznava, da je prišel do takega gledanja ob prevzemu Metzovega in Rahnerjevega pojmovanja odnosa med dušo in telesom. Cerkevni očetje so pojmovali odnos med dušo in telesom kot bistveno in harmonično celoto. Vsa neuravnovešenost je posledica izvirnega greha in jo more milost ozdraviti. Za Böckleja in Rahnerja pa je ta disharmonija konstitutivna. Rahner je to prevzel od Heideggerja (98).

Böcklejevo pojmovanje greha (teorija temeljne naravnosti) vodi v moralni relativizem (100). Ta se razodeva tudi v njegovem pojmovanju naravnega zakona (101) in vesti (103). Böckle ne razlikuje med zadolženo (zakrivljeno) nevednostjo, ki jo ima človek po svoji krivdi, in nevednostjo, ki obstaja brez krivde. Pri vprašanju ravnanja po vesti ne upošteva dobrohotnosti oziroma zlohnotnosti človekove volje. Tudi ni dovolj natančen pri pojmovanju dvojnega učinka (105 s). Podobno kakor razsvetljenski teologi 19. stol. trdi Böckle, da je država odgovorna za naravni zakon, Cerkev pa za pozitiven božji zakon.

Ob koncu svojega prikaza Böcklejeve knjige García de Haro ponovno poudarja, da so v njej tudi mnoge pozitivne in zanimive stvari.

Carlo Caffara, predstojnik za zakon in družino, pod antropološkim in etičnim vidikom osvetljuje osemenjevanje v epruveti (109–118). Naravoslovno-pozitivna znanost zanemara kvaliteto in se ukvarja s kvantiteto. Če hočemo samo znanstveno obravnavati človeka, moramo odmisli, kar se ne da meriti. Odmisliti moramo to, po čemer je človek res človek: svobodno voljo in individualnost osebe. Človek tako ni več nekdo, pač pa nekaj. Človek ni več oseba.

Umetno oplodjevanje je poseg v začetek življenja in načeloma se tu odpira možnost spreminjati genetično dediščino prihodnjih rodov. Prvič v zgodovini je prišlo do ločitve spolnega dejanja moža in žene ter nastanka človeškega življenja. Sedaj ni mogoča le spolnost brez možnosti spočetja, ampak tudi spočetje brez spolnosti. Odprla se je tudi možnost, da je v proces od spočetja do rojstva vključenih več oseb.

Spočetje človeka je postalo vprašanje tehnike, ne pa osebnega odnosa (facere namesto agere). Izgubila se je tudi skrivnostnost pri nastajanju. Spo-

četje ni več skrivnost, katero je potrebno sprejeti, pač pa problem, ki ga je potrebno rešiti.

Poraja se vprašanje, ali so vsi načini spočetja etično sprejemljivi. Odgovor je brez dvoma negativen. Etično sprejemljivo je samo spočetje v okviru prave ljubezni; te pa pri umetnem osemenjevanju ni. Nastanek življenja je ločen od zakonskega dejanja in s tem od fizične, psihološke in duhovne povezanosti dveh oseb. Umetno osemenjevanje spremeni to, kar bi moralo biti sad ljubezni, v produkt lastnega dela. Z umetnim osemenjevanjem je ob spočetju izključeno dejanje medsebojne podaritve in sprejemanje novega bitja kot daru. Ker gre tu za oploditev več jajčec, navadno ni spoštovanja do temeljnega načela: ne ubijaj.

In sedaj vsebina druge številke *Anthroposa*. Carl A. Anderson v daljši razpravi kaže razvoj pravnega osnutka o pravicah otroka v Organizaciji Združenih narodov (125–154). Obenem osvetljuje pravice otroka in deloma družine ter položaj verske svobode tudi v zakonodajah različnih držav.

German Grisez SJ, profesor etike v Združenih državah Amerike, obširno osvetljuje nekatere pomankljivosti moralista Josefa Fuchsa (155–201), predstavnika teološke etike. Fuchs zanika, da bi bilo kakšno dejanje v vseh primerih brezpogojno *intrinsecum malum*. Premalo upošteva v moralnem življenju delovanje milosti in tudi odreka Cerкви posebno vlogo glede njenega moralnega učenja (157). Zanika specifičnost krščanske morale in priznava le obče človeška načela (158) ter gleda na ta načela vse preveč kot na posledico določene kulture. Po Fuchsu vpliva na moralni predznak položaj, ne pa dejanje samo. Meni, da bi morali moralna načela v Sv. pismu razlagati v luči moderne eksezeze (161). Tudi tista moralna načela, ki jih Cerkev oznanja v moči nezmotnosti, po Fuchsu ne veljajo vedno.

Drugi vatikanski koncil je poudaril primat vere (BR 5), Fuchs pa vse utemeljuje na osnovi ljubezni. Ker zanemarija pomen vere, ne vidi, da so v krščanstvu vendarle specifična moralna načela (164). Fuchs zelo poudarja povezanost z Bogom, a premalo upošteva odrešenje ter dejstvo, da moramo s Kristusom sodelovati. Pravilno zavrača moralni legalizem, a pri tem prezre pomembnost zvestega služenja vsakega posameznika v skladu z njegovo poklicanostjo tudi tedaj, kadar se zdi, da je vse brezsmiselno in brezupno. Na splošno Fuchsov pogled sicer res ne vsebuje radikalnega zgodovinskega in kulturnega relativizma. A relativizem je vseeno navzoč, čeprav ga z besedami izrečno zavrača (171). Fuchsovo gledanje se zelo približuje marksističnemu, ki prav tako zanika absolutno obveznost moralnih načel, in to obveznost prilagaja zgodovinskim okoliščinam. Mučenci so ravnali drugače. Prepričani so bili o brezpogojni

obveznosti moralnih načel. Zgodovinski relativizem je zavrnil drugi vatikanski koncil.

Napačno je Fuchsovo proporcionalistično umevanje oziroma izbira manjšega zla. Pod vplivom Rahnerja je opazna nejasnost v pojmovanju moralne sodbe in svobodne izbire (182). Zdi se, da je Rahner včasih nadomeščal vest z racionalizmom. Nejasnosti so pri Fuchsovem pojmovanju odnosa med odgovornostjo pred človekom in odgovornostjo pred Bogom (186).

G. Grisez nato kaže, kako se Fuchsove trditve ne dajo utemeljiti s Sv. pismom, in jih v bistvu zavračajo tudi moderni eksegeti (187ss). Glede Fuchsovega pojmovanja pristojnosti Cerčke na moralnem področju pa kaže Grisez katoliško umevanje nezmotnosti in zaključuje razpravo z omembo glede samega sebe, da je l. 1965 dokazoval, kako more kontracepcijo sprejeti samo tisti, kdor zavrne tradicionalni nauk o absolutni obveznosti moralnih dejanj. Po izidu *Humanae Vitae* je dokazoval, da vključuje sprejetje kontracepcije odklonitev katoliškega umevanja Cerkve. Sedaj pa je prepričan, da pomeni sprejeti kontracepcijo v bistvu zapustiti vero v božje razodetje (201). Hitreje, kakor pa je pričakoval, so dogodki pokazali, da je bila logika prvih dveh argumentov brezhibna.

Sprejetje filozofskega utilitarističnega modela pri nekaterih moralistih je naslov krajše razprave, ki jo je napisal profesor etike Angelo Rodriguez Lono (203–213). V zadnjih 10–15 letih v priročnikih moralke vse bolj prevladuje teološka etika na račun deontološke. Izraza »deontološka« in »teološka« etika je vpeljal C. D. Broad (*Five Types of Ethical Theories*, London 1967, 206 ss), in sicer kot sinonima za intuicionizem (neposredni uvid dobrega) ter utilitarizem (ravnanje po spoznanju posledic, in sicer se pravilnost dejanja presoja na osnovi njegove koristnosti za doseg sreče). Klasik utilitarizma je John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1863). Njemu je najvišji kriterij morale načelo koristnosti ali največje sreče. Pod srečo razume ugodje in odsotnost bolečine. Govori o največji sreči kar največjega števila ljudi. Pravilno je tisto dejanje, ki privede do največje dobrine (sreče, ugodja, zadovoljstva). Vidimo, da se dobro opredeljuje neodvisno od pravilnega. Pravilno oziroma pravično po Millu ne pripada kategoriji dobrega. Tako pride do razlikovanja med moralno dobrim – zlim ter moralno pravilnim – zmotnim. Utilitarizem ima težave pri utemeljevanju dolžnosti. Prezre pa tudi dostojanstvo sleherne osebe, ker je ta v rokah strategije socialnega blaga. Millova utilitaristična etika se pod teološkim vidikom pokaže kot avtonomna morala. V bistvu zanika notranje zla dejanja. Vpliv utilitarističnega umevanja morale se kaže tudi pri nekaterih današnjih moralistih (npr. pri Schüllerju).

Angelo Scola razpravlja o odnosu med antropologijo, etiko in znanostjo (215–226). Vsako znanstveno dejanje je človeško dejanje, zato ni nevtralnno. Vključuje nujno odnos do etike in antropologije. Antropologija ima v razmerju do naravoslovno-pozitivne znanosti in etike primat. Antropologija mora etiko in znanost seznaniti s človekom kot svobodnim in odgovornim bitjem. Funkcija usmerjanja znanosti ima v skladu z antropologijo etika, ki je zvezni člen med znanostjo in antropologijo. Etika mora znanosti reči ne, kadar ravnanje znanosti ni v skladu z ustrežno antropologijo.

Na koncu obeh zvezkov *Anthropos* je še pregled dela Instituta za zakon in družino.

Iz prvih dveh števil *Anthropos* vidimo, da se avtorji trdno naslanjajo na učenje cerkvenega učiteljstva in na sv. Tomaža Akvinskoga ter žele biti jasen smerokaz sredi idejnih nejasnosti, v katerih se je znašla današnja družina.

Andrej Pirš

Concilium 1985, št. 200

Concilium 200 je posvečen dogmatiki in ima podnaslov *Učiteljstvo vernikov*. Vsebuje uvodnik in tri poglavja: Osnovna bogoslovna razčlenitev vprašanja, Poročila, Poskus povzetka.

Uvodnik sta napisala J. B. Metz in E. Schillebeeckx: »Ta zvezek Conciliuma, zvest imenu obzornika, se vključuje v razpravo, ki se vrta okrog dediščine cerkvenega zbora.« Karl Rahner pravi o Vatikanu II, da je šele »začetek začetka«. »V tem smislu gre v tem, kar bo sledilo, za to, da bogoslovno odgovorno obrazložimo misel, da verniki v življenju Cerkve niso le trpni in spremljajoči namembniki cerkvenega učenja, marveč živi osebe ki v Cerkvi. Naslov namenoma ne govori o 'učiteljstvu' vernikov, marveč o njihovi 'naučni veljavi', ki pri 'delitvi dela', kakor je v navadi v Cerkvi, najpogosteje ni jasno vidna.« (Ali uvodničarja ne veda, da ima številka vendarle naslov *Učiteljstvo vernikov*?) Do nedavnega je veljalo: »Cerkveno vodstvo uči, bogoslovci razlagajo in branijo nauk, verniki poslušajo (in ubogajo)« (7–8). Namen te številke je presoditi tako pojmovanje in oživitvi svetopisemski izraz »božje ljudstvo«. Vatikan II je v svojih izjavah podal pomembne smernice v tem smislu. – Sledi napoved in kratka oznaka prispevkov.

Prvo razpravo, *Od verskega čuta (sensus) do soglasja (consensus) vernikov*, je napisal Nemeč H. Vorgrimler, ki je študiral modroslovje in bogoslovje, bil učenec in naslednik Karla Rahnerja ter postal profesor za dogmatiko in dogemsko zgodovino v Münstru. – »Pojem 'verski čut' pomeni določeno vrsto spoznanja, ki izhaja iz vere in se

nanaša na bistvene člene vere« (14). Kdo ima ta čut, ta »dobri nos« za verske resnice? »Kakor spričuje Nova zaveza in dolgo izročilo, je verski čut last slehernega človeka, ki veruje božjemu razodeanju, . . . v širšem pomenu pa označuje občestveno zavest vere in se zato imenuje tudi 'sensus fidelium', dobesedno: 'čut vernikov'« (14). Prva Cerkve ni poznala »izbrancev« na verskem področju. Veljalo je, da so vsi verniki, »od škofov do zadnjega vernika neduhovnika«, kakor je dejal sveti Avguštín, deležni verskega čuta. Toda nastopila so krivoverstva in postalo je nujno, da so se nekateri usposobili za branilce vere, za strokovnjake, ki so imeli poseben čut za pravovernost. »Verski čut« so pripisovali samo strokovnjakom, pojem se je zožil. Bolj ko je rasla papeževa beseda, bolj se je ožil. »Vatikan I je med drugim v svoji dogmatični opredelbi o naučni oblasti papežev potrdil, da papež, kadar zastavi svojo najvišjo naučno oblast, ne potrebuje soglasja vse Cerkve« (15). Razvoj bogoslovja v dvajsetem stoletju, ki je prišel do veljave v Vatikanu II, je obnovil prvotni nauk. *Lumen gentium* pravi: »Zaradi tega verskega čuta, ki ga obuja in vzdržuje Duh resnice in pod vodstvom svetega učiteljstva . . . se božje ljudstvo zvesto oklepa vere, ki je izročena svetim enkrat za vselej.« Danes smo vsi prepričani, da »je verski čut,« kakor je dejal Wolfgang Reinert, »svoboden nadnaraven dar (karizma), ki je last vse Cerkve« (16).

Dve vprašanji sta pa ostali odprti: »Ali skupnost vernikov v moči svojega verskega čuta uživa tudi pristojnost razglasitve kake resnice, naučno pristojnost?« (17). Potem mnogo navaja Rahnerja in pravi: »Preprosti verniki imajo torej, kadar jasno izražajo svojo vero, resnično naučno pristojnost, ki izhaja iz njihovega dostojanstva, da so sprejemniki povsem prvobitnega božjega razodeanja« (19), čeprav se ne izražajo tako kakor poklicni bogoslovci.

Drugo vprašanje: »Kako in kje moremo odkriti soglasje, ki se kaže iz verskega čuta z ozirom na nekatere verske resnice?« (17). V načinu življenja! »Iz verskega čuta izvira vsakdanje resnično krščansko življenje; ni bilo zamišljeno 'nekje od zgoraj'« (21).

Razpravo *Učiteljstvo vseh; razmišljanje o smislu Nove zaveze*, je napisal E. Schillebeeckx. Predbralci BV bi se osmešil, če bi predstavil tako značnega bogoslovca enako kakor pisce drugih razprav. Naj bo dovolj, če povem, da poučuje dogmatično bogoslovje v Nijmegenju na Nizozemskem. Namen njegovega prispevka: Podati, kaj pravi Sveto pismo o naučni veljavi preprostih kristjanov na verskem področju (24). Avtor se ne drži strogo naslova, marveč govori o tem in onem, kar je v zvezi z Jezusovim evangelijem in z začetkom krščanstva. Med drugim opozarja, da je treba razlikovati Cerkve kot občestvo verujočih, ki imajo skupno nauč-

no veljavo na verskem področju, in Cerkev kot uradno učiteljstvo; nato navaja svetega Tomaža, ki pravi, da more stara ženica globlje razumevati verske resnice kakor največji bogoslovec (31). – »Učiteljstvo vseh«, skupnost vernikov, »temeljne skupine«, ki nastajajo ponekod, morejo v resnici biti vir novih verskih spoznanj. »Na robu akademskega bogoslovja se oblikuje bogoslovje temeljnih skupin« (31). »Vsaka krščanska verska skupnost je obdarjena« z isto nezmotljivostjo kakor cerkveno učiteljstvo (33). Toda ta »naučna veljava verske skupnosti dandanašnji le sramežljivo klije na dan« in jo včasih cerkveno vodstvo pri tem celo ovira (33).

Spraševanje za mnenje (consultation) vernikov o vsebini nauka po Newmanu. Tak je naslov razprave, ki jo je napisal belgijski dominikanec J. Walgrave, doktor bogoslovja, profesor za osnovno bogoslovje in srednjeveško zgodovino na katoliškem vseučilišču v Louvainu, po upokojitvi ud mednarodnega odbora za bogoslovje. – Velik del razprave je posvečen Newmanovi usodi in njegovemu delu. V Newmanovi dobi neduhovniki niso imeli nobene besede v Cerkvi. Kardinal Wiseman je baje izjavil: »Edina naloga laikov je, da plačujejo« (36), sicer pa naj dajo v Cerkvi mir. Newman pa ni bil tega mnenja. Ne miru, ampak nemira si je želel. Življenje je v gibanju. »Resnično življenje se ne more naslajati nad spokojnostjo jezera brez valovanja. V življenju ni rasti brez notranje napetosti, ne brez boja z okoljem« (37). Ne se torej bati nemira, ki bi utegnil nastati v Cerkvi, če bi o kaki verski resnici povprašali za mnenje tudi preproste vernike. »Če je bila kdaj kaka doba, ki bi se ne smela odreči izpovedim vernikov, je to ta, v kateri živimo mi... V pripravljanju, da razglasijo kakšno versko resnico, je treba vedno 'povprašati' vernike« (40).

»Kakšna je narava tega 'čuta vernikov'?« Newman odkrije na njem pet vidikov. Med drugim pravi, da je ta čut »kakor neke vrste nagon... globoko vtisnjen v osrčje skrivnostnega Kristusovega telesa« (41), nagon, ki zavrača zmoto kot strupen tujek v telesu. Avtor opozarja tudi na Newmanovo razlikovanje med »načelno sprejeti resnico« (assentiment notonnel) in med »doživeti resnico« (assentiment réel).

Od Newmana do danes se je marsikaj spremenilo. Avtor se sprašuje, kakšen odgovor bi dobili, če bi povprašali preproste vernike, kaj mislijo o sredstvih za preprečevanje zanositve, o splavu, o neporočenosti duhovnikov itd. in kako se njihov »verski čut« sklada z naukom cerkvenega učiteljstva, ki ga ima avtor sicer za nekoliko preveč togega. Nato sklene: »Zastavljam kratko in malo splošno vprašanje... ali je Newmanovo stališče o 'spraševanju vernikov za mnenje' še vedno veljavno in uporabno« (43).

Oblast (veljava, ugled – autorité) in spoznanje, tak je naslov, ki ga je dal svoji razpravi nemški jezuit H. Waldenfels, doktor bogoslovja, usposobljen za višji pouk v Würzburgu, profesor za osnovno bogoslovje, za bogoslovje nekrščanskih verstev in za modroslovje verstva na vseučilišču v Bonnu. – V čem je avtoriteta, veljava, oblast? »Veljava ni v stvari sami, ki jo priobčujemo, ampak v osebah, ki donajajo sporočilo« (46). Veljava je nasprotje sile in prisile; med veljavo in silo je stalna napetost. Kakšen je odnos med veljavo ali silo in svobodo? Avtor odgovarja: »Priznati veljavo ne izključuje moje svobode, narobe,« sam se odločim, koga bom imel za avtoriteto. Drugič, za oblast, kakor kaže zgodovina, je bistveno, da more imeti dva različna obraza: more biti zakonita, more biti nasilje. Tretjič, oblast, ki je nasilje, je obenem krivičnost; opravičiti jo moremo le, če vzpostavlja red. Četrto, oblast kot sila mora biti dovoljena (autorisée), če omogoča svobodo, samovoljna (autoritaire), če jo tlači. Petič, samovoljna oblast je spaka oblasti, ki rodi suženjstvo in grozo.

Proti razsvetljenstvu, ki je trdilo, da se odpoveduje lastni sodbi človek, ki priznava kako avtoriteto, ugotavlja H.-G. Gadamer: Priznati avtoriteto ne pomeni ničesar drugega kakor uvideti, da nas kdo na kakšnem področju prekaša. Podobno M. Horkheimer: Podrediti se avtoriteti more pomeniti, da je kdo prelen, da bi mislil s svojo glavo, more pa pomeniti tudi spoznanje, da je le oblast zmožna voditi družbo v blaginjo. To dvojje se razlikuje »kakor spanje in bedenje, kakor ujetništvo in svoboda« (49). »Gadamer in Horkheimer se v tej točki skladata: razuma in avtoritete ne moremo kriviti, kakor da sta dvojstvo nasprotij« (50).

Oblast (autorité) in soglasje (consensus): Avtor se ustavlja pri izrazu consensus, ki izhaja iz besede sensus, sentire, in pomeni med drugim težiti k čemu. Po tem, kako doseže oblast soglasje podrejenih, se loči nasilna oblast od nenasilne.

Avtoriteta v Cerkvi: Te nima samo cerkveno vodstvo, ampak tudi verniki. Zadnji cerkveni zbor je med drugim izjavil: »Doživljeni veri božjega ljudstva pripadata svojska naučna pristojnost in veljava« (53). Tej resnici je avtor posvetil poseben odlomek s podnaslovom: Naučna veljava božjega ljudstva (5457). Kako uresničiti svojo naučno veljavo v današnjem svetu, temu se morajo kristjani šele priučiti, pravi podnaslov: Potek priučevanja (53).

Američanka Elisabeth Schüssler Fiorenza, doktorica novozaveznih znanosti, profesorica bogoslovja in novozaveznih znanosti na vseučilišču Notre Dame v Indiani v ZDA, je napisala razpravo Zastavljati našo veljavo in našo oblast; Cerkev žensk in cerkveno očetnjaštvo (Besedo sem skoval, da bi z njo označil zaničljiv prizvok, ki ga polaga avtorica v izraz patriarhat). – Profesorica navaja najprej vse

izjave Vatikana II, ki zatrjujejo enakost žensk in moških v katoliški Cerkvi, da bi potem pokazala, da so ostale mrtva črka: »Naš poziv k spremembi, da bi se otrsli cerkvenega očetnjaštva, je zadeval ob vedno izrazitejšo odklonitev od Vatikana« (62), ki se sklicuje na Kristusa in izročilo. Pisateljica se pritožuje tudi zaradi strogih cerkvenih predpisov glede preprečevanja zanositve in odprave plodu. Ženske imajo v Cerkvi enak občutek kakor tiste žene, ki jih možje pretepajo (femmes battues, 65). »Res je, Vatikan nima več oblasti, da bi nas pokuril na grmadi ali pozapiral v samostanih« (68), zato pa izvaja nad ženskami duhovno nasilje. Cerkev je sprejela od starega Rima nauk, da ima oče popolno oblast nad vsemi člani svoje družine. Tudi sveti Pavel je bil pod vplivom te miselnosti. Ženska nima besede v Cerkvi; razlog: »ni bil Adam tisti, ki se je dal zapeljati, ampak žena.« Zakaj ženske ne morejo postati duhovnice? Bogoslovci se sklicujejo na Kristusa in apostole. Avtorica meni, da je v svoji knjigi pokazala, da je v luči zgodovine ta dokaz ničen (69). Vatikan pa še vedno misli, da gre za ali-ali: ali priznajte očetnjaško učiteljstvo Cerkve ali zapustite Cerkev. Avtorica pa ne misli tako. »Namesto da bi zapustile vero in krščansko skupnost kot bistveno nasilno nad ženskami, se trudimo, da bi znova razglasile moč vere in krščanskega občestva za svobodo in ugled vseh, žensk in moških« (70). – Na nekem predavanju v Washingtonu je predavatelj škof zastavil govorniško vprašanje: »Mar moremo odpraviti izročilo in cerkvene očetnjaške ustanove, stare skoraj 1800 let? Na njegovo veliko začudenje mu je občinstvo odgovorilo z gromovitim: Da, to moramo!« (71).

Bask, jezuit J. Sobrino, doktor bogoslovja in imetnik drugih visokošolskih naslovov, je prispeval razpravo Naučna veljava božjega ljudstva v Latinski Ameriki. Namen raprave: »V tem članku nas sprašujejo, ali ima božje ljudstvo, ki je v večini siromašno, kako naučno veljavo in kakšne vrste zato, ker je prav to božje ljudstvo in ne kako drugo« (73). Ena izmed značilnosti tega pobožnega ljudstva je, da bere Sveto pismo v skupnosti, ne vsak zase. V njem ne išče pripovedovanja o tem, kar je bilo, marveč navodil za sedanjost in prihodnost. Skupnosti prihajajo ob takem branju »do osvetljava in zopetnega odkritja tega, kar je osnovnega v veri« (76). Cerkevne dogme so jim zaradi strokovnega izražanja sicer nedostopne, toda »razmišljanja revežev in življenje revežev so često načelno in stvarno enakovredne temu, kar je bistvenega izraženo v dogmah« (77).

Kakšna je naučna veljava verskega prepričanja revežev? Že samo zato, ker so reveži, so posebej povezani z Bogom. »Blagor ubogim!« »Ubogim se oznanja evangelij.« Res je, na to svojo veljavo »se sklicujejo in je ne razglašajo; preprosto, že samo s tem, da so reveži, ki verujejo, jo izvajajo. Bog je pa

tisti, ki zahteva, naj se vsa Cerkev okrene k revežem, da bo našla resnico in razsvetljenje« (80). Reveži oznanjajo vero s svojim življenjem, »stvar cerkvenega učiteljstva pa je, da to doživeto in nekako že kot nauk izoblikovano vero povzame in izraziteje spoji s Svetim pismom« (81). Učiteljstvo naj prisluhne ubogim, ubogi naj upoštevajo pripombe učiteljstva.

Američan B. Cooke doktor bogoslovja, profesor za dogmatiko v zavodu Holy Cross College v Worcesteru v Massachusettsu, je priobčil prispevek Ovire zavzetosti svetnih oseb. Smisel naslova: Kaj ovira svetne osebe (laike), da ne morejo delovati v Cerkvi tako uspešno, kakor bi mogli. – V današnji katoliški Cerkvi najdemo štiri različna mnenja o tem, »ali naj se ohrani ali odpravi v Cerkvi delitev duhovništvo – svetne osebe. Prvo mnenje, ki ga zagovarjajo zlasti visoki dostojanstveniki, pravi, naj se ohrani. Po njihovem pojmovanju Cerkve je ustanovitev duhovništva božjega izvora. Mnogi laiki to sprejemajo kot nekaj božjeplavnega. Druga skupina duhovnikov meni pod vplivom Vatikana II, da je treba dati laikom več besede v Cerkvi.

Četrta skupina (kaj in kje je tretja, nisem mogel razbrati) ni enotna. »Sestavljena je iz neposvečenih, ki so se zavedeli, da jih njihovo krščanstvo usposablja izboljšati njihov svet, pa da hkrati zahteva od njih tudi služabniško (ministérielle) dejavnost, ki je potrebna, da uresničijo to izboljšavo« (85). Če pri svojih župnikih ne najdejo razumevanja, se tudi brez dovoljenja uradne Cerkve združujejo v majhna krščanska občestva. Na dveh primerih kaže avtor, da je uspeh odvisen od uvidevnosti krajevnega škofa. – Danes se zgodi, da bogoslovno izobraženi laiki poučujejo duhovnike. Potrebno pa je tako pojmovanje Cerkve, »da dopušča laikom verovati v takšno Cerkev, kakor je, in se truditi z znosnim naporom, da bi postala to, kar upajo, da bo« (86). Članek daje v ta namen nekaj nasvetov:

Kakor v vsaki družbi, mora tudi v Cerkvi vladati red. »Toda občestvo je tisto, ki, svesti si svoje potrebe po redu, daje potrebno oblast in veljavo vsakemu posamezniku ali skupini« (87). Kako vzpostaviti potreben red? Upoštevati razliko med oznanjevalcem evangelija in med vodstvom skupnosti. Kakšna je pravica in oblast vernikov, kakšna duhovnikov in škofov, da oznanjajo Kristusov nauk? Res je, da so za to škofje posebej pooblaščenji, »priznati je pa treba tudi to, da ima vsak kristjan, ki zares veruje v Kristusa in ga umeva, zmožnost, da pokristjanja misel bližnjega« (88). Vsi kristjani so pooblaščenji, da poskušajo poglobiti vero svojih bližnjih. »Zmožnost, da služijo tako, ne izvira iz uradnega položaja v Cerkvi niti iz duhovniškega posvečenja« (88). V svetu je polno zla: lakota, sovražstva, vojne. »Zmožnost, da leči trpljenje, izvira iz notranje moči osebe, moči, ki v večini primerov nima ničesar opraviti s posveče-

njem ali uradnim položajem v Cerkvii» (89). Avtor meni, da more vsak kristjan delovati »zakramentalno«, to je voditi ljudi k Bogu, ne samo duhovnik, kajti Duh, Kristusov Duh, je tisti, ki posvečuje. Mašniško posvečenje usposablja posvečenega, da gradi krščansko skupnost, **družbena** razlika: duhovništvo – neduhovništvo je pa očitno ovira za pristno krščansko občestvo« (89).

Sklepi: 1. Delitev na tiste, ki se ukvarjajo s »svetim«, in na tiste, ki se ukvarjajo s »posvetnim«, je kvarna za Cerkev: »vsa krščanska skupnost je Kristusovo telo« (89). 2. Osebe, ki opravljajo bogoslužje, je treba spoštovati, vsakega človeka je treba spoštovati; kdor pa zlorablja svojo oblast, ne zasluži spoštovanja. 3. Včasih je treba iz ljubezni do skupnosti rajši potrpeti z nezakonitim izvajanjem oblasti »kakor motiti mir skupnosti« (90), včasih je treba, vendar obzirno, nastopiti. 4. »Rešitev zdrah . . . more priti le iz iskrenega prizadevanja tako duhovnikov kakor neduhovnikov v službi Cerkev« (90). 5. »Nauk o Cerkvii bo moral čislati izkustvo bojevitih laikov kot bistven vir bogoslovne misli« (91).

Prvo razpravo v tretjem delu je napisal francoski dominikanec Ch. Duquoc, doktor bogoslovja, diplomant jeruzalemske Biblične šole, profesor za dogmatiko na bogoslovni fakulteti v Lyonu. Naslov prispevka: Božje ljudstvo, dejavni osebki vere v Cerkvii. – »Običajna podoba rimske Cerkev ni v prid zamisli, za katero se bojuje ta zvezek obzornika Concilium: narediti iz katoliškega ljudstva dejaven in pristojen osebki izražanja vere« (95). Doslej so pričakovali od vernikov le to, da ubogljivo sprejemajo, kar jim podaja cerkveno učiteljstvo. Temu stališču danes oporekajo in trdijo, da so verniki »odrasli osebki pri oblikovanju vere, ki jo izpoveduje katoliška Cerkev« (96).

Primer, kako malo Rim upošteva mnenje vernikov, je krožnica Humanae Vitae, ki so jo izdali, ne da bi se bili ozirali na mnenje krščanskega ljudstva. Verniki so videli v njej »nedopustno poseganje na področje, kjer je mogel vsakdo izraziti svoje mnenje« (97). Isto velja o listinah, ki govorijo o neoženjenosti duhovnikov, o duhovništvu žensk. Tudi zadnje obsodbe bogoslovcev so izraz rimske samovolje. »Kako se izvleči iz tega položaja podrejenosti in priznati, da je tudi ljudstvo dejaven osebki pri izražanju verskega nauka?« (98).

A najprej: Kaj je pravzaprav ljudstvo? Za silo bi mogli reči, da je ljudstvo tista množica, ki ustvarja javno mnenje. To se včasih sklada z odločitvami cerkvenega učiteljstva, včasih pa mu nasprotuje. Javno mnenje je, recimo, odklonilo krožnico Humanae Vitae, ki prepoveduje vsa sredstva za preprečevanje spočetja. »Odpor se je pokazal na dveh ravneh: najprej na življenjski: odlok je bil malo učinkovit; mnogi katoličani se niso čutili vezani po njem. Potem na načelni: imel je pičel

odmev; mnogi škofje in bogoslovci so sodili, da ni utemeljen« (99). Kakšna je naučna veljava takega javnega mnenja? »Vprašanje veljave javnega mnenja v Cerkvii se kaže v tej zagati: biti zvesto v Cerkvii, vendar si ohraniti svobodo z ozirom na njene odločitve« (100).

Katoliško javno mnenje o izjavah učiteljstva ima nikalno in trdino obliko. Nikalno: Krščansko ljudstvo presoja izročilo. Mnoge podatke, ki jih donša učiteljstvo ali izročilo, pušča v nemar. Trdilna oblika odpora javnega mnenja proti učiteljstvu je bolj košljiva. »Včasih je težko določiti trenutek, ko se ta odločitev prevesi v nezakonitost, ker razkroji skupnost. A odpor je kljub temu nujnost, da moremo govoriti o uveljavljanju ljudstva« (102). Odpor morejo nuditi samo skupine, zlasti tako imenovana temeljna občestva, škofijski sveti, sinode v Švici, Nemčiji, na Nizozemskem.

Na čem sta osnovani oblast in veljava vernikov pri razglašanju, sprejemanju in razlaganju verskih resnic? »Zakoreninjeni sta v daru Duha pri krstu, daru, ki zaupa slehernemu verniku delež preroške dejavnosti Jezusa Kristusa« (103).

Nemški duhovnik H. Fries, profesor za osnovno bogoslovje v Münchnu, si je zastavil vprašanje: Ali obstaja učiteljstvo vernikov? Podlaga za odgovor so med drugim te izjave Vatikana II: »Sveto božje ljudstvo je deležno tudi Kristusove preroške dejavnosti . . . Občestvo vernikov, ki ima maziljenje, izhajajoče iz Svetega Duha, se ne more motiti v veri.« Kristus ne izvršuje svoje preroške dejavnosti le po cerkvenem vodstvu, »marveč tudi po laikih« (106). Tudi ti imajo verski čut (sensus fidei), zato se skladajo v izpovedovanju vere (consensus fidelium). »Učinek tega verskega čuta vernikov . . . je nezmotljivost vernega občestva« (107). Vatikan I je naglašal samo papežovo nezmotljivost, »Vatikan II pa je storil oboje: potrdil je nezmotljivost božjega ljudstva, torej vernikov, in nezmotljivost učiteljstva, ki ga predstavljajo papež in škofje« (109). J. M. Scheeben: »Dejavnost in naloga učiteljstva sta možni le v obliki pravilno pojmovane . . . soglasnosti Cerkev« (110). Nekaj podobnega je učil že Luter, opirajoč se na Sveto pismo.

Newman je opozoril, da je Cerkev že v prvi dobi povpraševala vernike za njihovo mnenje in upoštevala soglasnost vernikov glede verskih resnic. V prejšnjem stoletju je zlasti Perrone poudarjal pomen verskega čuta preprostih kristjanov, »kajti božja beseda je zakopana v srcu vernikov« (112). »Na drugi strani pa imamo prav danes izkušnjo o tem, kaj nastane, kadar učiteljstvo izda odločitve, ne da bi dovolj prisluhnilo temu, kar je živega v veri vernikov. Nenehna prerekanja okrog vprašanj, ki o njih govori krožnica Humanae Vitae, so izrazit primer« (114).

Ali torej obstaja učiteljstvo vernikov? Treba se je sporazumeti za opredelbo in pomen besed. Če

pomeni učiteljstvo izvajanje posebne dejavnosti v prid skupnosti in je ta dejavnost poverjena nekim osebam, tedaj »je mogoče reči: pričevanje laikov v stvareh vere in cerkvenega nauka izvršuje to nalogo« (114). V Cerkvi ni vsa oblast strnjena v eni roki. V Cerkvi more marsikaj »izhajati iz ljudstva,

ki ga neposredno vodi Bog in služi tako rekoč za vstopna vrata Bogu in njegovim darovom« (115). »K temu ni ničesar dodati, razen vprašanje, ali se današnje ravnanje (še) sklada s tem vzorom« (116).

Janez Janžekovič

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

- A. Trsteniak**
Človek bitje upanja 95
Man as Being of Hope
- J. Juhant**
Moč in nemoč človekovega znanja 105
Power and Weakness of Human Knowledge
- J. Krašovec**
Inkulturaciona božje besede v Svetem pismu 119
Inculturation of the Word of God in the Bible
- D. Ocvirk**
Krščanstvo med Bogom in svetim 127
Christianity between God and the Holy
- M. Smolik**
Marijina božja pot v Puščavi 141
The Blessed Virgin's Pilgrimage at Puščava
- A. Stres**
Transcendencija v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki 149
Transcendence in Heidegger's Ontology and in Lévinas Etics

PREGLEDI (Surveys)

- V. Dermota**
Trstenjakova Metodika verouka 167
- M. Smolik**
Pozabljena dvestoletnica 181

OCENE IN PRIKAZI (Book Reviews)

- TRSTENJAK A., Človek bitje prihodnosti (J. Juhant) 185
- HLEBŠ J., Der panpsychistische Identismus in
der Biophilosophie von Bernard Rensch (A. Trstenjak) 187
- WOSCHITZ K. M., De Homine (J. Juhant) 187
- BEINERT W./PETRI H., Handbuch der Marienkunde
(V. Dermota) 190
- BEINERT W., Dogmatik studieren (A. Pirš) 191
- BARRAL-BARON A., Comprendre nos différences
(D. Ocvirk) 192
- Forum Katholische Theologie 1985, 2-4 (A. Pirš) 193
- Internationale katholische Zeitschrift (Communio)
(1985, 6) (A. Pirš) 195
- Anthropos 1985 (A. Pirš) 186
- Concilium 1985, 200 (J. Janžekovič) 199

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

-
- F. M. Dolinar OD REFORME DO REFORMACIJE
M. Benedik NAMENI TRUBARJEVEGA DELOVANJA
F. Rozman KAKO JE TRUBAR PREVAJAL SVETO PISMO?
M. Peklaj POMEN TRUBARJEVEGA PREVAJANJA SVETEGA
PISMA
F. Oražem TRUBARJEVE PESMI
A. S. Snoj DEJAVNIKI KATEHEZE V TRUBARJEVIH KATEKIZMIH
J. Rajhman OZADJE TRUBARJEVE CERKOVNE ORDNINGE
A. Strle KOROŠAKOVA ESHATOLOGIJA
DISKUSIJA
OCENE IN PRIKAZI
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691-7353/29.

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

France Martin Dolinar

Od reforme do reformacije

»Iskreno priznavamo, da je Bog dopustil preganjanje svoje Cerkve zaradi grehov človeštva, zlasti duhovnikov in prelatov. Zavedamo se, da se je tudi pri svetem sedežu v preteklih letih zgodilo marsikaj ostudnega: zlorabe duhovnih stvari, prestopki zapovedi. Vse se je obrnilo k jezi. Zato se ne smemo čuditi, če se je bolezen prenesla iz glave v ude in od papeža na prelate. Mi vsi, prelati in duhovniki, smo skrenili s prave poti.« S temi besedami je kardinal Chieregati na državnem zboru v Nürnbergu januarja 1523 v imenu papeža Hadrijana VI. javno izpovedal sokrivdo katoliške Cerkve pri razdelitvi krščanstva, ki jo je v zahodni Evropi povzročila reformacija.

Toda kot že tolikokrat v zgodovini, je tudi tokrat spoznanje in priznanje soodgovornosti krivde prišlo prepozno. Prepad med staro Cerkvijo in reformatorji je bil že preglobok, da bi ga bili mogli še izravnati. Usodno pa je bilo, da je zahteva po tako radikalni obnovi Cerkve, kot so jo postavili Martin Luter (1483–1546) in za njim Huldrych (Ulrich) Zwingli (1484–1531) in Jean Calvin (1509–1564), sprožila globoke politične posledice. Dolgo nakopičena in od rimske kurije nasilno zadrževana volja po reformi je izbruhnila z naravnost nezadržno silo. Ihto verskega gibanja pa je spretno izkoristila politična oblast za dosego svojih ciljev.

Korenine »boleznih glav«, o kateri govori kardinal Chieregati, segajo daleč nazaj v zgodovino Cerkve. Z njo so se med drugimi kritično soočali že Arnold iz Brescie in Peter Waldes, Girolamo Savonarola (1452–1498) in Pico della Mirandola (+ 1494), Marsilij iz Padove (+1342) in Wilhelm Ockham (+ 1350), John Wiclif (+1384) in Jan Hus (+1415). O njej so resno govorili na koncilih v Konstanci (1414–18), Baslu (1431–49) in v Lateranu (peti, 1512–17). T. im. »**avignonska sužnost**« (1309–1377) je papeže privedla v popolno odvisnost od francoskih vladarjev. V Avignonu so papeži vedno bolj izgubljali občutek za veseljnost Cerkve. Cerkev so podrejali svojim lastnim interesom in koristim kurije, čeprav je veseljna Cerkev na splošno v njih še gledala vrhovnega pastirja in simbol edinosti ene, veseljne Kristusove Cerkve.

Edinost Cerkve pa je nevarno načel **zahodni razkol (1378–1415)**. Krščanska Evropa se je razdelila med dva, po neuspelem poskusu zedinjenja v Pisi (1409) pa celo med tri papeže. V času, ko ni nihče vedel, kdo je pravzaprav zakoniti papež, so ljudje vir edinosti v Cerkvi iskali v veseljnem cerkvenem zboru, ki predstavlja ves

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja s simpozija, ki ga je 14. in 15. maja 1986 priredila v Ljubljani Teološka fakulteta skupaj z Inštitutom za zgodovino Cerkve ob 400-letnici Trubarjeve smrti.

krščanski svet in kateremu je tudi papež odgovoren za svoje delo. Praktična posledica splošne negotovosti na področju teologije pa je botrovala prepričanju, da papeštvo sploh ne sodi k bistvu Cerkve. Če koncilski očetje spoznajo, da papež ni opravičil zaupanja vesoljne Cerkve, ga imajo po prepričanju Wilhelma Ockhama in Marsilija iz Padove pravico odstaviti in izvoliti novega.

Koncil v Konstanci (1414–18) je z izvolitvijo Martina V. (1417–31) razkol sicer odpravil. Tudi ni podlegel zmoti konciliarizma. Ni pa mogel odpraviti dvoma o neoporečnosti hierarhičnega vodstva Cerkve in njegovi iskrenosti na področju pastoralnega vodstva Cerkve. Koncilski očetje so sicer zahtevali temeljito reformo »in capite et in membris«, vendar je v veliki meri ostalo zgolj pri besedah. »In membris« zasledimo sicer več poskusov za obnovo pristnega in neoporečnega krščanskega življenja med laiki in klerom. Pojavi se cela vrsta reformnih gibanj znotraj posameznih redov in zunaj njih. Reforma znotraj frančiškanskega reda je pripeljala celo do cepitve na dve (leta 1517), nato pa celo na tri (1528 kapucini) veje tega reda. K notranji poglobitvi je odločilno prispevala t. i. »devotio moderna«, ki si je v duhu svojega ustanovitelja Geerta Grootea (+1384) prizadevala za pristno življenje po evangeliju. Toda »in capite, to se pravi v hierarhičnem vodstvu Cerkve je ostalo več ali manj vse po starem. Papež in škofje so zapostavljali svoje osnovno poslanstvo na duhovnem področju na račun drugotnih ciljev. Podpirali so umetnost in znanost, se uveljavljali na vseh področjih političnega in javnega življenja. Malo ali nič pa niso skrbeli za oznanjevanje pristnega Kristusovega evangelija in neoporečnost krščanskega življenja.

Škofje in duhovniki se niso čutili v prvi vrsti nosilci službe, ampak lastniki prebende v smislu germanskega fevdalnega prava. Čim bolj pa se je manjšal verski duh in dušnopastirska gorečnost kurije in klera, toliko bolj neprijetno je delovalo hlastanje za denarjem. Prav s finančno politiko rimske kurije pa je povezan škandal, ki velja kot neposredni povod za Lutrov nastop. Ko si je višja mesta v Cerkvi izborilo še plemstvo, je dušnopastirski vidik njihove službe stopil še bolj v ozadje. Kljub nekaterim častnim izjemam so papež, škofje in mnogi opati postajali vedno bolj svetni knezi in politiki. Rimska kurija je postala sedež pogansko usmerjene renesanse. Pretirano se je klanjala klasični izobrazbi in umetnosti. Zapadla je v neke vrste razsvetljeni relativizem, izgubila pa neposredni stik z osrednje verskim, z dogmo in zakramenti. Iz tega je izvirala popolna brezskrbnost, pomanjkanje duhovniškega čuta in dušnopastirske odgovornosti. Samo tako moremo razumeti, da se papež Leon X. (1513–21) ni zavedal nevarnosti razkroja, ki ga je s svojimi spisi povzročil Erazem Rotterdamski (1469–1536) in je tudi Lutrov usodni napad presojal kot nepomemben spor med menihi. Pravzaprav je ravno medicijski papež storil vse, da bi preprečil izvajanje obnove v Cerkvi, za katero se je zavzel peti lateranski koncil, ki ga je sicer sklical še njegov prednik Julij II. (1503–13), vendar pa je o reformnih zadevah v Cerkvi razpravljal v glavnem pod njegovim vodstvom.

Vedno bolj odločnim zahtevam po reformi so se papeži skušali izogniti s konkordati, ki so jih sklepali s posameznimi državami v Evropi (Španija že 1488, Francija 1516). Niso pa mogli utišati kritike na račun življenja cerkvenih dostojanstvenikov, na račun rimske finančne politike (fiskalizem) in ne zatreti zahteve po notranji obnovi Cerkve.

Podoba papežev na večer pred reformacijo je z redkimi izjemami klavrna. Življenje **Aleksandra VI.** (1492–1503) in način, kako je skrbel za svoje otroke, sta gotovo velika sramota za Cerkev. Še bolj sramotno in zaskrbljujoče pa je bilo, da se

je dal kardinalski zbor podkupiti kardinalu Rodrigu de Borgia in ga je izvolil za papeža, ker je od njega pričakoval materialnih koristi, čeprav so vsi poznali njegovo dotedanje neprimerno življenje.

Njegov naslednik **Julij II.** (1503–13) je bil močna osebnost, vendar bolj državnik in vojskovođa kot duhovnik. Obnovo in varnost Cerkve je sicer jemal resno (to je dokazal tudi s tem, ko je sklical v Lateranu koncil, ki naj bi začrtal osnovne smernice obnove Cerkve), žal pa je videl njeno rešitev preveč v politiki in vojnih pohodih. **Leon X.** (1513–21) je bil izobražen in velikodušen človek, odprt novim idejam, velik mecen humanistov in umetnikov. Bil pa je zapravljen in uživanja željen, zaskrbnjujoče brezskrben in neodgovorno lahkomišelen, kadar je šlo za duhovne zadeve Cerkve. Pravijo, da je po svoji izvolitvi za papeža rekel svojemu bratu: »Uživajmo papeštvo, ki nam ga je naklonil Bog«. In lahko bi rekli, da je s temi besedami najbolj posrečeno opredelil vsebinó svojega vladanja.

Hadrijan VI. (1522–23) je pozneje rekel o njem, da so pregrehe v njegovi bližini postale tako samoumevne, da umazanci sploh niso več čutili smradu greha. Hadrijan VI. (do Janeza Pavla II. zadnji tujec na papeškem prestolu), je bil moralno neoporečen, teološko in filozofsko dobro podkovan (med drugim je bil pred izvolitvijo za papeža vzgojitelj poznejšega cesarja Karla V. in učitelj Erazma Rotterdamskega). Začel je resno izvajati reformo lastne kurije in si s tem nakopal na glavo sovraštvo vseh »naprednih, posvetno usmerjenih duhov« v kuriji in Rimu. Vendar je vladal prekratko, da bi bil mogel reformo Cerkve dejansko tudi izvesti.

Nič boljše ni bilo s klerom. Prepad med višjo in nižjo duhovščino je bil v veliki meri socialno pogojen. Plemiškimi sinovom je bila tudi v Cerkvi že samo po sebi zagotovljena premožna prebenda (dohodki iz cerkvene posesti ali službe). Kler iz nižjih ljudskih slojev seveda ni vzdržal koraka z njimi v boju za boljše življenje. Boj za vsakdanji kruh ga je v vseh pogledih izenačil z »brezoblično maso« ljudstva, ki je bila še vedno igrača v rokah fevdalnih gospodov. Bedno socialno stanje in pomanjkljiva izobrazba duhovniških kandidatov pa sta pri predstavnikih renesančne in humanistične miselnosti, ki se je vedno bolj uveljavljala v Evropi, zbujala posmeh in zaničevanje. Kako obupen se je zdel položaj Cerkve na večer pred reformacijo tudi Cerkvi zvestim ljudem, je izrazil kardinal Gasparo Contarini, ko je dejal, da se Cerkev maje v svojih temeljih.

Nepravilnosti ob koncu 15. in v začetku 16. stoletja skoraj gotovo niso bile večje, kot so bile v drugi polovici 14. stoletja. Toda ljudje so jih vedno teže prenašali. Postali so bolj budni in kritični. Postali so zahtevnejši v pozitivnem smislu in s tem bolj občutljivi za nasprotje med vzorom in resničnostjo, naukom in življenjem, zahtevo in prizadevanjem.

Še bolj usodni kot nepravilnosti pri višjem in nižjem kleru pa so bili **izrodki na področju teologije.** Tomizem kot »via antiqua« je še živel v Španiji in pri italijanskih dominikancih (Savonarola + 1498, Cajetan + 1534), vendar je pri večini že davno izgubil svojo verodostojnost in prepričevalno moč. Celostno gledano, je 15. stoletje obvladoval nominalizem najrazličnejših smeri, ki je predmet vere formalno logično razkosal in v teologijo vnesel nebiblično mišljenje o božji samovolji (potestas Dei absoluta) ter pelagijansko obarvano razlago opravičenja (človek je sam zmožen dobrih del brez posebne božje pomoči). V tej teologiji je postala milost postranska stvar. V nevarnem zanemarjanju bistvene vsebine krščanskega verovanja se je teologija obrnila k obrobni temam. Prvenstveno teološka vprašanja o odrešenju po Jezusovi smrti na križu, o veri in opravičenju, o bistvu zakramentov, o odno-

su maše do enkratne in neponovljive Jezusove daritve na križu so se umaknili v ozadje ali pa so o njih razpravljali legalistično, površno simbolično. O maši govorile še v povezavi z drugimi dobrimi deli. Pri nauku o odpustkih vedno bolj poudarjajo zasluge svetnikov na račun človekove spokornosti in spreobrnitve. Ker so zaradi napačne razlage milosti učili, da more papež iz zaklada Cerkve direktno poseči v onstranstvo in rešiti duše iz vic, se je lahko vsak poskus pojasnjevanja tega vprašanja sprevrgel v napad na papeštvo. Nejasnost na področju dogme se je izražala tudi v odnosu človeka do Cerkve. Vedno bolj je slabela zavest življenja iz zakramentalne resničnosti Cerkve. Ker se je teologija ukvarjala v glavnem z obrobni stvarmi, je tudi uradna pobožnost postajala vedno bolj pozunanjena in formalistična. Tako pa je nevarno slabila svojo versko moč in vprašanje je (žal še vedno premalo raziskano), koliko je bilo pri teh religioznih oblikah še pravega krščanskega življenja, ki se je bilo sposobno soočiti z viharjem reformacije in koliko zgolj zunanje fasade.

Če tako gledamo na razmere v Cerkvi ob koncu 15. stoletja in v začetku 16. stoletja, je bila reformacija revolucionaren odgovor na neuresničena reformna prizadevanja v Cerkvi od 14. stoletja dalje. **Vzrok reformacije** je bilo vse, kar je povzročilo nujnost reforme, pa tudi vse okoliščine in napačno vedenje vodstva Cerkve, ker je nasprotovalo pravočasni in temeljiti obnovi Cerkve. To seveda ne pomeni, da so vzroki reformacije samo v nepravilnostih in slabih papežih v Cerkvi. Reforma ni pomenila nikoli, in Lutrova še posebej ne, vrnitve na prvotno stanje in odpravo vseh napak. Vsaka reforma je hkrati tudi prilagoditev novim danostim in odprtost za nujnosti časa.

Kot revolucionarni odgovor na neurejene razmere v Cerkvi je reformacija svetovno zgodovinskega pomena v najširšem smislu. Je geografsko in časovno, politično in družbeno, duhovno, versko in cerkveno večplastno dogajanje. Dejstvo, da so trije izredni duhovi, kot so bili Martin Luter, Huldrych Zwingli in Jean Calvin, mogli sprožiti reformno gibanje takšnih razsežnosti, intenziteta njihovega verskega hotenja, njihovi temeljito izobraženi privrženci in njihov uspeh dajejo reformaciji poleg verskega tudi družbeni in politični pomen. Boj proti stari Cerkvi je nastal znotraj nje in je bil načelno duhovno verski, čeprav so se mu kmalu pridružile politične sile in ga tako temeljito izkoristile sebi v prid, da je reformacija kmalu postala prvenstveno politično gibanje.

Reformacija 16. stoletja se je začela torej kot boj proti nepravilnostim v Cerkvi oziroma proti tistemu, kar so reformatorji imeli za nepravilnosti. Bila je izraz pozitivnega bibličnega verovanja, ki mu je šlo za bistveno versko vsebino. **Tragika reformacije** pa je bila v tem, da so reformatorji zamenjali bistvo Cerkve z nepravilnostmi v njej. Zaradi nevrednega življenja papežev in duhovnikov so zavrgli papeštvo in službeno duhovništvo. Zaradi pretiranega poudarjanja Svetega pisma kot edinega vira vere in norme krščanskega življenja so zavrgli izročilo Cerkve. Zaradi pomanjkljivega teološkega premisleka zakramentov v luči Svetega pisma in cerkvenega izročila so zavrgli večino zakramentov in znikali trajno in stvarno Kristusovo navzočnost pod podobama kruha in vina. Vse to pa nalaga težko krivdo vodilnim cerkvenim krogom tistega časa in jih dela soodgovorne za nastanek in potek reformacije.

Reformacija 16. stoletja je seveda neločljivo povezana z osebnostjo in teološko mislijo avguštinskega meniha **Martina Lutra** (1483–1546). Na petem plenarnem zasedanju Luteranske zveze v Evianu ob Ženevskem jezeru julija 1970 je v svojem pozdravnem govoru kardinal Jean Willebrans med drugim dejal: »V stoletjih katoli-

čani nismo vedno pravilno ocenili in predstavili Lutrove osebe in njegove teologije. V zadnjem času pa si katoliški učenjaki prizadevajo za pravičnejšo pojmovanje reformacije in Lutra. Kdo bi mogel danes zanikati, da je bil Luter globoko religiozna osebnost, ki je z iskrenostjo in predanostjo raziskoval blagovest evangelija? Kdo bi mogel zanikati, da je ohranil pomemben del starega katoliškega verovanja? Ali ni celo drugi vatikanski cerkveni zbor sprožil vrsto vprašanj na področju vere in krščanskega življenja, kot je to že davno pod drugim vidikom storil Luter? To nas, kljub razlikam, napolnjuje z veseljem in upanjem.

Luter je za tisti čas na izreden način postavil Sveto pismo za izhodišče teologije in središče krščanskega življenja. Vedno znova se je vračal k eni besedi, besedi vera. Njeno vrednost je globoko spoznal. In čeprav se zdi, da na prvi pogled zveni ta beseda enostransko, ne izključuje del, ne ljubezni in upanja. Če vzamemo v celoti Lutrovo pojmovanje vere, pravzaprav ne pomeni nič drugega kot to, kar katoličani imenujemo ljubezen.« Tako kardinal Willebrans.

Vendar Lutrova podoba vernika, redovnika, duhovnika, univerzitetnega profesorja in reformatorja le ni tako preprosta, kot bi se morda komu zdelo iz teh kardinalovih besed. Od meniha do reformatorja je doživel globoko preobrazbo, ki ga v nekem pogledu dela spornega še danes. Lutra in njegov nauk je mogoče razumeti samo v luči teologije njegovega časa. Ostro je sicer odklanjal nominalistično sholastiko svojega časa, vendar je na določen način tudi sam še ostal sholastik. Lahko bi ga celo imenovali antitetičnega okamista. Na eni strani je ostro nastopil proti okamistom, ki so trdili, da more človek iz čisto človeške moči Boga nad vse ljubiti, ostal pa je okamist v močnem poudarjanju božje suverenosti, v trditvi, da Bog človeka sprejme po svobodni izbiri, ki ni utemeljena v človeku.

Luter je bil globoko religiozen človek. Bil je velik molilec. Njegovo izhodišče je bilo izrazito versko. Ob študiju in premišljevanju Svetega pisma se vedno znova vprašuje po osebnem odnosu Kristusa do kristjana. To vprašanje je utemeljeno v njegovem strahu za lastno zveličanje. Izhodišče njegovega teološkega razmišljanja se glasi: »Kako najdem usmiljenega Boga.«

O obnovi Cerkve je začel Luter razmišljati znotraj katoliške Cerkve in **ni imel namena prelomiti z njo**. To dokazuje tudi njegovo ravnanje, ko je nastopil proti odpustkom, torej tisti stvari, ki je neposredno povzročila reformacijo. Za gradnjo cerkve sv. Petra v Rimu sta papeža Julij II. in Leon X. razpisala popolni odpustek. Nadškof Albrecht Brandenburški je dovolil v svojih škofijah pridiganje o odpustku, ker je v tem (z dovoljenjem papeža seveda) videl ugodno priložnost, da se reši svojih dolgov. Ti so znašali 24000 zlatih goldinarjev. Toliko je namreč 23-letnega Albrechta stalo imenovanje za škofa v Mainzu in dispensa, da je smel hkrati obdržati nadškofijo Magdeburg ter ostati administrator škofije Halberstadt. Albrecht si je v Rimu izprosil dovoljenje, da je smel polovico dohodka od odpustkov uporabiti za plačilo svojih dolgov. Šlo je za naravnost škandalozno trgovino s svetimi rečmi. Kot papežev komisar v tej zadevi je Albrecht sestavil obširno navodilo (Instructio summaria) o odpustkih, za glavnega pridigarja v svojih škofijah pa imenoval dominikanskega patra Johanna Tetzla.

Instructio summaria sicer ni govorila o odpuščanju prihodnjih grehov, kot ji je pozneje očital Luter. Pač pa si lahko kupil spovedni listek, na podlagi katerega si se pozneje pri poljubnem spovedniku lahko spovedal tudi tistih grehov, ki so bili sicer pridržani papežu. Prav tako si je človek lahko pridobil odpustek za umrle brez

lastnega kesanja in spovedi že samo s tem, da je daroval svoj denar. V bistvu je šlo za navadno trgovino s svetimi rečmi.

S Tetzlovimi pridigami se je **Luter seznanil v spovednici**. Ker so bile pridige v kneževini Sachsen prepovedane, so šli Wittenbergčani čez mejo v Jüterbog. Tetzl je namreč zelo rad in z velikim uspehom pridigal v krajih, ki so mejili na sosednje škofije. Tam so si kupili spovedne listke in jih skušali uveljaviti, ko so prišli k Lutru k spovedi. Tako se je Luter zelo konkretno seznanil z nevarnimi predstavami, ki so jih v glavah ljudi budile pridige o odpustkih. Zmotne predstave o odpustkih je nameraval Luter najprej zavrniti v pridigi. Ko mu je pa prišla pod roko nadškofova Instructio summaria, mu je postalo jasno, da se mora naprej lotiti korenin zla. **31. oktobra 1517** je v tej zadevi pisal svojemu krajevnemu škofu Hieronimu Schulzu in nadškofu Albrechtu v Mainz. **Pismo nadškofu Albrechtu** se nam je k sreči ohranilo. V tem pismu Luter med drugim piše: »Ne tožim toliko zaradi kričanja pridigarjev o odpustkih, ki ga osebno nisem slišal. Sem pa boleče prizadet zaradi popolnoma napačnih nazorov, ki jih pri teh pridigah dobi ljudstvo.« Ko navede nekaj zgledov, s katerimi se je seznanil v spovednici, roti »blagorodnega škofa in prevzvišenega kneza«, naj se v očetovski skrbi zavzame za to stvar, naj takoj umakne omenjeno Instructio summaria in dá svojim pridigarjem teološko pravilnejša navodila. Sicer se lahko zgodi, nadaljuje Luter v svojem pismu, da bo kdo napadel inštrukcijo in jo javno ovrigel s svojimi spisi. »V globini duše me je groza, da bi se kaj takega lahko zgodilo že v bližnji prihodnosti, če ne boste hitro ukrepali, kar bi bilo v veliko škodo za vašo visokost.« končuje svoje pismo Martin Luter.

Luter je torej na večer pred vsemi svetimi leta 1517 prosil mainškega nadškofa, naj prekliče svojo Instructio summaria glede odpustkov in dá svojim pridigarjem drugačna navodila. Svojemu pismu je **priložil 95 tez**, s katerimi je želel nadškofa opozoriti na nujnost poglobljenega teološkega premisleka vrste teoloških vprašanj, vključno z odpustki.

Na to svoje pismo se je Luter pozneje večkrat skliceval. Do svoje smrti je vedno znova poudarjal, da je svoje teze objavil šele, ko škofa na njegovo pismo nista odgovorila. To pa izključuje vse do danes razširjeno prepričanje, da je Luter 31. oktobra 1517 na vrata cerkve v Wittenbergu demonstrativno nabil svoje teze in tako sprožil reformacijo. V tem primeru namreč nadškofa ne bi bila imela časa odgovoriti na njegove teze. Luter, pa tudi sodobni protestantski in katoliški kronisti v svojih poročilih ne vedo ničesar o demonstrativnem dogodku, saj bi gotovo ne bil šel neopaženo mimo njih. Šele po Lutrovi smrti je v predgovoru k drugemu zvezku njegovih zbranih spisov Melanchthon (Philipp Schwarzert) leta 1546 poleg vrste drugih netočnosti zapisal tudi to, da je Luter leta 1517 svoje teze nabil na vrata wittenberške cerkve. Vendar Melanchthona leta 1517 ni bilo v Wittenbergu, torej ni bil očitno videc dogodka.

Prav tako ni prišlo do javne razprave o tezah. Naslov tiskanih tez s prošnjo za pismen odgovor daje slutiti, da prvotno sploh niso bile namenjene za javno razpravo.

Luter je **11. novembra 1517** svoje teze pokazal prijatelju Janezu Langu, priorju v avguštinskem samostanu v Erfurtu s prošnjo, naj jih s sobrati pregleda in ga opozori na morebitne zmote. Pozneje je Luter povedal, kako se je njegov prijatelj, wittenberški profesor Hieronim Schurff zgrozil, ko mu je na praznik vseh svetih na skupnem sprehodu zaupal, da namerava pisati proti odpustkom. Iz tega jasno vidimo, da celo njegovi najožji sodelavci in prijatelji niso ničesar vedeli o tezah, ki naj bi jih

bil Luter nabil na vrata wittenberške cerkve. Če kljub temu začetke reformacije povezujemo z 31. oktobrom 1517, jih zaradi tega, ker je na ta dan Luter pisal pristojnima škofoma in ju prosil, naj preprečita nedostojno ravnanje z odpustki. Ko škofa na njegovo pismo nista odgovorila, je Luter svoje teze najprej pokazal zasebno svojim prijateljem. Pri njih so teze naleteli na nepričakovano velik odmev. V najkrajšem času so jih natisnili v Leipzigu, Nürnbergu in Baslu in s tem izzvali teologe k javni razpravi.

Oster odgovor dominikancev na Lutrove teze (Tetzlove protiteze, »Obelisc« Johanna Ecka, v katerih enači Lutra z Janom Husom, in teološki mnenji, ki sta ju za rimski proces proti Lutru izdelala teologa Silvester Mazzolini in papežev legat v Nemčiji kardinal Caetanus) so Lutra prisilili, da je moral podrobneje opredeliti svoja stališča. Ostra polemika predvsem z dominikanci, brez volje, da prizna svoje lastne napake in jih popravi, so Lutra vedno bolj oddaljevale od katoliške Cerkve, dokler ni na javni razpravi v Leipzigu leta 1519 (od 27. 6. do 16. 7.) **dokončno prelomil z njo**. Bula Exurge domine z dne 15. junija 1520, s katero je papež Leon X. Lutru zagrozil z izobčenjem, če v šestdesetih dneh ne prekliče svojih zmot, in bula Decet Romanum Pontificem, s katero ga je 3. januarja 1521 tudi dejansko izobčil, sta bili praktično samo še zunanja potrditev Cerkve tega, kar se je že bilo pred tem zgodilo v Lutrovem srcu. Reformator je šel v prizadevanju za zveličanje svojo pot. Eden velikih ciljev, ki si ga je na tej poti zadal, pa je bil, da ljudi »reši suženjstva antikrista«, ki je po njegovi izjavi utelešen v rimskem papežu in ki preprečuje vernikom osebni stik z Odrešenikom.

Mnogovrstnim strukturam stare Cerkve je Luter postavil nasproti izredno poenostavitvev oznanjevanja božje besede in enakost vseh kristjanov med seboj. Edina norma krščanskega življenja in hrana duše je evangelij, kot je zapisan v Svetem pismu. Vsi ljudje so grešniki. Zveličanje je vezano le na evangelij in zakramente. Na poti k Bogu ni vmesnih instanc, kot so službeno duhovništvo, priprošnja svetnikov in podobno. Obstaja samo splošno duhovništvo vseh vernih.

Osnove Lutrove teologije

Lutrova reformacija je v svojih osnovnih zahtevah sprejela glavne prvine katoliške obnove. V primerjavi s Calvinom in Zwinglijem, Luter ni zapustil sistematičnega nauka. Razmišlja iz življenja, iz dejanskih potreb, ki jih je osebno doživljal, iz izkustvene problematike, iz obveznosti kristjana, akademskega učitelja, dušnega pastirja in cerkvenega človeka.

Luter zahteva najprej pozitivno obnovo teološkega nauka na podlagi temeljitega študija Svetega pisma in cerkvenih očetov. V tem smislu je pozdravil humanistični izobraževalni program. Vračanje teologije k Svetem pismu, ki je najvišja avtoriteta v Cerkvi, pomeni neizčrpen vir vere. Pri tem pa dobro pozna nevarnosti, ki tičijo za znanstveno metodo in novimi odkritji humanistov. Pozdravlja spoznanja abstraktne filozofije, vendar svoje vere ne gradi na slovnici.

Tipična posebnost Lutrove teologije je paradoksnost njegovega teološkega mišljenja. Osrednja misel njegove teologije je odrešenje, ki nam ga je zaslužil Kristus s svojo zveličavno smrtjo na križu. Božja skrivnost doseže svoj vrhunec v smrti božjega sina. »Deus crucifixus« je hkrati skriti in razodeti Bog, ki pride k nam kot »Deus praedicatus«, kot oznanjeni Bog.

Naslednja značilnost Lutrove teologije je močno poudarjen personalizem. Luter išče osebni stik z Bogom in njegovim razodetjem. V človekovem vedenju pred Bogom je odločilnega pomena »fides caritate formata« – vera, ki jo oblikuje ljubezen. Če upoštevamo vse navedene značilnosti Lutrove teologije, moramo reči, da je zanj značilen duhovni realizem posebne vrste. Za njegovim pojmovanjem greha, opravičenja in Jezusove stvarne navzočnosti v evharistiji stoji realistično pojmovanje biti. V poudarjanju duhovnega in notranjega pa je vidno tudi določeno nagnjenje k ponotranjenju.

Čeprav so pogoji in vzroki, ki so povzročili zgodovinsko nujnost reformacije, razmeroma znani, pa **še vedno nista zadovoljivo pojasnjena** njen nastanek in njena bliskovita razširitev. Omogočala jo je vrsta dejavnikov, ki jih bo potrebno še podrobneje proučiti. Že sedaj pa lahko rečemo, da so ti dejavniki odmevali tudi pri Primožu Trubarju oziroma pri slovenskih protestantih. Iz nadaljnjih predavanj bodo te vzporednice brez dvoma še bolj vidne.

1. **Najmočnejši razlog za nastanek in širjenje reformacije** je bil brez dvoma izostanek verske reforme stare Cerkve. Ali drugače povedano: katoliška Cerkev ni zadosti zadovoljila verskega hrepenenja krščanstva. Zaradi nepravilnosti v Cerkvi je trpela verodostojnost Cerkve. Omajala se je notranja povezanost ljudi z njo in prispevala k njihovi odtujitvi. Mnoge teze poznejših reformatorjev takratnim kristjanom sploh niso zvenele kot nove, kot nekatoliške. Ker so reformatorji ponudili moč božje besede v Svetem pismu v novi, osebni obliki, za mnoge ni bilo težko zamenjati izpraznjenih oblik pobožnosti za duhovno vsebino, ki je gradila. Mnogi so se pridružili reformaciji preprosto zato, ker so hoteli versko živeti.

2. **Soodločujoče** pri širjenju reformacije je bilo, da so v začetku mnogi videli v Lutru izredno nadarjenega in navdušenega reformatorja znotraj Cerkve, ki bo to Cerkev očistil in samoumevno tudi ostal v njej.

3. **Humanizem** kot izrazito evropsko gibanje je dal reformaciji mednarodni odmev. Humanisti so z Lutrom želeli doseči, da bi Sveto pismo postalo edini kriterij vere. Cerkvene očete so upoštevali samo toliko, kolikor se skladajo s Svetim pismom. Luter je poleg Svetega pisma praktično upošteval samo še sv. Avguština.

4. **Tisk** je omogočil, da so se Lutrove ideje hitro širile. Omogočil je izredni propagandni val v Evropi, ki je oblikoval javno mnenje v dotodaj neslutnem obsegu. V središču tega propagandnega vala je bila Lutrova verska in cerkvena reforma.

5. Lutrova pridigarska dejavnost in **močan vpliv njegove osebnosti** so iz komajda znane univerze v Wittenbergu naredili žarišče duhovno-verskega gibanja, ki je preplavilo Evropo. Podobno vlogo sta za kalviniste imeli mesti Ženeva (Genf) in Lausanne.

6. Močno sredstvo širjenja reformiranega krščanstva je postalo **šolstvo**, ki ga je organiziral Melanchthon. Za Calvina je postala prav šola glavno sredstvo oznanjevanja.

7. Preprosto ljudstvo je luteranstvo osvajalo predvsem **z duhovno pesmijo**. Ustvarjalci te pesmi so bili večinoma protestantski pastori.

8. Voditelji reformacije so novo vero povzeli v **kratka gesla**, kot so: »očista beseda, samo Sveto pismo, Gospod je edini srednik, vest in njena svoboda«. Ta gesla so vedno znova ponavljali, tako da so ljudem prešla v meso in kri.

9. Eno najmočnejših sredstev za širjenje versko-cerkvene obnove pa je bilo **geslo koncil**, od katerega so si mnogi obetali rešitev vseh problemov v Cerkvi. Ker je Rim v tej točki vedno znova odpovedal, se je še poglobil očitek, da Rim noče izboljšanja

stanja v Cerkvi, da noče obnove, čeprav so vsi uvideli njeno nujnost. Želja po koncilu je močno razgibala in učinkovito širila protestantizem.

10. Toda niti Luter niti njegovi sodelavci ne bi bili mogli zagotoviti reformaciji zmage brez **pomoči politične in cerkveno politične oblasti** svobodnih cesarskih mest. V tej točki je morda najbolj jasno vidno imanentno maščevanje zgodovine nad papežem. Številne koncesije državnim oblastem papežu niso bile vedno vsiljene. Nasprotno, papež jih je često dajal vladarjem bolj iz egoistično kurialne računice, da bi povečal svojo moč, kot pa iz cerkveno pastoralnih pobud, s katerimi bi omogočil obnovo Cerkve. Luter je sicer strogo ločil svetno od duhovnega. Ker pa naj se po njegovem mnenju Cerkev ukvarja izključno z duhovnimi stvarmi, je s tem na široko odprl vrata svetni oblasti tudi na cerkvenem področju.

11. Vpliva reformacije na politiko seveda ne smemo omejiti samo na Lutro. Ta je še razmišljal kot človek agrarno strukturiranega, kmečkega in malomeščanskega sveta. Calvin pa je že bolj agresiven. Za zadnji cilj je postavil vzpostavitev božjega kraljestva na zemlji, vendar je za doseg tega cilja dopuščal tudi oboroženo vstajo proti oblasti.

12. Zavest pripadnosti krščanstvu so reformatorji zakoreninili v najširše sloje ljudstva z oblikovanimi veroizpovedmi in katekizmi. Poleg jasno opredeljenega nauka je novo veroizpoved med ljudstvom urejal cerkveni red, ki je opredeljeval bogoslužje, pravo, šolstvo, plače duhovnikov in učiteljev, cerkveno upravo in skrb za reveže.

Katoliška reakcija: obramba in reforma

Medtem ko se je Lutru in Calvinu posrečilo zbrati vrsto izredno sposobnih sodelavcev, je bil na katoliški strani edini kolikor toliko kongenialni Lutrov soigralec **cesar Karel V.** (1520–56), sin španskega kralja Filipa in Ivane Blazne. Z izvolitvijo za cesarja leta 1520 si je zadal predvsem tri naloge: ponovno ureditev imperija v starem stilu, ohranitev in utrditev katoliške vere in zmago nad islamom. Politični razkroj cesarstva in krepitev samozavesti napol suverenih deželnih knezov sta mu v veliki meri preprečila uresničitev njegovih velikopoteznih načrtov. Katoliško vero je branil z dogmatično netolerantnostjo, vendar ni nikoli posegel na notranje cerkveno področje, kot so to delali njegovi politični nasprotniki.

Papeži so žal ne samo zaostajali za prizadevanji Karla V., ampak so s svojo neodločnostjo in brezbriznostjo, s svojo dvojno politično igro in predvsem s svojim nasprotovanjem cesarjevim pobudam dejansko rešili reformacijo. To velja predvsem za Leona X. (1513–21), Klemena VII. (1523–34) in dvoličnega Pavla III. (1534–49). Isto velja tudi za machiavelistično vedenje katoliškega francoskega kralja Franca I. (1515–47), za versko ravnodušno Katarino Medici in dvojnega odpadnika Henrika iz Navare (1555–1572).

Katoliška (kontroverzna) teologija je bila teološko nejasna in religiozno šibka. Nezainteresiranost papeža Leona X. za duhovne zadeve Cerkve ni bila posledica njegove premoči, ampak izraz njegove izredne kratkovidnosti in osnovno kršenje njegovih dolžnosti. Zamujenega seveda ni mogel več nadomestiti brezobzirni in osorni Pavel IV. (1555–59), ki je s svojimi inkvizicijskimi metodami Cerkvi naredil več škode kot koristi. Gonilna sila njegovega pontifikata je bilo sovraštvo proti Španiji in proti heretikom. Dosegel je sicer izgon italijanskih reformatorjev iz papé-

ške države, s tem pa je bistveno okrepil vrste nasprotnikov zunaj meja svoje države. Prav Pavel IV. je naredil najmanj za obnovo znotraj stare Cerkve, čeprav je to tako rad očital svojim prednikom.

Najpomembnejšo obrambo pred reformacijo je prispevala notranja cerkvena reforma v Španiji in deloma v Italiji, ki se je začela že pred reformacijo. V ostalih deželah pa je Cerkev svoje vrste zbrala in kolikor toliko uredila šele na tridentinskem cerkvenem zboru (1545–63), na katerem se je uradno distancirala od reformacije, natančneje opredelila svoj nauk in z vrsto reformnih ukrepov začela uresničevati notranjo obnovo katoliške Cerkve.

Posledice reformacije so seveda mnogovrstne, tako negativne kakor tudi pozitivne. Najbolj daljnosežna posledica na področju religije je vsekakor **delitev krščanstva**. Cerkev je izgubila svoje najboljše moči. Življenjska ogroženost zaradi protestantizma je katoliško Cerkev za več stoletij potisnila v defenzivo. Ogroženost zaradi herezije je naredila konec svobodi na področju teološkega premisleka. Osredotočenje moči v rokah papeža in kurije pa je imelo za posledico uniformizem in centralizem.

Positivni prispevek reformacije na področju religije pa je bila izredna **poglobitev in obogatitev živeče vere**, ki se je hranila iz božje besede Svetega pisma. Ne smemo podcenjevati tudi dejstva, da so obnovo znotraj katoliške Cerkve pravzaprav izsilili protestanti.

Pomemben korak naprej je naredila reformacija tudi **na področju kulture in znanosti**. Kljub Cesaru Baroni (1538–1607), patrom maurinom (benediktinska kongregacija od 1621, ki je gojila predvsem zgodovino in zgodovinske pomožne vede) in bolandistom (Jean Bolland S.J. je začel 1615 na podlagi zgodovinskih virov izdajati Acta Sanctorum) si katoliške cerkvene zgodovine, patrologije in eksegeze ne moremo misliti brez vzora protestantske literature. Znatno prednost si je pridobil protestantizem tudi na področju šolstva. Ko je bila zlomljena obvezujoča edinstvo zahoda, so se odprle mnogotere možnosti ne samo na področju Cerkve in vere, ampak tudi svetovnega nazora in kulture. Tega preloma ni bila sposobna narediti renesansa, ker je bila v tem pogledu preplitva. Prednost reformatorjev pa je bila v tem, da so človeka sicer vezali na Cerkev, hkrati pa obvezujoče poudarjali krščansko svobodo in njegovo odgovornost.

Omeniti kaže še vpliv **na področju gospodarstva**. Tudi na tem področju izhajajo reformatorji prvenstveno iz svojega krščansko religioznega prepričanja. Gospodarska vprašanja niso Lutra posebej zanimala. Kot kmečki sin se je pač zavedal pomembnosti kmečkega dela, na vse drugo, zlasti na trgovino, pa je gledal z nezaupanjem. Če je Cerkev v srednjem veku pretirano poudarjala vlogo klera in menišstva na škodo laika, se je položaj v reformirani Cerkvi obrnil. Poudarjanje krščanske svobode in splošnega duhovništva je znotraj reformirane Cerkve izenačilo med seboj vse ljudi. Svoboda pa je vezana na služenje. Pri Calvinu dobi poseben poudarek še poklicni etos. Vendar kapitalistično poslovnega čuta ne smemo pripisovati Calvinu. Ta je nastal v Angliji in se v polnosti razvil v Ameriki. Njegove ideje pa so bile že zelo daleč od krščanske zahteve ljubezni do bližnjega, ki sta jo tako poudarjala Luter in Calvin.

Na razmere na Slovenskem moramo v tej zvezi gledati v širšem kontekstu avstrijskih dednih dežel, katerim so bile politično priključene. V primerjavi z razmerami na Nemškem, kjer se je reformacija rodila, pa moramo vendarle opozoriti še na dva dejavnika, ki sta dala razmeram pri nas ob nastanku in širjenju protestan-

tizma poseben poudarek. Na eni strani gre za **usodno razmejitve cerkvenih in političnih meja**. Večina našega ozemlja je bila cerkveno še vedno podrejena oglejskemu patriarhu oziroma salzburškemu nadškofu. Ljubljanska škofija je bila majhna in razdrobljena, Lavantinska in Krška pa sta tako ali tako popolnoma odvisni od salzburškega nadškofa. Sedeža obeh nadškofov pa sta bila zunaj političnih meja notranje Avstrijskih dežel. Praktična posledica tega je bila, da nadškofa nista mogla osebno vizitirati podrejenih župnij, se seznaniti z razmerami in po svojih močeh odpraviti nepravilnosti v tem delu svojih škofij.

Prav tako usodna je bila tudi druga okoliščina, v kateri se je znašlo naše ljudstvo. Neprestani **turški vpadi**, povezani s pokoli, pustošenjem in ropanjem, so od druge polovice 15. stoletja dalje prinašali v naše kraje negotovost in nemir. Obramba proti Turkom je bila sicer nezanesljiva in nezadostna, terjala pa je hud vojni davek, ki je pripeljal deželo na rob finančnega zloma. Ta davek je krepko občutila na svojih plečih tudi Cerkev. Leta 1523 je cesar Ferdinand zahteval tretjino, leta 1526 pa polovico letnih dohodkov Cerkve za vojni davek. Obramba dežele je pobrala vse zlate, srebrne in z dragimi kamni okrašene cerkvene predmete. Težo vojnega davka so čutile predvsem župnije, ki so bile že tako revne. Duhovniki se s svojimi rednimi dohodki niso mogli več dostojno vzdrževati. To pa je podobo slovenskega duhovnika naredilo še bednejšo.

Trubar je to podobo v svojih spisih temeljito ožigosal. Nudil pa je, kot bomo videli iz naslednjih predavanj, tudi učinkovito zdravilo, ki naj bi to podobo slovenskega duhovnika in slovenskega vernega človeka spremenilo ter mu dajalo višjo duhovno in kulturno raven.

Zaključek

V celoti gledano, reformacija 16. stoletja ni dosegla svojega namena. Ni očistila krščanstva znotraj Cerkve. Ta namen pa čutimo še danes tudi v katoliški Cerkvi kot življenjsko nujnost, ki se ji ne moremo odtegniti. Naša dolžnost je, da vsa pozitivna prizadevanja reformatorjev po obnovi Cerkve resno premislimo, jih na vseh ravneh sprejmemo s čistimi nameni in si jih prizadevamo uresničiti v duhu Svetega pisma, ki so mu prav reformatorji 16. stoletja vrnili pravo mesto v Cerkvi in v življenju vernega človeka.

Izbor uporabljene literature

- *Heussi Karl*, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen¹² 1976.
- *Iserloh Erwin*, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis, Schaffenburg 1974 (v: *Der Christ in der Welt*, XI. Reihe, Band 4).
- Iserloh Erwin*, *Glazik Josef*, *Jedin Hubert*, Reformation, katholische Reform und Gegenreform, v: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band IV, Freiburg 1967.
- Lortz Joseph*–*Iserloh Erwin*, *Kleine Reformationsgeschichte*, Freiburg² 1971 (Herder–Bücherei, Band 324).
- Lortz Joseph*, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Band II., Münster²³ 1964.
- Zeeden Ernst Walter*, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, Freiburg 1967 (Herder Bücherei, Band 281).

Povzetek: France Martin Dolinar, Od reforme do reformacije

Reformacija 16. stoletja je bila revolucionaren odgovor na neuresničena reformna prizadevanja v Cerkvu od 14. stoletja dalje. Je geografsko in časovno, politično in družbeno, duhovno, versko in cerkveno večplastno gibanje. Vzrok reformacije je bilo vse, kar je povzročilo nujnost reforme, pa tudi vse okoliščine in napačno vedénje vodstva Cerkvu, ki je nasprotovalo njeni pravočasni in temeljiti obnovi.

Reformacija 16. stoletja je neločljivo povezana z osebnostjo in teološko mislijo avguštinskega meniha Martina Lutra. O obnovi Cerkvu je ta začel razmišljati znotraj Cerkvu in ni imel namena prelomiti z njo. To dokazuje tudi njegov nastop proti odpustkom, torej tisti stvari, ki je neposredno sprožila reformacijo: 31. oktobra 1517 je o tej zadevi najprej pisal pristojnima škofoma in ju v 95 tezah seznanil, da je nujno poglobiti teološki premislek o vrsti teoloških vprašanj, vključno o odpustkih. Šele ko na pismo ni dobil odgovora, je svoje teze pokazal svojim prijateljem (11. novembra 1517 priorju Janezu Langu), ti pa so jih nato razširili v tisku.

Uradna Cerkev v začetku žal ni jemala resno Lutrove radikalne zahteve po obnovi Cerkvu. Ko pa se je osvestila (Hadrijan VI.), je bil prepad med staro Cerkvijo in reformatorji že preglobok, da bi ga bili mogli še premostiti. V celoti gledano, reformacija 16. stoletja ni dosegla svojega namena. Ni očistila krščanstva znotraj Cerkvu, za bolečo razdelitev pa je veliko kriva tudi katoliška Cerkev. Pač pa je na področju religije reformacija povzročila izredno poglobitev in obogatitev živeče vere, ki se je hranila iz božje besede Svete-pisma. In ta njena temeljna zahteva jo dela aktualno še danes.

Summary: France Martin Dolinar, From Reform to Reformation

The Reformation in the 16th century was a revolutionary response to the strivings for reform that had been present in the Church from the 14th century on but had not been successful. It was a complex movement, caused by valid reasons as well as by the wrong reactions of the church leaders, who were opposed to a timely and thorough renewal of the Church.

The Reformation is inseparably connected to the personality and theological thought of Martin Luther. He began to think about the renewal of the Church within the Church itself and did not intend to break with it. When he spoke out against indulgences, he first wrote a letter of 95 propositions to the responsible bishops and informed them that several theological questions, among them the indulgences, were in need of serious theological consideration. Only when he did not receive any answer Luther showed his propositions to some friends, who then circulated them in print.

Unfortunately, at first the official Church did not seriously consider Luther's radical demands for a renewal of the Church. When it finally became aware thereof (Hadrian VI.), the gap between the old Church and the Reformers was already too wide to be bridged. Looking globally, the Reformation in the 16th century did not reach its aim as it did not purify the christianity within the Church, but the Catholic Church strongly contributed to the painful division. In the field of religion the Reformation deepened and enriched the faith by emphasizing God's word in the Bible, which still makes it relevant today.

Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja

Udeleženci I. vaticanskega koncila so svoj najburnejši dan doživeli proti koncu marca 1870. Shema za dogmatično konstitucijo de fide catholica, o kateri so začeli razpravljati, je v uvodu vsebovala trde besede proti protestantizmu, češ da iz njega izhaja še vrsta drugih zmot. Proti takim postavkam je s svojo znano odločnostjo nastopil djakovski škof Strossmayer (in res so kasneje koncilski očetje besedilo spremenili) in v ognjevitem govoru zatrdil: »Poznam ne enega, ampak množico ljudi (protestantov), ki še vedno ljubijo Kristusa.« Te besede so izzvale buren protest številnih škofov, v koncilski dvorani je vstal šum, mnogi glasovi so zahtevali, naj Strossmayer utihne, le-ta je v splošni razburjenosti moral z govorniškega odra.¹

Precej drugačnega duha razodevajo besede iz odloka o ekumenizmu, ki ga je 21. novembra 1964 razglasil II. vaticanski koncil. V njem beremo: »Potrebno je, da katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnične krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki jih najdemo pri bratih, ločenih od nas. Spodobi se in je zveličavno, da priznavamo Kristusovo bogastvo in dela njegove moči v življenju drugih, ki pričajo za Kristusa« (E 4, 8). . . »Pred očmi imamo kristjane, ki Jezusa Kristusa odkrito priznavajo za Boga in Gospoda ter edinega srednika med Bogom in ljudmi, v slavo enega Boga. Veselimo se, ko vidimo, da so ločeni bratje usmerjeni na Kristusa kot vir in središče cerkvenega občestva« (E 20).

Te besede zadnjega cerkvenega zbora ne kažejo samo na močno spremenjeno mišljenje o protestantski reformaciji in njenih nosilcih, o njenih posledicah, o protestantizmu nasploh, ampak označujejo tudi čas, ko končno lahko mirneje, sine ira et studio ovrednotimo reformacijo in njene nosilce, ne da bi pri tem izhajali s kakšnih vnaprejšnjih stališč ali predsodkov, ne da bi komu že vnaprej nalepili tako ali drugačno etiketo (čeprav po drugi plati lahko tudi v novejšem času beremo krajše ali daljše prispevke in publikacije, v katerih avtorji, ki jih pa ne bi mogli uvrstiti med resne zgodovinarje, še naprej vztrajno uporabljajo Trubarja kot trobilo svoje proticerkvene, protikatoliške nastrojenosti in pri tem radi uporabljajo tudi izrazoslovje, ki se je zdelo normalno pred 400 leti).

Kolikor toliko objektivnim ocenjevanjem dogajanj in objektivnim podobam nosilcev reformacije se približamo, če čimbolj upoštevamo širše okolje, v katerem so se gibali, ter predvsem tista izhodišča, od koder so njihova dejanja izhajala, ki so

¹ Prim. B. Llorca – R. G. Villoslada – F. J. Montalban, *Historia de la Iglesia catolica IV*, Madrid 1958, 759; H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2*, Freiburg–Basel–Wien 1985, 785.

jim kazala temeljno usmerjenost in ki so opredeljevala tudi vse cilje njihove dejavnosti. Ko smo nedavno praznovali 500-letnico rojstva Martina Lutra, so se prav ob takih razmišljanjih in ob upoštevanju omenjenih dejavnikov odkrivali novi pogledi na osebo začetnika protestantizma: že pred to obletnico je ob zasedanju svetovne luteranske zveze v Evianu kardinal Willebrands označil Lutra s pomenljivimi besedami: »naš skupni učitelj«². Tudi zdaj, ko ob 400-letnici Trubarjeve smrti skušamo odkriti čim vernejšo podobo najpomembnejšega nosilca protestantizma med Slovenci, je potrebno, da pogledamo v ta ozadja, še posebej, kakor nam jih Trubar neposredno predstavlja s svojo pisano besedo. Čeprav je s svojo besedo in dejavnostjo posegel na celo vrsto področij človekovega življenja ter pokazal veliko mero tenkočutnosti za najrazličnejše človekove potrebe – s tem je dal dovolj možnosti, da ga danes lahko obravnavamo pod različnimi vidiki – pa nas vendarle vedno znova opozarja na eno samo globalno izhodišče in namen svojega delovanja, ki bi ga lahko strnili v misel, da njegova veličina, ki jo danes občudujemo, raste iz verskih korenin.³

Ob praznovanju 400-letnice rojstva Primoža Trubarja je Ivan Cankar pomenljivo opozarjal, da si mnogi Trubarja preprosto prilaščajo: »Še predno je to leto napočilo, so se že oglašali različni ljudje, ki so kratkomalo vzeli Trubarja v zakup. O Trubarju samem imajo neko temno slutnjo; tisti, ki ne vedo ničesar o njem, ga smatrajo za navdušenega antiklerikalnega narodnjaka. Tisti pa, ki so nekdaj slišali o reformaciji na Slovenskem, morejo na tihem in globoko v srcu Trubarja edinole sovražiti.«⁴

Pač usoda velikih mož! Pred Cankarjem, v njegovem času in za njim do današnjega dne je prenekateri zgodovinar, družboslovec, literarni zgodovinar in kulturnik skušal predstaviti Trubarja pod svojim vidikom, in nekaterim je to kar dobro uspelo, spet drugi pa so vse preveč očitno Trubarja vpregli v svoj miselni krog ter ga naredili za prvoborca te ali one ideologije.⁵ Trubarja res lahko obravnavamo kot začetnika slovenske književnosti in kulture, kot začetnika slovenske narodne prebuje⁶, ob njem se lahko sprašujemo o povezavi med reformacijo in nadaljnjim družbenim in narodnostnim razvojem Slovencev, o njem lahko govorimo kot o rodoljubu ilirskem⁷, v novejšem času lahko o njem beremo, da je bil »prvi pravi pravcati slovenski kulturno politični aktivist«⁸, »osnovni smoter njegovega življenja, njegov poklic in edino opravilo je bila slovenska knjiga«^{8a}, »da je hotel predvsem doseči kulturni in gospodarski napredek ljudstva, iz katerega je izšel«⁹, da je »velikan slovenske politične misli in akcije«¹⁰, pa celo trditev: »Najvažnejši mu je bil boj proti papežu in Turkom.«¹¹

² Prim. Družina 47(1984), Družinska priloga 154.

³ Prim. J. Rajhman, Pomen Primoža Trubarja za Slovence, v: Znamenje XVI(1986)109.

⁴ I. Cankar, Zbrano delo XXV, Ljubljana 1976, 188–189.

⁵ S tem vprašanjem so se ukvarjali nekateri predavatelji na znanstvenem posvetovanju Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije, ki ga je organizirala SAZU 24. in 25. oktobra 1984.

⁶ Prim. J. Rajhman, Pomen . . . n. d., 109; Sperans, Razvoj slovenskega narodnega vprašanja, Ljubljana 1939, 56 sl.

⁷ Prim. J. Humar, Primož Trubar rodoljub ilirski, Koper 1980.

⁸ Prim. J. Javoršek, Primož Trubar (Znameniti Slovenci), Ljubljana 1977, 172, 112.

^{8a} Prav tam 112.

⁹ J. Humar, Politična misel velikega Slovenca, Delo 24. aprila 1986, Književni listi 3.

¹⁰ J. Humar v nadaljevanju prispevka pod op. 9.

¹¹ J. Humar, Primož Trubar rodoljub ilirski, n. d., 101.

K temu naj bi tokrat navedli dve mnenji. Jože Rajhman piše: »Trubarjev kulturni program, ki je zajel vse tisto, kar je prinašala evropska reformacija, da bi se usidrala med ljudstvom, je bil v jedru religiozen. Prizadevanje za rast narodovih bistvenih značilnosti (jezik, književnost) je bilo tudi prizadevanje za versko izobrazbo. Trubar je postal narodov prosvetitelj, ker je bil tudi njegov verski usmerjevalec.«¹² In Bogo Grafenauer pravi: »Reformacijsko gibanje pač ni samo družbeno-politični boj, kakršne poznamo v poznejši družbi, v kateri je versko življenje izgubilo svoj nekdanji pomen. Za tedanje ljudi je vendarle bistveno, da gre za versko gibanje, za vprašanje – tedanjemu človeku in njegovemu načinu mišljenja brez dvoma najpomembnejše! – kako najti pot do zveličanja grešnega in pogubljenega človeka. Prav zaradi tega težišča na veri so se mogle z istimi temeljnimi verskimi oblikami povezovati zelo različne in ostro si nasprotujoče družbene težnje.«¹³ Sicer pa vsa ta vprašanja, ugibanja in mnenja najbolje pojasnjuje Primož Trubar sam.

Trubarjeva slovstvena bera je izjemno velika, še posebej, če upoštevamo, da pred njim slovenske knjige sploh ni bilo. Napisal, priredil ali prevedel je 26 knjig; med leti 1550 in 1563 je bil sploh edini slovenski pisec; dodati je treba še 10 nemških posvetil za hrvaške knjige in 86 ohranjenih rokopisov, večinoma pisem.¹⁴ V teh delih, še posebej v posvetilih k posameznim knjigam, v predgovorih in uvodih Trubar pogosto sam dovolj razločno pojasnjuje, kaj ga je nagnilo k temu delu, kakšne cilje si je zastavil, kaj ga je znova in znova priganjalo, da je kljub številnim oviram in težavam v tem delu vztrajal.

V naslovu prve slovenske knjige, Katekizma iz leta 1550, obenem že najdemo kratko predstavljen namen dela; knjiga naj bi bila »anu kratku podvučene s katerim vsaki človek more v nebu pryti«. To svojo misel, svoj namen, je nekoliko širše predstavil v slovenskem predgovoru, kjer je najprej podčrtal, da je v tej knjigi napisal »štuke iz svetiga pisma (inu nih izlage v te pejsni zložene), katere vsaki zastopni človek, kir hoče v nebu pryti ima vejčiti inu deržati«¹⁵; knjiga naj bi bila pripomoček, iz katerega »se vsaki lahko navuči to pravo staro vero, da spozna tiga praviga Boga, de bode vejdel nemu prou služiti inu tudi spozna sam sebe, bo vejdel, kaj je ta greh, kaj je ta zapovid inu obluba božja, zakaj je Jezus sin božji človek postal inu martran bil, koku mi skozi to vero v Jezusa Kristusa odpuščane vseh grehov, gnado božjo, nebeški erb inu ta večni leben dobodemo, koku imamo vseh nadlugah prou klicati na Buga, kaj je ta kerst inu ta prava stara maša«.¹⁶ Tako je Trubar že v začetku svojega slovstvenega delovanja dovolj razločno pokazal, da gredo njegova prizadevanja predvsem v tej smeri, da bi človek mogel spoznati pravo resnico o Bogu, obenem pa naj bi spoznaval tudi sam sebe ter način in namen svojega življenja. Soteriološko pojmovanje odnosa med Bogom in človekom, osrednja protestantska misel, je že v Trubarjevem prvencu močno navzoče, še razločneje pa se, kar je razumljivo, pojavlja v njegovih kasnejših delih. Prvo slovensko knjigo bi lahko opredelili kot »priročnik teološkega znanja v poljudni obliki«, ki ima hkrati namen »to teoretično znanje spremeniti v praktično vsakdanje versko doživljanje«.¹⁷ To

¹² J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)221.

¹³ B. Grafenauer, Kmečki upori na Slovenskem, Ljubljana 1962, 257.

¹⁴ Prim. J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)219.

¹⁵ Trubar, Catechismus 1550, A III.

¹⁶ Trubar, Catechismus 1550, A III^b.

¹⁷ J. Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 37.

misel je Trubar povzel v posvetilu k Prvemu delu nove zaveze iz leta 1557: »Mi nismo ne zdaj ne prej in tudi v prihodnje ne bomo dali ali hoteli tiskati lahkomišelnih, nekoristnih stvari ali kaj sanjarskega, puntarskega, prekrščevalskega ali sramotilnega, mareč le to, kar rabi in koristi božjemu spoznanju in časti, širjenju prave krščanske Cerkve in najvišji tolažbi ustrahovanega, žalostnega, ubogega slovenskega in hrvaškega ljudstva . . . zakaj z vztrajnim poslušanjem božje besede in z marljivim branjem svetega pisma pridejo izvoljeni ljudje povsod in redno po moči in učinku Sv. Duha do prave vere, do pravega spoznanja božjega bistva in volje, do zdravih in tolažilnih naukov naše stare prave vere.«¹⁸ Isto misel je skoraj dobesedno povzel tudi v spisu Register und summarischer Inhalt iz leta 1561, v katerem je navedel skoraj vse svoje dotedanje knjige, označil njihovo vsebino in deloma vire.

Dokaj obširno je Trubar predstavil namen svojega knjižnega delovanja v posvetilih k nekaterim knjigam, ki so izšle v letu 1562. Cirilsko knjigo Edni kratki razumni nauči je posvetil kralju Maksimilijanu. Razložil mu je, kako »sovražniki božje resnice veliko dobrih ljudi pregovore ter jih ob dušno zveličanje pripravijo«, kako ti sovražniki odvrčajo ljudi od branja »pobožne krščanske knjige in poslušanja čiste evangeljske pridige«, Trubar in sodelavci pa vendar »hočemo le vzpostaviti staro, pravo, zveličavno krščansko vero, ki jo je Bog od vekomaj predvidel in določil ter jo v svojem času razodel ljudem po svojem Sinu, po prerokih in apostolih ter ukazal pridigati po vsem svetu. Da, le to pravo vero in nobene druge bi radi z božjo pomočjo spet postavili in razširili z našim prevajanjem in tiskanjem med ubogim slovenskim in hrvaškim ljudstvom in v Turčiji, da bi prišli k pravemu spoznanju Boga in njegovega ljubega Sinu, našega Gospoda in Zveličarja, pa da bi se skupaj z nami večno zveličali.«¹⁹

V Urachu je Trubar leta 1562 pripravil za Slovence »celoto in osnovo vsega krščanskega nauka, na kratko zbrano, jasno in razumljivo«²⁰ in jo izdal pod naslovom Artikuli oli dejli te prave stare vere kerščanske. Tu je Trubar spretno združil augsburško, württemberško in saško veroizpoved v eno, v precej dolgem nemškem posvetilu vojvodi Krištofu württemberškem pa razodel namen tega dela: Slovenci naj spoznajo novo vero.²¹ »Moje misli, delo in vnema so pri tem prevajanju usmerjene zlasti v to, da bi dobrosrčni Slovenci imeli poleg loci theologici tudi v le-teh bukvicah prav na kratko, jasno in razumljivo zbrano podlago in vse ogroditve krščanske vere, da bi jo temeljito mogli razumeti.«²²

Ta celi psalter Davidov je izšel leta 1566. Je Trubarjev edini prevod Stare zaveze, posvetil pa ga je »grofom, baronom, vitezom, plemičem, meščanom in vsem pobožnim kristjanom, ki prebivajo v kneževini Kranjski, Spodnještajerski in Koroški, v grofiji Goriški, v Slovenski marki, v Metliki, na Krasu in v Istri«. V posvetilu je blagroval vse zgoraj omenjene, »da ste prišli po božji milosti do prave stare krščanske katoliške vere ter postali pravi, živi udje Gospoda Kristusa in njegove cerkve, nebeški dediči in nebeščani«. Vabil jih je, naj svojo vero spričajo in pokažejo z njenimi sadovi in znamenji pred vsemi ljudmi in naj vztrajajo v tej skupnosti,

¹⁸ Navaja M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1966, 72, 78.

¹⁹ Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 135.

²⁰ T. Elze, Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897, 169.

²¹ J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)214.

²² Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 140.

saj je »samo tej cerkvi in sicer nobenemu ljudstvu na zemlji obljubljen in dan nebeški zaklad, namreč odpuščanje grehov, Sveti Duh in večno življenje«. ²³

Besede, ki jih beremo v posvetilu h katekizmu iz leta 1575, v kratkem povzema-jo Trubarjevo misel, ki ga je spremljala skozi vseh 25 let njegovega pridigarskega, katehetskega in pisateljskega delovanja. Same po sebi so dovolj zgovorne: »Upam, da bo Vsemogočni s svojim Svetim Duhom in besedo podkrepil naše bogoljubne Kranjce in Slovence s to in s prejšnjimi našimi pridigami in knjigami v spoznani in sprejeti resnici svetega evangelija, v pravi veri, molitvi, stari rabi svetih zakramentov, v krščanski ljubezni, potrpežljivosti, edinosti in v vseh bogoljubnih službah, da jih bo ohranil stanovitne proti vsakovrstnim peklenskim vratom, nakanam in trinoštvu; da jih bo učil, jim dal besedo in modrost, da bodo znali s katekizmom in z jasnimi izreki iz svetega pisma presojsati, braniti in zagovarjati vse zveličavne nauke krščanske vere proti zvijačnemu in lokavemu govorjenju jezuitov in njim enakih.« ²⁴

Trubarjevo globoko zakoreninjenost v religiozno misel in problematiko njegovega časa na poseben način kaže njegovo osebno soočanje z osrednjim teološkim vprašanjem v protestantizmu, z vprašanjem človekovega opravičenja. Znano je, kako se je Martin Luter prebijal skozi zaplete tega vprašanja v letih 1512–16, ko se je veliko ukvarjal s študijem psalmov in Pavlovih pisem Rimljanom, Galačanom in Hebrejcem in da se je prav v tem času, se pravi še pred znanim nastopom 1517, postopno dokopal do novih spoznanj o opravičenju, ki jih lahko kratko strnemo: človekova narava je po izvirnem grehu pokvarjena, človekova dobra dela so brez koristi za zveličanje, vse opravičenje izhaja izključno iz Kristusa po zaupljivi veri. Trubar se je prebijal do novih spoznanj drugače: gotovo je treba upoštevati njegova osebna iskanja in prizadevanja, treba se je ozirati na njegova soočanja z mislimi švicarskih reformatorjev Kalvina, Zwinglija, Bullingerja in Pellicana, prav tako na njegova kasnejša neposrednejša spoznavanja misli prvakov reformacije na Nemškem in ne nazadnje na praktične probleme, s katerimi se je srečeval kot ljudski pridigar. V posvetilu h knjigi *Ta celi novi Testament* iz leta 1582 je potem, ko je naštel vrsto predhodnih spisov, povedal: »Po milosti božji sem vzel, ukradel, prevel, ter postavil v omenjene slovenske knjige iz mnogih starih in novih pisateljev tisto, kar je bilo najbolj razumljivo, zlasti iz dr. Lutra, gospoda Brenza, Melanchtona, Urbana Regiusa in podobnih pisateljev.« ²⁵ Vsekakor se je sčasoma dokopal do lastnega teološkega prepričanja, v katerem odrešitjsko pojmovanje odnosa med Bogom in človekom zavzema osrednje mesto; greh uničuje človeka, ki se sam ne more odrešiti, zato potrebuje Kristusove pomoči. Kristus je za Trubarja začetek in konec vsega dogajanja, edina možna razumska osvetlitev skrivnosti bivanja človeka v boju za božjo podobo v njem. ²⁶ V omenjenem posvetilu iz leta 1582 Trubar zatrjuje: »Nas uboge grešnike Bog iz same milosti, zastonj, zgolj zavoljo Kristusa, če verujemo vanj, in ne zavoljo kakih del k sebi v svoje kraljestvo sprejme . . . o Kristusovi osebi so tudi Slovenci poučeni, da je edini srednik in spravnik med Bogom in ljudmi . . . s pravo, živo, zveličavno vero v Boga postanejo deležni milosti vseh božjih obljub, zaslug gospoda Kristusa in vseh njegovih dobrot. S tem si v srcu in vesti dobijo

²³ Prav tam, 177, 182.

²⁴ Prav tam, 216.

²⁵ Prav tam, 274.

²⁶ Prim. J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)221.

gotovost, da imajo iz milosti, zastonj, zgolj zavoljo Kristusa odpuščanje vseh grehov, da so dobri, pravični in sveti pred Bogom . . . Izpovedujejo, da je Kristus zgolj s svojo popolno poslušnostjo, zaslug, trpljenjem, smrtjo in vstajenjem zaslužil in pridobil pri svojem nebeškem Očetu vsem pravim, spokornim in vernim ljudem božjo naklonjenost, milost, odpuščanje vseh grehov, odrešenje večnega pogubljenja in večno življenje.«²⁷ V dolgem predgovoru k Novi zavezi iz leta 1557 je Trubar ognjevitro zatrjeval, da je »ta štuk te naše stare prave krščanske vere, kir se latinski imenuje 'iustificatio hominis coram Deo' ner ta vekši navuk, ner ta bulši kunšt, ner ta nucniši modrost inu to izveličane eniga vsakiga krščenika«, saj po njem človek lahko spozna, »koku inu kej on ima tu odpuščane vseh grehov, to gnado, milost božjo inu ta večni leben iskati inu najiti«; dalje je zapisal: »Ti jogri, s. Paul inu ti evangelisti so ta pravi vuk od te vere v Kristusa v tu pismu postavili inu timu krščanstvu pustili za sebo« in vedno se je našlo vsaj nekaj ljudi, ki so »po vuki inu pismu tih prerokov inu jogrov te gnade, odpustke tih grehov inu tiga večniga lebna le per samim Kristusu skuzi to vero iskali«. Zaradi tako izrednega pomena, pravi Trubar naprej, »sem jest v le-tej drugi dolgi slovenski predguvori tiga Noviga testamenta od tiga čestu imenovaniga artikula nerveč govuril, de en vsaki dobri preprosti človik, kir iz srca po pravi veri inu cesti v nebesa vpraša, more le-ta artikul inu te druge artikule vse, kir slišijo k naši veri, h timu izveličanu naših duš, lehku se navučiti inu zastopiti.«²⁸

Zdaj se na kratko ozremo še na področje, ki pri proučevanju Trubarja dostikrat ostaja precej ob robu, kaže pa vendar značilno njegovo osebno usmerjenost in tisto duhovno držo, ki naj bi po njegovih prizadevanjih označevala in prežemala prave kristjane. Gre za molitev, o kateri je Trubar večkrat spregovoril ali pisal, jo ljudem priporočal, gre za misli, ki naj bi v molitvi, dan za dnem ponovno in ponovno izrečene, vse bolj postajale osebna last vernikov. Molitev je Trubarju pomenila pogovor z Bogom; v molitvi je treba misliti na Boga, ki je pravi, vsemogočni in živi Bog, Oče Gospoda Jezusa Kristusa. Kristjan naj se zaveda, da je Bog sam zapovedal molitev, da je tudi obljubil, da bo molitev uslišal, in končno, da Bog usliši tiste, ki svoj greh spoznajo in se ga kesajo, verujejo v Jezusa Kristusa in dobijo odpuščanje grehov.²⁹

Že v svoji prvi knjigi, Katekizmu 1550 je pod naslovom Kaj je ta molitva, Du inu koku se ima moliti dopovedoval: »Per tejm more tudi človik vejediti, za kaj ima prositi, de za tu spodobnu prosí. Obtú imamo perveč za večne nebeske inu duhovske riči prositi, koker v tim očenaši poredi stoji . . . de Jezus Kristus naš Gospud inu ohranik povsod po svejtu se rezglasi . . . de nas ne zapusti v ti smrti inu de nam da po teim lebni ta večni; take prošne so zdajci inu gvišnu uslišane;«³⁰ v telesnih potrebah pa naj človek zaupa v Boga, da bo prošnje uslišal, če mu bo ugajalo. V Katekizmu ima Trubar tudi Ano lepo molitvo, katero (v) sedanimu času ti Slovenci imajo vsak dan moliti. V njej najdemo tri Trubarjeve značilne misli prošnje, ki naj bi po vsakdanji molitvi postale tudi misli prošnje vernih Slovencev: »Smili se čez nas zavolo tujga lubiga Sinu Jezusa Kristusa, kateriga si ti k animu ofru inu plačilu za naše grehe inu k animu odvetniku inu besedniku vsi človeški žlahti naprej postavil; naslednja: »Posvečuj nas skuzi tujo besedo s tujim Svetim Duhom, vižaj inu

²⁷ Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 276, 277.

²⁸ Prav tam 86, 88.

²⁹ Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga, n. d., 24.

³⁰ Trubar, Catechismus 1550, C III^b.

obari tujo sveto Cerkev«; in tretja: »Tuje svetu ime inu kraljestvu raztegni ti skuzi tujo besedo per vseh pokornikih.«³¹

V zvezi z molitvijo naj se dotaknemo vprašanja, ki ga sicer razni avtorji ob Trubarju dosti obravnavajo, namreč vprašanje Trubarjevega odnosa do papeštva, do predstavnikov katoliške Cerkve. Zakaj tako ostro odklonilno stališče, zakaj tako trde obsodbe, zakaj toliko zaničljivih izrazov? V obravnavanju reformacije dostikrat prihajajo do veljave preveč enostranski poudarki, češ da je reformacija predvsem hotela nastopiti proti napakam in odstopanjem tedanje Cerkve. Toda Trubar in pred njim seveda Luter in drugi reformatorji dovolj razločno dajo vedeti, da je namen njihovega delovanja usmerjen drugam; kolikor proti napakam nastopajo, se pa obenem zavedajo, da jih imajo tudi sami. Trubar je, morda z grenkobo v srcu, ugotavljal: »Ti lutrski glih taku koker ti papežniki, ta vekši dejl od nih, v tih velikih smrtnih grehah do vušes stoji.«³² V zadnjem času smo lahko prebrali precej po svoje zasukan prispevek o Trubarju, v katerem avtor pravi, da »Trubar ni bil proti naukom rimske cerkve toliko zaradi teoloških pomislevkov, temveč predvsem zato, ker je ta cerkev svoje nauke izrabljala in od preprostih ljudi jemala denar in blago.«³³ Naj to misel pokomentira Trubar sam z besedami, ki jih velikokrat najdemo predvsem v njegovih posvetilih in predgovorih, s katerimi dovolj razločno pojasnjuje temeljni razlog svojega odklonilnega stališča do katoliške Cerkve in njenih predstavnikov: »Ti jogri, s. Paul inu ti evangelisti so ta pravi vuk od te vere v Kristusa v tu pismu postavili inu timu krščanstvu pustili za sebo . . . Od le-te prave stare vere pak so nas ti pusledni ofertni, lakomni, nevučeni, hinavski Antikristovi papeži, škofi, farji inu menihi odpelali inu na taku malikovane h tim norskim božjim službam naredili inu perpravili.«³⁴ Ker se, kot je zapisal v posvetilu k Novi zavezi 1577, »nauk, vera, ceremonije, božja služba, življenje in delo papežnikov ne skladajo z naukom apostolov«, ker stalno ljudi odvrčajo od prave stare vere, jih dostikrat primerja z Antikristom ter jih ima za njegove sle, vendar pa, kot spet poudarja v istem spisu, tega ne dela »Bog ve, iz sovraštva, temveč zavoljo božje in božjega Sinu časti in zaradi zveličanja vseh ljudi.«³⁵ Trubar obžaluje, da so »taki sovražniki te čiste svete besede božje tudi taku silnu iznotra oslipleni inu omamleni« ter prosi Boga: »Pred tako grozovito slipoto inu pred tako pravo štrajfingo božjo, oča nebeski vsakiga človeka obari inu ohrani.«³⁶ Končno vključuje te »slepe, nerazumne papežnike« v svoje klice in prošnje k Bogu, v skupno molitev; »obeniga zla ne kriviga (jim) ne dejmo, temuč nuč in dan želimo, nje vučimo, prosimo inu opominamo, de bi z nami red prov verovali, Bogu služili inu v nebesa prišli«³⁶. V katekizmu 1550 je v litanije vključil prošnjo: »Našim souražnikom odpustiti inu te h pravi veri oberniti – Usliši nas lubi Gospud Bug.«³⁷

Kot je znano, je Trubar vse svoje poslanstvo opravljal v tesni povezanosti s plemstvom, kar nam najbolj neposredno spričujejo njegovi lastni zapisi. Kje je iskati vzroke za tako povezanost, za tako tesno sodelovanje? Ne da bi se kakorkoli

³¹ Trubar, Catechismus 1550, D III sl.

³² Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 259.

³³ J. Humar, Politična misel velikega Slovenca, n. d. gl. op. 9.

³⁴ Trubar, Artikuli oli dejli te prave, stare krščanske vere 1562, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 142.

³⁵ Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 252, 260.

³⁶ Trubar, ta celi psalter Davidov 1566, predgovor, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 185.

³⁷ Trubar, Catechismus C V sl.

spuščali v Trubarjev osebni odnos do fevdalne gospôde ali širše sploh do tedanje družbe in njene problematike (tudi o tem je marsikaj napisanega in posamezna mnenja se tudi razhajajo), naj tukaj le kratko opozorimo na eno od ozadij tesnega sodelovanja, ki seveda nikakor ni edino, je pa pomembno. V letu 1520 je Martin Luter objavil enega od treh spisov, ki jih imamo za program njegove reformacije, z naslovom: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Temeljna misel v tem spisu je, da Kristus ni postavil nikakršnega zakramenta duhovniškega reda, pač pa smo po krstu vsi deležni splošnega duhovništva in tako med kleriki in laiki ni nobene razlike. Izhajajoč iz te misli Luter v omenjenem spisu apelira na laike, konkretno na vodilni sloj v tedanji družbi, na plemstvo, naj ono vzame stvar v roke in ono naj se loti reforme Cerkve.³⁸ Ne moremo si misliti, da Trubar ne bi poznal tega temeljnega spisa Lutrove reforme; da je omenjene Lutrove misli tudi upošteval, nam sam večkrat spričuje, morda najrazločneje v psalterju iz leta 1566, ki ga je namenil gospodom grofom, baronom, vitezom, plemičem, meščanom in vsem pobožnim kristjanom slovenskih dežel.

Področje Trubarjevega dela je bilo široko, njegova dejavnost mnogovrstna. Njegov uspeh, ki je najvidnejši in najbolj trajne vrednosti, je kulturne narave. Trubarja slavimo kot začetnika slovenske književnosti in kulture, dolgo vrsto knjig je napisal sam, za mnoge je bil on pobudnik. Vsa ta bogata knjižna dejavnost pa je konec koncev imela en sam namen, da bi »svojim lubim Slovincem«³⁹ posredoval, kot je sam tolikokrat poudarjal, pravo, staro krščansko vero, pristno resnico o Bogu in človeku, nepopačeno božjo besedo. Tako je bila vsa njegova izredno bogata knjižna dejavnost le sredstvo za dosego tega namena. Ne moremo mimo tega, da ne bi zatrčili, da njegova veličina raste iz verskih korenin. Vzporedno s književnim delom je šlo prizadevanje za razvoj šolstva. V vsakem mestu in trgu, v vsaki župniji naj bi bila šola; božja beseda v svetem pismu naj bi vsakomur postala dostopna, zakaj »s takim se spet ta stara prava vera gori perpravi inu po vsem svejti reztegne«, kot je zapisal Trubar v Cerkovni ordningi 1564. K delu ga je priganjala tudi »ta velika lubezen inu perjazzen, katero jest pruti vom vsem imam, inu ta dar, kir imam od Boga, ta muj pridigarski stan, tu poklicane inu zapovid božja mene h timu perganejo inu permorujo«. ³⁹ Če beremo na Trubarjevem spomeniku na Raščici, da je oče slovenske književnosti in kulture, pa so gotovo bolj zadeli Trubarjevo bistvo tisti, ki so v Derendingenu na spominsko ploščo napisali, da je Primož Trubar reformator Slovencev. In še Trubarjeva beseda: »S tejm bi rad vse Slovence pervabil inu perpravil, de bi le-te bukve s flisom čestu prebrali, iz žnih sebe, nih otroke inu druge se navučili prov verovati inu služiti Bogu inu de bi vsi z dušo inu telesom bili izveličani.«⁴⁰

Povzetek: Metod Benedik, Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja

Trubarja so si v preteklosti različne idejne usmerjenosti prilaščale kot svojega prvoborca in tudi danes ne manjka enostranskih predstavitev. Analiza njegovih del pa razločno kaže, da je Trubar predvsem hotel

³⁸ Prim. H. Jedin, n. d., IV, 69 sl.

³⁹ Trubar, Tiga noviga testamenta ena dolga predgovor 1557, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 91.

⁴⁰ Trubar, Ena kratka postila 1558, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 99.

»vzpostaviti staro, pravo, zveličavno krščansko vero«. Kakor ga spoštujemo kot začetnika slovenske književnosti, narodnega buditelja in še kaj, je treba poudariti, da je bil Primož Trubar v prvi vrsti verski reformator in je vse njegovo narodnostno in kulturno prizadevanje v službi njemu najpomembnejšega verskega cilja.

Summary: Metod Benedik, Starting Points and Intentions of Trubar's Activity

In the past different ideologies have claimed Trubar as their pioneer and such one-sided portrayals can still be encountered nowadays. Yet an analysis of his works clearly shows that he primarily endeavoured to »restore the ancient, true, redemptive Christian faith«. Though he has to be respected as the originator of Slovene literature and somebody who aroused the first national feelings, it should be emphasized that Primož Trubar was primarily a religious reformer and all his nationalistic and cultural efforts served the religious aim, which was the most important for him.

Francè Rozman

Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze?

Glede na to, da je bilo Trubarjevo šolanje precej »nesistematično«¹ in da je »sam kasneje pogrešal znanje izvirnih svetopisemskih jezikov, hebrejščine in grščine«², se sprašujemo, kako je sploh začel prevajati Sveto pismo. Dvomim, da bi bil na njegovo odločitev vplival Peter Pavel Vergerij, ki mu je govoril, »da za prevajanje Svetega pisma ni nujno znanje hebrejščine in grščine, saj je drugih pomočkov na pretek«³, temveč so ga morali k temu spodbuditi drugačni razlogi. Protestanti so namreč zavrgli cerkveno učiteljstvo in se oklenili samo Svetega pisma. Zahtevali so, naj ga vsak vernik bere sam v razumljivem materinem jeziku.⁴ Trubar pa je bil prepričan protestant in vnet za novo vero, zato ni čudno, če je prav iz teh razlogov začel prevajati Sveto pismo Nove zaveze v slovenščino. Ker pa Slovenci do tedaj še nismo imeli svoje književnosti, se je prav »iz teh dveh zahtev rodila naša književnost«⁵.

Reformacija je torej gradila na Svetem pismu, vendar ne na kakršnikoli obliki Svetega pisma, temveč samo na izvirniku. Hkrati s cerkvenim učiteljstvom so reformatorji zavrgli tudi Vulgato, uradno obliko Svetega pisma katoliške Cerkve. Vulgata je namreč prevod izvirnika, in ker se, po mnenju reformatorjev, preveč oddaljuje od izvirnika, ker je obogatena z različicami, ki kažejo katoliško interpretacijo Svetega pisma, so jo zavrgli. Če so ves srednji vek in še pozneje prevajali Sveto pismo za široke potrebe vernikov po Vulgati, so reformatorji zahtevali, da je treba Sveto pismo prevajati dosledno po izvirniku. Ljudem je treba dati v roke samo Sveto pismo, brez opomb in razlag, ki jih preveč usmerjajo v pojmovanju njegovega sporočila in tako vnaprej določajo, kako ga morajo razumeti, namesto da bi ga bral vsak sam in ga tako razumel, kakor ga pri branju razsvetljuje Sveti Duh. Zato so protestantske izdaje Svetega pisma brez razlag in opomb, čeprav imajo v posamezne svetopisemske knjige daljše uvode, včasih celo v poglavja svetopisemskih knjig, kot

¹ Mirko Rupel, Reformacija, v: Zgodovina slovenskega slovstva I. Uredil Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana. Slovenska matica, Ljubljana 1956, 207.

² Prim. Mirko Rupel, n. d., 207.

³ Mirko Rupel, n. d., 218.

⁴ Prim. Mirko Rupel, n. d., 206.

⁵ Mirko Rupel, n. d., 206.

jih ima tudi Trubarjev **Ta celi Novi Testament** (1582), čeprav ne v vse novozavezne knjige, temveč samo v Pavlova pisma.⁶

Načelo, da je treba prevajati Sveto pismo samo iz izvirnika, je veljalo tudi za Trubarja, zato nastane vprašanje, kako je mogel prevajati Novo zavezo iz grškega izvirnika, če pa ni obvladal grščine? S tem vprašanjem se veže še drugo: po kateri predlogi grškega izvirnika je prevajal Trubar, če je prevajal iz izvirnika, kajti protestanti so z Vulgato zavrgli tudi rokopise, na katerih sloni Vulgata, vemo pa, da je problem novozaveznega izvirnika zelo pereč, ker izvirnika v pravem pomenu besede sploh ni, temveč je besedilo, ki ga imamo za izvornik, umetno sestavljeno iz različnih starih majuskulnih in minuskulnih rokopisov, pápirosov in drugih tekstnih prič.

Strokovnjaki novozavezne tekstne kritike razlikujejo štiri novozavezna rokopisna območja: bizantinsko, aleksandrijsko, zahodno in cezarejsko. Od teh je za Zahod najpomembnejše bizantinsko ali carigrajsko, ki se imenuje tudi splošno (gr. koinós), ker je na njem nastalo tako imenovano **sprejeto besedilo** (textus receptus), ki ga je, na podlagi rokopisov te oblike novozaveznega besedila, sestavil Erazem Rotterdamski (1516) in so ga pozneje, več kot 200 let brez večjih sprememb ponatiskovali vse do prve kritične izdaje novozaveznega besedila, Novum Testamentum Graecum, ki jo je l. 1831 izdal v Berlinu C. Lachmann. Vendar Luter ni sprejel za osnovo prevajanja **sprejeto besedilo** (textus receptus), se pravi Erazmove oblike novozaveznega besedila, temveč predlogo, ki jo sloviti strokovnjak novozavezne tekstne kritike Constantin von Tischendorf v svojem Novum Testamentum Graece (Leipzig 1841) označuje z okrajšavo Rc. in pravi, da »significat textum vulgo receptum s. Elzeviriorum«⁷. *menim, ker je besedilo tistih Elzevir izšlo šele 1624/33*

Zakaj Luter ni sprejel sprejetega besedila? Ali samo zato ne, da je pokazal svojo drugačnost, ali pa zato, ker je bilo to pravzaprav besedilo katoliške Cerke? Ali pa je bil prepričan, da je besedilo Elzeviriorum bliže izvorniku kot sprejeto besedilo? Najbrž je nanj vplivalo vse troje, čeprav je bilo verjetno najbolj odločilno prepričanje, da je zaradi preprostih različic besedilo Elzeviriorum bliže novozaveznemu izvorniku kot tolikokrat popravljen in umetno sestavljen sprejeto besedilo Erazma Rotterdamskega.

Oblika novozaveznega besedila, ki jo je Luter sprejel za osnovo prevajanja, se večkrat razlikuje od grškega besedila, na katerem je nastala Vulgata. Najbolj tipična značilnost za to obliko novozaveznega besedila so harmonizirane različice, ki so posebno vidne v sinoptičnih evangelijih, ko je manj razumljiva in manj jasna oblika usklajena (harmonizirana) z razumljivejšo iz drugega evangelija. Najbolj nazoren

⁶ Izdaja, ki jo hrani minoritska knjižnica v Ptujju in vsebuje **Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta, Tubinge 1557 in Ta drugi dejl tiga Noviga Testamenta**, v Tibingu 1560, ima predgovor: 1 Kor (Predugovor čes ta prvi list Svetiga Paula htim Corintariem), 2 Kor (Svetiga Paula ta drugi list htim Corintariem, Predugovor 54-55) in Gal (Svetiga Paula list htim Galatariem, Predugovor 73-78), medtem ko ima Pismo Rimljanom samo uvode v posamezna poglavja, tako kot jih imajo tudi vsa tri prej omenjena pisma. Poleg uvodov ima Trubarjev **Ta celi Novi Testament** na robu kratek povzetek vsebine ustreznega odlomka, nekako to, kar so v novejših izdajah Svetega pisma naslovi posameznih odlomkov ali poglavij. Vrh tega ima tudi skromne reference, ki povezujejo določen odlomek z vsebinsko sorodnimi mesti knjig Svetega pisma Stare in Nove zaveze. Pri evangelijih ni predgovorov, pač pa so obrobne opombe, ki povzemajo vsebino ustreznega odlomka, na primer: Govor na gori z blagri v Matejevem evangeliju uvaja Trubar z besedami: »Vuči inu islaga, de kadar tim vernim na tim suietu hudu gre, neso satu saveršeni od Buga, temuž so isveličani tar srečni.« Nakar sledijo še reference: Luc 6, Esa 61, Psal 37, 24, 1 Pet 2, 3, 4.

⁷ Constantin von Tischendorf, Novum Testamentum Graece, Leipzig 1841, 85.

228 * Pravzaprav do velike šbrike različic, ki jo je začela 1751/52 John Hill in Joh. Jacob Wettstein.

→ vsi prevodi SP v žive jezike so temeljili na Erazmovi predlogi; predgovor Lu (1522), Tyndales-ova (1525).

in Trubarjev opomba: „Pri ce tim našim prevozem — pri je prvi pismo (sh. 231)

primer takšnega usklajevanja (harmoniziranja) je očenaš v Lukovem evangeliju. Ta je v znanstveno-kritičnih izdajah Nove zaveze precej drugačen od Matejevega, v Lutrovi predlogi pa zaradi harmonizacije z njim domala enak:

Lu izdaja 1522 in 1546 je ista. Post

Mt 6, 9b-13

Oče naš, ki si v nebesih,
posvečuje naj se tvoje ime.
Pridi tvoje kraljestvo.
Zgodi se tvoja volja
kakor v nebesih tako na zemlji.
Daj nam danes naš vsakdanji
kruh;
in odpusti nam naše dolge,
kakor smo tudi mi odpustili
svojim dolžnikom;
ne daj, da pademo v skušnjavo,
temveč reši nas hudega.

Lk 11, 2b-4

Oče naš, ki si v nebesih,
posvečuje naj se tvoje ime.
Pridi tvoje kraljestvo.
**Zgodi se tvoja volja
kakor v nebesih tako na zemlji.**
Naš vsakdanji kruh nam dajaj od
dne do dne in odpusti nam naše
grehe, saj tudi mi odpuščamo
vsakemu, ki nam je dolžan, in ne
daj, da pademo v skušnjavo,
temveč reši nas hudega.

Krepko zapisane besede v Lukovi obliki očenaša niso pristne, temveč so vanj vnesene od Matejeve. Lukov očenaš je v tem rokopisnem izročilu usklajen (harmoniziran) z Matejevim, čeprav je res, da je Luka malce drugače zapisal Gospodovo molitev kot Matej. Lukov očenaš ima pet prošenj in kaže bolj helenistično mišljenje, Matejev pa sedem in kaže značilno judovsko mišljenje. Ta razlika je opazna tudi v vseh kritičnih izdajah Nove zaveze, ne le katoliških, temveč tudi sodobnih protestantskih⁸.

Luter pa je bil kljub temu prepričan, da je »judsko sprejeto besedilo« pristnejše, zato je po njem prevajal Novo zavezo. Luter je imel velik vpliv na somišljenike, zato v vsem nadaljnjem prevajanju Nove zaveze opazamo tole zakonitost: vsi protestantski prevodi Nove zaveze, pa naj so nastali po neposrednem grškem izvirniku ali po Lutrovem prevodu Nove zaveze, imajo to obliko novozaveznega besedila. To zakonitost opazamo tudi na naših tleh, od Trubarja, Dalmatina, prek Štefana Küzmiča, čigar Novi zakon (Halle 1771) prekmurski evangeličani še danes uporabljajo, do Antonina Chraska, ki je s sodelavci izdal zadnji slovenski protestantski neposredni prevod Svetega pisma Stare in Nove zaveze⁹, medtem ko so katoliške izdaje Nove zaveze pred reformacijo¹⁰ in po njej vztrajale na sprejetem besedilu.

⁸ Kot primer naj navedem eno izmed zadnjih protestantskih znanstveno-kritičnih izdaj Nove zaveze, Novum Testamentum Graece. Stuttgart 1979, ki je pravzaprav 26. Nestlejeva izdaja Nove zaveze, katero sta pripravila in s kritičnim aparatom opremila Kurt in Barbara Aland.

⁹ Sveto pismo Starega in Novega zakona. Stari zakon po hebrejskem, Novi po grškem izvirniku, Ljubljana 1914. Zadnjo izdajo l. 1981 je oskrbelo Svetopisemsko društvo v Beogradu.

¹⁰ Kot primer naj navedem inkunabulo iz l. 1477, ki je nastala v Nürnbergu in je delo p. Antona Coburgera (hrani jo frančiškanska knjižnica v Ljubljani) in Biblia, das ist: die ganze Heilige Schrift deutsch (1538), prav tako last frančiškanske knjižnice v Ljubljani.

Šele v novejšem času je spričo dognanj novozavezne tekstne kritike prodrlo spoznanje, da so usklajene različice (harmonizirane) prej znamenje drugotnosti in zato večje oddaljenosti od novozaveznega izvornika kot neusklajene, kajti novozavezne tekstne priče do IV. stoletja ne poznajo usklajenih (harmoniziranih) različic, temveč imajo, kot temu rečemo, »čisto« besedilo¹¹.

Natančna primerjava Trubarjevega prevoda z grškim izvornikom pokaže, da se je Trubar dosledno držal predloge, ki jo je uporabljal Luter. Poleg navedenega Lukovega harmoniziranega očenaša naj navedem še nekaj značilnih primerov, ki docela potrjujejo to trditev.

V drugi antitezi govora na gori dodaja besedi: »htim starim« (Mt 5, 27), ki sta harmonizacija prve antiteze, kjer Jezus res pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno **starim** – tois arhaïois « (Mt 5, 21). Pri Mt 5, 44 dostavlja za besedami **ljubite svoje sovražnike** »govorite tim dobru, ki vas kolno, sturite tim dobru, ki vas souvrašio«, kar je harmonizacija z Lk 6, 27b–28a in nepristno pri Mateju. Mt 6, 4c prevaja: »bode on tebi **očitu** povernil«, medtem ko ima kritična izdaja izvornika samo: apodósei toi – ti bo povrnil. Isto se ponovi tudi v Mt 6, 20. Pri Matejevi obliki očenaša dodaja sedmi prošnji še besede: »sakai tuie ie tu kralstvu, inu ta muč, inu ta čast vekoma amen«, kar ima med rokopisi samo Rc. to je »ljudsko sprejeto besedilo«. Markov evangelij začenja: »koker je pissanu **utih prerokih**« (Mr 1, 2a) in ne kakor imajo kritične izdaje Nove zaveze: »kakor je zapisano pri **preroku Izaiju**«. V Pismu Rimljanom prevaja Pavlove besede »iest se tiga **Cristuseuiga** evangelia ne sramuiem«, čeprav je v »sprejetem besedilu« rečeno samo: »Ne sramujem se evangelija« (Rim 1, 16a).

Teh primerov bi zdaj lahko navedel še in še, bodisi iz evangelijev ali Pavlovih pisem, vendar navedeni zadoščajo, da lahko z gotovostjo rečem: Trubar se je držal iste grške predloge kot Luter! Zdaj pa se poraja vprašanje: ali je Trubar samostojno prevajal Novo zavezo iz grščine ali pa je prevajal po Lutru? Kako je torej prevajal Trubar?

Preden odgovorim na to vprašanje, naj navedem vse, kar je Trubar prevedel iz Svetega pisma. Trubar namreč ni prevedel vsega Svetega pisma, kakor je to storil Dalmatin, temveč je prevedel leta:

- 1555 Ta evangelij svetiga Matevža
- 1557 Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta
- 1560 Ta drugi dejl tiga Noviga Testamenta (Pismo Rimljanom)
- 1961 Svetiga Paula ta dva lista htim Korintariem inu htim Galatarieim
- 1566 Ta celi psalter Davidov
- 1567 Svetiga Paula listuvi (vsa nadaljnja Pavlova pisma)
- 1577 Noviga Testamenta pusledni dejl (katoliški listi in Razodetje)
- 1582 Ta celi Novi Testament (druga, popravljena izdaja Nove zaveze v dveh delih)

Iz pregleda je razvidno, da je Trubar v glavnem prevajal Novo zavezo, od Stare zaveze je prevedel samo psalme (Psalterij).¹¹ Sveto pismo je prevajal tako kot sv. Ciril in Metod, ko sta se pripravljala na misijonarjenje med Slovani. Prevedla sta najprej evangelije in psalme, druge knjige pa pozneje.¹² Ker so pri bogoslužju najbolj

¹¹ Kurt Aland – Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1981, 94 sl.

¹² Žitije Methodija, staroslovanski življenjepis sv. Metoda pripoveduje, da je Metod z bratom prevedel najprej psalme in evangelije; druge knjige Svetega pisma, razen knjig Makabejcev, pa sta prevedla

uporabljali evangelije in psalme, sta najprej prevedla knjige, ki sta jih najbolj potrebovala pri širjenju krščanstva med Slovani, in ker je Trubar enako prevajal Sveto pismo, drži, da ga ni prevajal zgolj iz prevajalske vneme, temveč iz čisto določenih verskih potreb: z novim prevodom Svetega pisma je širil novo vero med Slovenci. Potemtakem je bil res praktični, pastoralno verski nagib tisto, kar je Trubarja nagnilo, da je začel prevajati Sveto pismo.

Ali je Trubarjev Ta celi Novi Testament posredni ali neposredni prevod?

Vprašanje vključuje dve podvprašanji:

1. Ali je Trubar prevajal Novo zavezo po grškem izvorniku ali po Lutru?
2. Kakšna je značilnost njegovega prevoda?

O Trubarjevem prevajanju Nove zaveze ne moremo ničesar reči vnaprej. Njegov prevod moramo najprej primerjati z grškim izvornikom, in ker je pri prevajanju gotovo uporabljal obstoječe pripomočke, med temi pa je bil zanj nedvomno najpomembnejši Lutrov prevod Nove zaveze, ga moramo primerjati tudi z njim. Sam pravi: »Pri le tim našim prevračanu smo veden imeli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamta, kir je grški pisan; raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikou, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga jezika v ta latinski, nemški inu laški preobrnil, nerveč pak na Erazmov Roterdamov nov testament, h timu so nam nega annotationes silnu pomagale.«^{12a}

Natančno sem pregledal evangelije in Pavlova pisma Rimljanom, Prvo Korinčanom ter Galačanom. Da bo sklepanje bolj prepričljivo, naj najprej navedem primere. V prvem stolpcu je Trubarjev prevod, v drugem Lutrov in pod njim grški izvornik, v tretjem pa sodobni slovenski prevod jubilejne izdaje Svetega pisma Nove zaveze (Ljubljana 1984). Zaradi preglednosti bom primere navajal po skupinah in jih sproti pojasnjeval, da bo sodba o Trubarjevem prevajanju čim bolj jasna in prepričljiva.

TRUBAR	LUTER (izvornik)	JUBILEJNI PREVOD
Mt 1, 1 Letu so te buqui od tiga rojstva Iesusa Cristusa . . .	Das ist das Buch von Geburt Jesu Christi . . . Biblos geneleos Iesou Hristou . . .	Rodovnik Jezusa Kristusa . . .
Mr 1, 21 . . . inu sdajci ob tih sobotah gre on uto šulo, tar vuči.	. . . und bald an den Sabbathen ging er in die Schule, und lehrte. . . . kai eutheus tois sabbasin eiselthon eis ten sinagogen edidasken.	Takoj v soboto je šel v shodnico in učil.

pozneje. Slavista Jevsejev in Nahtigal sta dokazala, da imajo tisti deli starozaveznih knjig cerkvenoslovenske Biblije, ki so v paramejnikih, to se pravi v zbirki beril za bogoslužno rabo, starejšo jezikovno obliko kot drugi. To pa potrjuje izročilo, da so bili nekateri deli staroslovenske Biblije prevedeni prej, drugi pa kasneje.

^{12a} Mirko Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1966, 66.

Periatel, possodi ti meni
tri kruhe, sakai en mui
Periatel ie is te ceste
k meni prišal . . .

Freund, leihe mir drei
Brote; denn es ist mein
Freund zu mir gekom-
men von der Strasse
File, hreson moi treis ar-
tois, epeide ^{hreson} filos parege-
neto eks odou me . . .

Prijatelj, posodi mi tri
hlebe kruha, kajti k meni
je prišel prijatelj s potova-
nja . . .

Primeri jasno kažejo, da se je Trubar pri prevajanju Nove zaveze opiral na Lutra. Navedeni primeri so prej dobesedni prevod Lutrove Nove zaveze kot grškega izvornika. Vsak primer to sproti pojasnjuje.

Biblos geneleos res lahko prevedemo »knjiga rojstva«, vendar evangelist pod tem naslovom ne pripoveduje o Jezusovem rojstvu, ampak našteva Jezusove pred-
nike, zato v smislu sobesedila **Biblos geneleos** mnogo bolj pravilno prevedemo z besedo »rodovnik«, kar v hebrejskem substratu izraz to tudi najprej pomeni. V drugem primeru je res sobota v množini, ker je Hebrejec pri tem bolj mislil na vse tisto, kar je določalo soboto (počitek, bogoslužje)¹³, kot pa na določen dan v tednu, čeprav ima tukaj samo ta pomen, zato je nesmiselno besedo, ki se v tujem jeziku rabi samo v množini, ohraniti v množinski obliki tudi v prevodu; povrh pa judovska sinagoga ni bila šola, kot pravi Luter in za njim Trubar, ampak prej molitveni oziroma bogoslužni prostor. Trubar uporablja zanjo tudi besedo »shodaljšče« (Mt 6, 5). Tretji primer je dobesedno preveden po grškem izvorniku, hkrati pa tudi dobesedno po Lutru.

Primeri, ko se Trubar dobesedno ujema z Lutrom, niso osamljeni. Markovo poročilo o delovanju Janeza Krstnika obsega osem vrstic (Mr 1, 1-8) in tod se Trubar samo v pol drugi vrstici razlikuje od Lutra, vendar se z njim ne razhaja v vsebini, temveč v besednem redu stavka, kar pomeni, da se približno 80 % te pripovedi dobesedno ujema z Lutrom. Če to ugotovitev naobrnmemo na ves Markov evangelij ali celo na vso Novo zavezo, potem velja, da se Trubarjeva Nova zaveza v 80 % dobesedno ujema z Lutrovo. Taka sorodnost pa ni naključna. Težko bi jo pričakovali, tudi če bi prevajala neodvisno drug od drugega iz istega izvornika, kajti izvornik daje široke možnosti niansiranja, posebno v izboru besed, besednih zvez, vrstnega reda . . ., med Trubarjem in Lutrom pa je prav v tem velika sorodnost, zato drži, da je Trubar prevajal po Lutru, ne pa po grškem izvorniku. Trditev potrjujejo naslednji dokazi:

1) Trubar in Luter prevajata posamezne besede ali besedne zveze drugače, kot zahteva izvornik. V številnih primerih se oba popolnoma enako oddaljujeta od izvornika, na primer:

Mt 1, 19

Jošef pag nee moš je bil
brumen . . .

Joseph aber, ihr Mann,
war fromm . . .
Iosef de o aner autes, di-
kaios on . . .

Njen mož Jožef pa je bil
pravičen . . .

¹³ Ista množinska oblika **sabbaton** (samo da v genitivu) je tudi v Mt 28, 1, vendar je Luter in za njim Trubar ne prevaja »ko so minile sobote«, temveč pravilno »ko je minila sobota« (»Um Abend aber des Sabbaths). Več o množinski obliki Sabbathon glej: Paul Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1963, 950-951.

Mt 2, 6

...kir **bode** čes muie ludi
Israel **en Gospud**.

... der über mein Volk
Israel **ein Herr sei**.
... ostis poimanei ton
laon mou Israel.

... ki bo **pasel** moje ljud-
stvo Izraela.

Mt 2, 18

Na **tih gorah** se ie ena sti-
ma slišala, klagovanje,
plač tar jok.

Auf **den Gebirge** hat man
einem Geschrei gehört,
viel Klagens, Weinens
und Heulens.
fo³⁷be en Rama ekousthe,
klauthmos kai odurmos
polus.

Krik se je slišal v **Rami**,
jok in **bridko zdihovanje**.

Primeri jasno kažejo, da se Trubar drži Lutra, ne pa izvirnika. Za Jožefa pravi, da je bil »pobožen«. Franciscus Zorell navaja v svojem klasičnem Lexiconu Graecum Novi Testamenti¹⁴ vse pomene in možne kombinacije pridevnika **dikaiois** v Novi Zavezi, vendar pomena pobožen ne pozna.¹⁵ Izraz je tipično Matejev in mu ni mogoče dati drugačnega pomena, kot mu ga daje evangelist, zato se Luter zanesljivo oddalji od izvirnika, ko ga prevaja »fromm« – pobožen, vendar mu Trubar kljub temu sledi.

Še bolj prepričljiv je drug primer. Glagol **poimaino** – pasem, spremeni v samostalnik Gospod in prevaja: Mesija, ki prihaja, bo Gospod nad mojim ljudstvom Izraelom. Takšen prevod zgubi svetopisemsko nianso. Če ima Sveto pismo narodne voditelje za pastirje, potem se ta podoba še bolj prilega Mesiju, ki ni bil nikakršen politični vladar, temveč »Dobri pastir« (Jn 10, 11), kakor se je tudi sam imenoval.

V tretjem primeru pa ni za Lutrom samo spremenil krajevno ime Rama v splošno »gore« (Gebirge), temveč mimo izvirnika dodal še eno žalovanje, tako da omenja tri: klagovanje, plač tar jok, medtem ko izvirnik omenja samo »jok in zdihovanje«.

Če bi bil Trubar samostojno prevajal po izvirniku, se ne bi bil mogel od njega natančno tako oddaljiti, kakor se je Luter. Prav to, da se v tolikih primerih dobesedno ujema z Lutrom in se z njim hkrati oddaljuje od izvirnika, je dokaz, da ni prevajal po izvirniku.

2) Trubar in Luter sta dodala besede, ki jih ni v izvirniku.

Mt 2, 22

Inu preime eno sapuvid
od Buga vtih saneh ...

Und in Traum empfind er
Befehl **von Gott** und
zog ...
Hrematistheis de kat onar
anehoresen ...

Ker je bil v spanju opom-
njen ...

¹⁴ Franciscus Zorell, S. I., Lexicon Graecum Novi Testamenti, Parisiis (VI) ³1961, 315/316.

¹⁵ Pač pa omenja Anton Dokler v Grško-slovenskem slovarju, Ljubljana 1915, da je eden od daljnih pomenov besede **dikaiois** tudi »pobožen«.

Mt 3, 5

Tedaj gre vnkai knemu
tu meistu Ierusalem . . .

Da ging zu ihm hinaus
die Stadt Jerusalem . . .
Tote ekseporeveto pros
auton Ierosolima . . .

Tedaj so prihajali k
njemu ljudje iz Jeruzale-
ma . . .

Mt 3, 8

Gledajte, de sturite pravi
sad te pokure.

Sehet zu, thut rechtschaf-
fene Früchte der Busse.
Poesate oun karpon aksi-
on tes metanoias

Obrodite vendar vreden
sad spreobrnjenja.

Če dodajata oba iste besede, ki jih v izvirniku ni, tudi v predlogi ne, ki jo je uporabljal Luter, to gotovo razodeva njuno medsebojno odvisnost, ni bil pa odvisen Luter od Trubarja, temveč Trubar od Lutra, ker je pač prevajal za njim.

Tako izvirnik samo pravi, da je Jožef v spanju prejel naročilo, naj beži s sv. Družino v Egipt, nič pa ni rečeno, da je to naročilo prejel **od Boga**. Čeprav si dogajanje tako predstavljamo, prevajalec ne sme prevajati, kakor si dogajanje zamišlja, temveč tako, kakor je opisano v izvirniku. V izvirniku je samo rečeno, da je ves Jeruzalem prišel k Janezu Krstniku, pri čemer je Jeruzalem poosebljen, zato je beseda »mesto« nepotreben dodatek. V tretjem primeru v izvirniku ni opozorilne besede »glejte«, pač pa jo imata Luter in Trubar.

Dobesedno enaki dodatki v Trubarjevem in Lutrovem prevodu kažejo na Trubarjevo odvisnost od Lutra, ne od grškega izvirnika.

3) Trubar natančno tako oblikuje stavek kakor Luter, čeprav se s tem oddaljuje od izvirnika:

Mt 6, 2

Ti ne imaš pustiti troben-
tati pred tabo . . .

Sollst du nicht lassen vor
dir posaunen . . .
Me salpises emprosthen
sou

Ne trobi pred seboj . . .

Mt 6, 5c

. . . de **bodo gledani** od
tih ljudi.

. . . dass sie von den Leu-
ten **gesehen werden**.
. . . hopos fanosin tois
anthropois

. . . da se kažejo ljudem.

1 Kor 2, 1

Inu iest, mui brati, kadar
sem quom bil prišal **svi-
sokimi besedami** oli **sve-
liko modrostjo** . . .

Und ich, liebe Brüder, da
ich zu euch kam mit **ho-
hen Worten** oder **hoher
Weisheit** . . .
Kago elthon pros humas,
adelfoi, elthon ou kathu-
perohen logou e
sofias . . .

Bratje, tudi ko sem prišel
k vam, nisem prišel zato,
da bi z izbranimi beseda-
mi ali z modrostjo . . .

V prvem primeru gre za vsebinski premik. V izvorniku je rečeno, naj človek ne hvali sam sebe, Luter pa je prevedel, naj človek **ne pusti**, da bi ga drugi hvalili, vendar mu Trubar, kljub drugače izraženi misli v izvorniku, dobesedno sledi. Podoben vsebinski premik ali bolje, dodatek, ki ga ni v izvorniku, vsebujeta drugi in tretji primer. Dobesedna ponovitev Lutrovega stavka kljub drugače oblikovanemu stavku v izvorniku jasno kaže, da je bil Trubarju prej vzor Luter, kakor pa izvornik.

4) Trubar ni niti v enem primeru vsebinsko izboljšal Lutrovega prevoda.

29 Če bi bil Trubar prevajal samostojno in dosledno po izvorniku, bi bil moral opaziti Lutrove odmike od izvornika, tako pa jim lepo sledi. Takih priložnosti je imel v Lutrovem prevodu zelo veliko. Tako Jezus ne pravi: »Poglejte lilije na polju« (Mt 6, 28), kot prevaja Luter: Schauet die Lilien auf dem Felde, temveč **katamathete**, kar pomeni: »**Poučite** se od lilij na polju, ali aktivno: **Poučijq** naj vas lilije na polju¹⁶. Tako najbrž prevaja zato, ker je v v. 26 res rečeno: »Poglejte (**emblemsate**) ptice pod nebom;« Luter pa je oba glagola enako prevedel in v tem mu dosledno sledi tudi Trubar, ko prevaja: »Pogledaite na te lilije . . .« Prav tako Jezus ne pravi učencem: »Pojdite in **učite** vse narode . . .« (Mt 28, 19), temveč: »Pojdite in **naredite** vse narode **za moje učence**,« izvorno **matheteusate**, čeprav takoj nato Jezus res pravi: »In **učite** (**didaskontes**) jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal.«

Ker **matheteusate** ni isto kot **didaskontes**, bi bil moral razliko v prevodu izraziti, tako pa oboje prevaja enako in Trubar za njim prav tako. Mt 6, 1 in 6, 2 Luter prevaja enako: »Habt acht aud euere Almosen« (v.1) in »Wenn du Almosen gibst« (v. 2), čeprav je v izvorniku v prvem primeru beseda **dikaosine** in bi se zato prevod moral glasiti: »Glejte, da svoje **pravičnosti** ne boste razkazovali pred ljudmi,« v drugem pa **eleemosine** in bi bil moral prevesti: »Kadar pa ti daješ **miloščino**,« ker **dikaosine** ni isto kot **eleemosine**, vendar tudi Trubar uporablja v obeh primerih isti izraz »almošno«.

Taki primeri spričujejo, da Trubar ni samostojno prevajal Nove zaveze po grškem izvorniku, temveč po Lutru. Če bi bil samostojno prevajal po izvorniku, bi bil moral v primerih, ko se Luter oddalji od izvornika, stavek nujno drugače prevesti, tako pa je imel Luter nanj tak vpliv, da so mu njegove rešitve zadoščale in boljših, izvornemu besedilu bolj ustreznih, sploh ni iskal.

To pa ne pomeni, da je Trubarjev prevod dobesedno enak Lutrovemu. Trubar se kljub tesni naslonitvi na Lutra v marsičem razlikuje od njega. V Trubarjevem prevodu je precej samostojnosti, čeprav ne vsebinske, temveč jezikovne in slogovne. Trubar se najbolj oddalji od Lutra v besednem redu. Trubarjev besedni red v stavku je pogosto drugačen kot pri Lutru. To je posebno pogosto v Pismu Rimljanov, kjer se skoraj v vsaki vrstici razlikuje od Lutra (prim. 1, 3–4.7.9.; 2, 1.4.7–8 itd.), nekoliko manj v drugih Pavlovih pismih, posebno malo pa v evangelijih, zlasti Janezovem, ki je najbolj dobeseden Lutrov prevod. Vendar zamenjan besedni red ne spričuje, da je te vrstice prevedel po izvorniku, ker se v drugačnem besednem redu enako oddaljuje od Lutra kot od izvornika. V gradnji stavka je Trubar večkrat popolnoma samostojen:

¹⁶ Prim. novi slovenski prevod Mt 6, 28.

Rim 1, 11

Sakai iest šelim vas viditi, de bi vom kakou duhovski dar podelil, vom hpoterieniu . . .

Denn mich velanget, euch zu sehen, auf dass ich euch mitteile etwas geistlicher Gabe, euch zu stärken . . .

Epipotho gar idein humas hina ti metado harisma humin pneumatikon eis to sterihthenai humas . . .

Hrepenim namreč po tem, da bi vas videl in vam posredoval kakšno duhovno milost, ki naj vas utrdi . . .

Rim 2,1

Obtu, o člouik, kakeršni si ti, kir sodiš, ti se ne moreš isgovoriti. Sakai vakeršnim ti eniga drugiga sodiš, vtim istim ti sam sebe ferdamnuješ.

Darum, o Mensch, kannst du dich nicht entschuldigen, wer du bist, der da richtest: denn worinnen du einen andern richtest, verdammest du dich selbst.

Dio anapologetos ei o anthrope pas o krinon. en ho gar krineis ton heteron, seauton katakrineis.

Zato si neopravičljiv, o človek, ki sodiš, kdorkoli že si. Zakaj s tem, ko sodiš drugega, obsojaš samo sebe.

Od Lutra pa se razlikuje tudi v tem, da večkrat dodaja besede, ki jih Luter nima in prav tako ne izvornik. To so nekakšna pojasnila, ki so nastala zato, ker se mu prvi izraz ni zdel dovolj močan, zato je dodal še drugega. To je nekakšen razširjen prevod glede na Lutra in izvornik, na primer:

Mt 7, 22

skusi tuie ime velike **tar silne** riči sturili?

Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan?

Kai to so onomati dunameis pollas epoesamen

in v tvojem imenu storili veliko čudežev?

Rim 3, 21

. . .resodeve, katera je **poteriena** inu spričana sto pastavo inu steimi preroki.

. . .geoffenbart, und bezeugt durch das Gesetz und die Propheten.
nuni de horis nomou dikaiosune, theou pefanerotai martiroumene hupou tou nomou . . .

. . . razodela božja pravičnost, o kateri pričujejo postava in preroki.

Takšno vnašanje besed in pojasnil (prim. zlasti Jn 1, 20.38) ni samo znamenje prevajalske šibkosti, ko je prevajalec v zadregi, če je dovolj izčrpno prevedel smisel izvirnika, temveč tudi nasilje nad svetim besedilom, ker mu dodaja stvari, ki jih izvornik nima. Tako so nastale glose. To so popravki in pojasnila, ki so bila sprva na robu svetopisemskega besedila, pri prepisovanju rokopisov pa so kaj rada zašla v besedilo. Takšne glose so navadno usklajevalne narave in ravno usklajevanje (harmonizacija) pa je najbolj značilna lastnost Trubarjevega svetopisemskega besedila.

Značilnost Trubarjevega prevoda

Prvi vtis, ki ga dobi človek pri branju Trubarjeve Nove zaveze, je **nedoslednost**. Pri tem ne mislim na nedoslednost njegove pisave, kajti »njegov črkopis, nedosleden v prvi knjigi, zlasti v pisavi sičnikov in šumevcev, je ostal nedosleden tudi v zadnji«¹⁷, temveč na nedosledno rabo:

- a) svetopisemskih osebnih in krajevnih imen,
- b) na nedosledno prevajanje istih besed v isti pripovedi ali v istem sobesedilu in
- c) na nedosledno prevajanje istih svetopisemskih izjav, izrekov ali rekel.

k a) Trubar prevaja svetopisemska osebna in krajevna imena po grškem izvorniku, na primer: Abraam (**Abraam**), Isaac (**Isaak**), Boos (**Boos**), Ieconias (**Iehonias**), Rahel (**Rahel**), Ioannes (**Ioannes**), Betleem (**Bethleem**), drugače Luter: Abraham, Isaak, Boas, Jechonia, Rahel, Johannes, Bethlehem, torej se ne ravna po Lutru, vendar je prav v rabi imen skrajno nedosleden. Ime Janez piše zdaj: Ioannes (Mt 10, 3), zdaj: laneš (Mr 3, 13) oziroma Ioanes (Lk 6, 12); Andrej je včasih Andreas (Mt 10, 3; Apd 1, 13), včasih Andrea (Mr 3, 13) oziroma Andria (Lk 6, 12); Filip je: Filippus (Mt 10, 3), Filipp (Mr 3, 13) in Fillip (Apd 1, 13). Večinoma pozna dve obliki: Iudas Išcariot (Mt 10, 5) in Judeš Išcariot (Mr 3, 14; Lk 6, 12); Paul (Rim 1, 1) in Paulus (1 Kor 1, 1), Judas Taddeus (Mt 10, 3; Apd 1, 13) in Judas Taddea (Mr 3, 13) itd.

Pri pisanju istih osebnih in krajevnih imen se Trubar ne ravna dosledno ne po grškem izvorniku ne po Lutru ne po Vulgati ne po domači ljudski izreki. Medtem ko ima ime Naim (Lk 7, 11) po Vulgati, čeprav je v izvorniku in pri Lutru Nain, ima Betleem po izvorniku. Apostola Bartolomeja imenuje zdaj slovensko Ierni (Apd 1, 13), zdaj latinsko Bartolomeus (Mt 10,3), čeprav ima izvornik dosledno samo **Bartholomaios**. Zdi se, da je nanj bolj vplivala takratna živa raba svetopisemskih imen kot predloga, po kateri je prevajal, čeprav tudi njej ni bil do kraja zvest, ker naše ljudstvo ni uporabljalo latinskih končnic: Petrus, Paulus, Filippus.

- k b) Primer nedoslednega prevajanja istih besedi v isti pripovedi je Mt 7, 3–5.

Trubar
Inu sakai ti vidiš to **bil**
utim okei tuiga brata, inu
tu **brunu** vtuim očesu ne
počutiš? Oli koku smeš

Jubilejni prevod
Kaj gledaš **iver** v očesu
svojega brata, **bruna** v
svojem pa ne opaziš?
Kako moreš reči svojemu

¹⁷ Mirko Rupel, n. d., 232.

reči htuumu bratu, derši de tebi ismem to **troho** is tuiga oka inu pole, en **tram** ie vtuum okei? Ti samopravičar, ismi poprei tu **brunu** is tuiga oka, potel boš dobro vidil koku to **bil** is tuiga brata oka ismeš.

bratu: »Pusti, da vzamem **iver** iz tvojega očesa,« če imaš pa sam **bruno** v očesu? Hinavec, odstrani najprej **bruno** iz svojega očesa; šele potem boš razločno videl odstraniti **iver** iz očesa svojega brata.

Za dve ključni besedi grškega izvornika **karfos** – **iver** in **dokos** – **bruno** uporablja Trubar štiri: **bil**, **bruno**, **troho**, **tram**, vendar je v tem primeru množenje besed popolnoma odveč, ker je primerjava v pripovedi ves čas ista, zato spreminjanje besed bolj zatemni pomen pripovedi, kot pojasni. Tega se je zavedal tudi Luter in v pripovedi uporabljal dosledno isti besedi: **Splitter** (**iver**) in **Balken** (**bruno**).

k c) Trubar istih svetopisemskih izjav in izrekov ne prevaja vedno enako. **Apehousin ton misthon auton** – dobili so svoje plačilo, prevaja: de oni imaiio nih lon (Mt 6, 2), de imaiio nih lon (Mt 6, 5) oni imaiio sui lon (Mt 6, 16). Zebedejeva sinova sta »šivaioč nih mreže« (Mt 4, 21) oziroma . . . niju mreše šivala« (Mr 1, 19), zapustila očeta in šla za Jezusom, čeprav je v izvorniku v obeh evangelijih isti stavek: **Katartidzontas ta diktia auton** – sta popravljala mreže. Glas iz nebes pri Jezusovem krstu prevaja Trubar pri Mr 1, 11 »na katerim imam iest dobru dopadene,« pri Lk 3, 22 pa »na tebi imam iest dobru dopadene,« čeprav se v izvorniku enako glasi v obeh evangelijih.

Takšno menjavanje v prevajanju istega stavka kaže na pridigarski slog. Zaradi živahnega pripovedovanja pridigar rad spreminja isto dopoved. To spričuje, da je Trubar prevajal Novo zavezo bolj kot pridigar kakor pa znanstveno natančen prevajalec. Njegov prevod tudi bolj ustreza praktičnim bogoslužnim potrebam kakor zahtevam znanstvenega prevajanja Svetega pisma. Veličina njegovega prevoda ni v znanstveni natančnosti in spretnosti prevajanja, temveč v tem, da je sploh začel prevajati in dal prvi rojakom Sveto pismo v domačem, materinem jeziku, in to v obliki, ki je bila zelo primerna za bogoslužje, ker je v bogoslužju ustaljena oblika Svetega pisma tudi vplivala na njegovo prevajanje.

Druaga značilnost Trubarjevega prevoda je **usklajevanje ali harmonizacija**. To je dejansko nasproten primer nedoslednosti, o katerem sem pravkar govoril. Medtem ko sem prej navajal primere, ko Trubar iste besede ali stavke grškega izvornika različno prevaja, gre pri usklajevanju za primere, ko različne besede ali stavke izvornika enako prevaja. Najbolj značilen primer je četrta prošnja v očenašu, ki se v njegovem prevodu enako glasi pri Mateju (6, 11) in Luku (11, 3): »Dai nom danes naš usagdani kruh,« čeprav se Lukova v resnici glasi: »Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne.« Medtem ko je Luter razliko v prošnji ohranil: »Unser täglich Brodt gib uns heute« (Mt 6, 11) in »Gib uns unser täglich Brodt immerdar« (Lk 11, 3), Trubar prevaja obe dobesedno enako.

Največ usklajevanj pa izhaja iz predloge, ki jo je uporabljal. MT 1, 25 Trubar prevaja: » . . . dotle ona suiga **perviga** sinu ie rodila,« pri tem je beseda »perviga« vnesena iz Lk 2, 7, kjer je pristna; in ker je v predlogi, ki jo je uporabljal Trubar, tudi pri Mateju, jo ima tudi Trubar pri Mateju. Podobnih usklajevanj je toliko, da

se po njih njegov prevod razlikuje od poznejših katoliških prevodov Svetega pisma. Tako sta se v slovenskem prevajalskem izročilu izoblikovali dve obliki svetopisemskega besedila: prvi je položil temelje Trubar in se ohranja v protestantskem izročilu do danes, drugi pa pozneje katoliški prevajalci z Jurijem Japljem na čelu, ki so Sveto pismo prevajali po Vulgati, v kateri pa ni usklajenih različic.

Tretja značilnost Trubarjevega prevoda je **premajhna natančnost**.

V njegovem prevodu večkrat manjka kakšna beseda ali celo stavek, ki je v Lutru in grškem izvorniku. Tako manjka v Mr 1, 13 stavek »in satan ga je skušal,« v pismu Rimljanom 3, 30 manjka del vrstice »saj je en sam Bog«, in še bi lahko našteval.

Trubar je tudi premalo natančen pri prevajanju imena Jezus Kristus. V Pavlovih pismih je pogosto starejša oblika **Kristus Jezus** in Luter jo tudi dosledno ohranja. Trubar pa spreminja v navadno Iesus Kristus (prim. 1 Kor 1, 4). To obliko ima celo takrat, kadar je v izvorniku in pri Lutru samo Kristus (prim. 1 Kor 1, 6). Prav tako dosledno prevaja Jezus Nazarenski, čeprav sta v izvorniku dve obliki: **Nazarene** (Mr 1, 24) in **Nazoraios** (Jn 19, 19; Apd 3, 6).

V Pismu Rimljanom Trubar ne razlikuje med apostolom, biti apostol (**apostolos**) in apostolstvom, apostolsko službo (**apostole**) in oboje enako prevaja »iogerstvo« (prim. 1, 1.4), medtem ko Luter to dvojico v prevodu jasno razlikuje.

Več je tudi primerov, kjer je vsebina okrnjena ali celo napačno izražena. Rim 3, 23b Trubar prevaja: »Inu mankajo te časti, katero bi Bug na nih imel imeti,« kakor da bi Bog moral imeti v ljudeh delež časti, čeprav Pavel pravi, da je ljudem manjkala čast, ki bi jo morali imeti v Bogu, kakor prevaja Luter: »Und sie mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten,« oziroma naš jubilejni prevod: »...in so brez božje slave.« V 1 Kor 1, 11 se nejasno izraža, tako da ne vemo, ali hoče reči, da je Pavel od Hloinih domačih zvedel za razmere v Korintu ali da je o njih, namreč Korinčanih, nekaj vedel.

Kljub Trubarjevi močni naslonitvi na Lutra pa večkrat dobimo vtis, da je skušal tudi samostojno prevajati po grškem izvorniku. To potrjuje zlasti odstopanje od Lutra in dobesedna odvisnost od grškega izvornika. V samostojnem prevajanju po grškem izvorniku Trubar ni bil uspešen, lahko celo rečemo, da prav to prevajanje razodeva njegovo nemoč v prevajanju grškega besedila; to pokaže tale primer: Mt 2, 11 je Trubar prevedel: »Potle odpro nih šace inu nemu **neso naprei** daruve,« kjer je glagolska oblika »neso naprej« dobesedna skovanka po grški sestavljenki **prosene-nkai** (od predloga **pros** – k, na, proti in **fero** – nesem), kar je zelo suženjsko prevedeno, posebno v razmerju do smiselnega Lutrovega prevoda **schenken** ihm.

Čeprav samostojno prevajanje po grškem izvorniku do take mere razodeva Trubarjevo nemoč, da si komaj predstavljamo, kakšen bi bil njegov prevod, če se ne bi bil naslanjal na Lutra, je pri prevajanju iz izvornika, ali boljše rečeno, pri »spogledovanju z izvornikom« včasih našel posrečene rešitve in stavek lepo slovensko prevedel. Tako je aorist **eiden** pravilno prevedel z dovršnikom: »Iesus **sagleda** Simona inu Andrea nega brata« (Mr 1, 16), vendar je bil nedosleden in že v 19. vrstici isti glagol prevedel s sedanjikom »vidi«. Vse to pa samo potrjuje ugotovitev, da je nedoslednost glavna značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze.

Ob vsem tem se utegne kdo obregniti, češ da sem Trubarjev prevod Nove zaveze presojal s 400-letne razdalje in preveč kritično. Že, toda prevod je pač tak, kakršen je, in ga ni mogoče imeti za drugačnega. Končno pa časovna razdalja ni najbolj odločilna, saj nekatera načela, ki jih Trubar ni dovolj upošteval (prim. Raz 22, 18–19), veljajo že od nastanka Svetega pisma sem. V čem je torej izjemnost Trubar-

jevega prevoda Nove zaveze?

Najprej v tem, da prevod sploh je. Trubar je prvi začel prevajati Sveto pismo v slovenščino in je s svojim prevajanjem gotovo spodbudil tudi druge. Brez Trubarja najbrž tudi Dalmatina ne bi bilo.

Nadalje je pomembno to, da se je pri prevajanju naslonil na Lutra. Ta mu ni bil samo po miselnosti blizu, temveč tudi temeljit poznavalec izvirnih svetopisemskih jezikov in svetopisemske miselnosti, zato je napravil tako popoln prevod Svetega pisma, da sega še v naš čas.

Končno je pomembno še to, da se je Trubar naslonil na domačo, ljudsko govoricco. Njegov prevod ni »prevod zaradi prevoda«, temveč v živo govoricco prestavljena božja beseda. Prevod je dober le toliko, kolikor ga ljudstvo sprejme za svojega in Trubarjev prevod je res tak, saj v veliki meri živi v Dalmatinovi Bibliji.

Povzetek: Francè Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze

Natančna primerjava Trubarjevega prevoda Nove zaveze z grškim izvornikom in Lutrom pokaže, da Trubar ni samostojno prevajal po grškem izvorniku, temveč po Lutru. Dokaz je dejstvo, da se Trubar domala dobesedno ujema z Lutrom, še bolj njuno hkratno odstopanje od grškega izvornika, posebno tam, kjer Luter ni najbolje izrazil njegovega pomena. Trubar ga takrat ni popravil, temveč sprejel Lutrovo obliko. Trubar nikdar ne popravlja Lutra, čeprav ni dobro ali dovolj izčrpno izrazil izvornika, kar bi moral storiti, če bi samostojno prevajal. Vendar se ni v vseh novozaveznih knjigah enako močno naslonil na Lutro. Precej samostojnosti je pokazal v pismu Rimljanom, vendar ne vsebinske, temveč bolj slogovne: zamenjuje stavčne člene, uvaja drugačen vrstni red besed v stavku in se mestoma drugače izraža. Drugačnost pa ni Trubarjeva stalnost. Nedoslednost v rabi imen, v prevajanju istih svetopisemskih stavkov in načinu izražanja je Trubarjeva stalnost, tako da je nedoslednost temeljna značilnost njegovega prevoda. To pa kaže, da Trubar ni prevajal znanstveno, temveč pridigarsko; njegov prevod je bil glavni pripomoček pri širjenju protestantske misli, ki je bila v izvoru izrazito biblična.

Summary: France Rozman, How Trubar Translated the New Testament

An exact comparison of Trubar's translation of the New Testament with the Greek original and with Luther's translation shows that Trubar did not translate directly from the original but from Luther. This is proved by a word-to-word correspondence between the two translations. Even when Luther did not render the original meaning very well, Trubar never corrected him and always accepted his translation. Yet Trubar did not lean upon Luther to the same extent at translating all books of the New Testament. When translating the Epistle to the Romans he was rather independent, though more in the matter of style than in the matters of contents. Inconsistency, however, seems to be the most consistent characteristic of Trubar's translation. This clearly shows that he did not translate as a scientist but as a preacher; his translation was the main expedient at spreading the Protestant thought, which is basically deeply biblical.

Marijan Peklaj

Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma

»Dalmatinovi Bibliji je pripravljala pot Trubar. Brez Trubarja ne bi bilo Dalmatina. Če slavimo Dalmatina, moramo vedno ob njem postaviti Trubarja kot začetnika slovenskega prevoda biblije.«¹ Najbrž je to resnico potrebno pibiti, kajti učenje podatkov po šolsko nas nagiblje k temu, da pripisujemo osebam iz preteklosti strogo omejene vloge. Primožu Trubarju prvo slovensko knjigo (Katekizem 1550), Juriju Dalmatinu pa Biblijo (1584). Domnevam pa, da tudi v tem razmišljanju o Trubarju kot prevajalcu Svetega pisma ne bo šlo čisto brez poenostavljanj. Trubar je živel v času velikih premikov, kulturnih in družbenih, izpostavljen je bil različnim duhovnim tokovom, skrbelo in vznemirjalo ga je mnogo stvari. Neutrudno je delal na raznih področjih. Pri vsem tem pa je bil prvi Slovenec, za katerega vemo, da je prevajal Sveto pismo, in prav gotovo prvi, ki je svoje slovenske prevode Svetega pisma tudi objavil v tisku. *Vzrok prevajanja Rupel!*

Nagib za njegovo delo ni najprej romantično navdušenje za nove ideje, ki bi jih bilo treba razširiti med ljudstvo. Trubar je bil duhovnik, ki je resno jemal svojo oznanjevalsko službo. Ne more biti dvoma, da je v sedemnajstih letih duhovniške službe, preden je moral bežati in bil izobčen, čutil pomanjkanje slovenskega prevoda bibličnih besedil. Bil je namreč pridigar, takó v Laškem kakor v Ljubljani pa v Trstu in spet v Ljubljani.² Vestno se je pripravljala na oznanjevanje božje besede. Znanje jezikov mu je omogočalo, da je študiral biblične komentarje.³

Toda preprostemu ljudstvu, ki je razumelo le svoj materni jezik, ni mogel govoriti po latinsko, nemško ali italijansko. Takó navajanje iz svetih knjig kakor razlaganje v jeziku ljudstva je bilo brez slovenskega prevoda težavno. O tistih letih pravi: »Bog ve, da sem še v tistem času, ko sem pri vas pridigal v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naše ubogo, preprosto, dobrosrčno slovensko ljudstvo, naj mu prizanese in ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral kakor jezik drugih narodov, ter da bi se sv. pismo in druge dobre krščanske knjige prav prevedle in natisnile v slovenskem in hrvaškem jeziku.«⁴ Tudi drugi duhovniki so svetopisemske stavke

¹ J. Rajhman, Pomen Trubarja za Slovence, v: Znamenje 16(1986)105–109, tu 107.

² Prim. M. Rupel, Primož Trubar. Življenje in delo, Ljubljana (MK) 1962, 37–60.

³ Prim. M. Rupel, n. d., 39–41.

⁴ P. Trubar, Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta, Tübingen 1557, nemško posvetilo, prevod M. Rupla v knjigi Slovenski protestantski pisci, Ljubljana (DZS) 21966, 71 sl.

sproti prevajali iz latinščine. Tisti slovenski duhovniki v 16. stoletju, ki so se posvečali pridigovanju, so bili seveda na boljšem od tujih misijonarjev v obdobju pokristjanjevanja. Toda delo oznanjevanja in poučevanja bi jim bilo bistveno olajšano, če bi imeli v rokah besedilo Svetega pisma v jeziku, ki so ga razumeli sami in njihovi poslušalci.

Trubar je moral torej ostro čutiti to pomanjkanje. To pa toliko bolj, ker se je bil v Bonomovi šoli seznanil z Erazmovo kritiko razmer v Cerkvi in je ob delih švicarskih teologov vedno bolj spoznaval edinstveni pomen božje besede za krščanstvo. Že kot katoliški duhovnik je videl, da je bila duhovščina tistega časa premalo usposobljena ali pa premalo zavzeta, da bi bila ljudstvu posredovala ves zveličavni nauk. V posvetilu k Ta prvemu dejlu tiga Noviga testamenta iz leta 1557 Trubar pravi, da se mu smilita naroda slovenskih in hrvaških dežel zaradi turškega zatiranja, a tudi zaradi tega, »ker prav malo ali skoraj nič ne vesta (saj jih tudi ne učijo prav) o najpotrebnejših in najbolj tolažilnih naukih prave krščanske vere, katerih znanje je vsakemu razumnemu človeku najprej potrebno za njegovo dušno blaginjo in najvišjo tolažbo. (. . .) To izvira od tod, ker jim zelo primanjkuje poštenih učiteljev in pridigarjev in ker nimajo v svojem jeziku vsega Sv. pisma, kakor ga imajo Nemci in drugi narodi.«⁵ Tu vsekakor govori že reformator, ki razlikuje med napačno in pravo pridigo, med nepoštenimi in poštenimi učitelji oz. pridigarji, kakor je razvidno iz sobesedila. Vendar je mogel Trubar že v svojih »katoliških« letih ugotavljati, da se oznanjevanje in poučevanje v Cerkvi zanemarja, zato pa narašča praznoverje oz. zaupanje v zunanja dejanja brez prave zveze z evangeljsko vero.

Pri Trubarju je nedvomno v ospredju vera. Tuja mu je poznejša razsvetljenska miselnost, ki zahteva znanje, da bi se povečala nrvnost. Reformatorji so vero razumeli kot človekov zveličavni odgovor na ponudbo božjega usmiljenja. Pri tem pa je tudi ta človekov odgovor božji dar, kakor uči apostol Pavel: »Božja pravičnost pa se daje po veri v Jezusa Kristusa, in sicer vsem, ki verujejo« (Rim 3, 22). Apostol tudi pribija, da »je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa po posredovanju Kristusove besede« (Rim 10, 17). Če pa gre za besedo, mora ta biti razumljiva. To ni bilo v Cerkvi načelno nikoli sporno. Tudi tedaj, kadar so pri bogoslužju brali svetopisemske odlomke v latinskem jeziku, jih je moral pridigar tolmačiti neukemu ljudstvu. Drugo je vprašanje, koliko in kako dobro so to tudi izvrševali tisti, ki jim je bilo poverjeno oznanjevanje, in koliko so bili za to službo usposobljeni.

Trubar je izšel iz Bonomove šole in bil pod vplivom švicarskih teologov, zato mu je šlo za mnogo več kakor za popravljanje posameznih nepravilnosti v Cerkvi. Očitane, da je ljudstvo brez hrane božje besede, je enostransko, ker izhaja iz novih teoloških izhodišč. Imamo opraviti z enim od vidikov rušenja srednjeveške harmonije evropskega sveta. Cerkev s svojim bogoslužjem, molitvami, prazniki, stavbarstvom, kiparstvom, slikarstvom, glasbo in tudi s svojo včlenjenostjo v družbeni red je bila prepojena s Svetim pismom. Seveda bi se dalo prenekateri razlagi očitati netočnosti in mnogo je bilo navlake, ki je evangelij bolj zakrivala kakor odkrivala. Toda vso to svetopisemsko stavbo je držala skupaj vera, da papež in drugi škofje ali – v skrajnem primeru – vera celotne Cerkve ne morejo zaiti od razodete resnice. Takó niso videli nasprotja med tezo o Svetem pismu kot o najvišji in za zveličanje zadostni avtoriteti verskega nauka in tisto o popolnem zanašanju na nauk cerkvenega učiteljstva. »Izvrševanje učiteljstva naj ne bi bilo nič drugega kakor služba Svete-

⁵ Slovenski protestantski pisci, 72.

mu pismu.«⁶ Zato v Cerkvi srednjega veka tudi ni bilo posebne zaskrbljenosti ob dejstvu, da večina vernikov ni znala brati. Sprva tudi ni bilo razumevanja za tisk in njegove izredne možnosti. Tudi ni bilo prepovedi brati latinske ali druge prevode. Vsaj tako dolgo ne, dokler se pobudniki in prevajalci niso izrečno postavili v nasprotje do tedanje cerkvene ustanove oz. njene pravovernosti.⁷ Tudi teologi, ki so v bistvu zagovarjali načelo *sola scriptura*, so še vedno pristajali na nezmotno avtoriteto papežev in vesoljnih cerkvenih zborov.⁸ Reformator pa, in to je Trubar bil, je gledal v Svetem pismu avtoriteto, ki razgalja in uničuje papeško Cerkev, ki je v zmoti in je odpadla od »čistega evangelija«. Torej je bilo treba imeti Sveto pismo v razumljivem jeziku kot dokaz in orožje. Vsakdo naj bi se sam prepričal, kdo ima prav! Božja beseda se torej ne ponuja samó kot duhovna hrana vere, temveč se postavlja tudi kot sodna instanca zoper napačno Cerkev. V znani pridigi o veri, ki jo je Trubar objavil v prvi slovenski knjigi, beremo: »An verni človik, ta ima narpoprej to misal inu dobro šego na sebi, de lubi to božjo besedo, to rad posluša oli sam bere, to sámo za risnično derži inu ti isti sami verjame. Kar pak ljudje govore, vuče oli dejo, tar si bodite sveti očaki stare oli nove vere, falš kerščanska cerkov, koncili, novada, papeži, škofi, fari, menihi oli dur bodi, taku ta verni gleda inu rezmisli, aku se nih vuk inu vse giane gliha z božjemi besedami, katere so v tih svetih bukvah v ti Biblij zepisane. Aku nekar, taku nim ništer verjame inu ne dej po nih vuki.«⁹ Tu je konec zaupanja v vodstvo Svetega v Cerkvi po cerkvenih strukturah. Pravi božji element je od vsega vidnega le še besedilo Biblije. To pa ravno pomeni, da imamo v reformaciji opraviti z novo interpretacijo razodetja. In drugače tudi ni moglo biti, saj so učitelji reformacije prepričani, da so odkrili »staro vero«, torej prvotno čistost evangelija, od katerega se je po njihovem mnenju oddaljila papeška Cerkev.

To novo interpretacijo naj podpira biblično besedilo, prevedeno v jezik ljudstva.¹⁰ Vernik naj dobi vtis, da je v protestantskem občestvu našel pravo božjo besedo, ki je zanj edina rešilna moč. To je vernik, ki naj zavrže obrede, pobožnosti, romanja, priprošnja Device Marije in svetnikov in tudi poslušanje zmotnih pridig nepravilnih oznanjevalcev, skratka: tisti, ki naj zapusti dotedanjo usidranost v izročilo Cerkve in naj v Svetem pismu najde vso oporo za vero in življenje po njej. (Ni dvoma o tem, da je bilo v tistem izročilu vse polno navlake.) Božja beseda naj bi mu bila prvi zakrament, moč od zgoraj, ki ga spreminja v božjega otroka in ki gradi tudi pravo krščansko občestvo. Svetopisemska beseda naj bi tem ljudem odpirala oči, da bi spoznali, kako je papeška Cerkev docela pokvarjena, prežeta s praznoverjem in malikovanjem ter kako so nosilci služb v njej polni hudičevega pohlepa in oblastiželjnosti. Zato tudi pri Trubarju tolikšna skrb, da bi s prirejanjem drugih in s svoji-

⁶ H. Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1977, 279.

⁷ Prim. Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam sanctam 23), Paris (Cerf) 21954, 434 sl.; H. Hargreaves, *The Wycliffite Versions*, v: G. W. Lampe (izd.), *The Cambridge History of the Bible II. The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge (Cambridge University Press) 1969, 387-415, tu 388.

⁸ Prim. H. Schüssler, n. d., 282.

⁹ P. Trubar, *Catechismus* (1550), faksimile: Ljubljana (MK) 1970, 213.

¹⁰ Saj to velja tudi za Lutrov prevod v nemščino, ki je sicer nesporna jezikovna mojstrovina in je nad vse pomemben za nemški knjižni jezik, čeprav to nikakor ni bil prvi prevod Svetega pisma v nemščino. Prim. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg (Herder) 1982, 292 sl.

mi uvodi in predgovori pojasnil, kaj je v Svetem pismu pomembno, na kaj je treba posebej paziti. To usmerjanje zgovorno pričuje, da reformatorji nikakor niso imeli namena prepustiti vsakemu bralcu, da bi si svetopisemska besedila razlagal po svoje ali da bi božja beseda sama, brez posredovanja Cerkve, v tem primeru protestantske, oblikovala prepričanje in vest vernikov.

Trubarjevo prevajanje Svetega pisma je bilo skupaj z vsemi drugimi spisi v prozi ali v verzih usmerjeno v zveličavno priobčevanje božje besede. Vse to delo bi bilo neprecenljivega pomena za slovensko protestantsko Cerkev, če bi se bila utegnila zakoreniniti in razrasti. Dalmatin je sicer moral trdo in vztrajno delati, da je pripe-ljal svoj prevod Biblije do natisa, vendar je pionirsko delo, kar zadeva odločitev za jezik, pravopis, pisavo, besede ipd. opravil Primož Trubar. Vergerijeve spodbuda, naj prevaja Sveto pismo, se je Trubarju v začetku zdela pretirana, nerealna. Ni se izgovarjal samó na svoje neznanje jezikov izvirnika, temveč tudi na to, da je »slovenski jezik . . . sam na sebi reven in glede mnogih besed pomanjkljiv«. ¹¹ Pri vsej ponižnosti je bila potrebna velika mera samozavesti, da si je upal postaviti svoje ljudstvo ob bok Nemcem in drugim narodom, ki so že dalj časa imeli knjige in med njimi biblične prevode. Vsaj tako se zdi manj poučenemu o tedanjih razmerah in razmerjih, če ima v ušesih prenekatero tarnanje iz 20. stoletja o majhnosti in zaostalosti našega naroda. Trubar je s svojim prevodom Nove zaveze, čeprav je ni prevajal iz grščine, s Psalterjem in drugimi bibličnimi prevodi pa s tem, da je pripravljajal in spodbujal Dalmatina, v kratkem času dohitel tako imenovane velike narode. Dobrih trideset let po izidu Katekizma, ki se začenja s slovenskim prevodom odlomkov iz prvih treh poglavij Geneze, so Slovenci dobili celotno Biblijo v svojem jeziku. Z nemajhnim ponosom je Trubar zapisal v posvetilu nadvojvodu Maksimilijanu leta 1560, »da bodo torej odslej naš ljubi Gospod Jezus Kristus in njegovi apostoli v slovenskem in hrvaškem jeziku prav tako jasno, čisto in razumljivo mogli govoriti in pridigati kakor v latinskem, nemškem, laškem ali češkem«. ¹²

Trubarjeve knjige so se ohranile za spomin, največ jih je zgorelo, evangeličansko krščanstvo se je moglo ohraniti samó v ogrskem delu slovenskih dežel. Ohranilo se je nekaj več izvodov Dalmatinove Biblije in z njo nekaj samozavesti. Tudi mi, Slovenci, smo kulturni narod, že od 16. stoletja dalje imamo Sveto pismo prevedeno. Vse praznine in zamujanje v kulturi niso mogle omajati te zavesti. Tudi Cerkev, ki jo je Trubar imel za Antikristovo, se je v marsičem spreminjala. Vedno več je bilo v njej oznanjevanja in poučevanja. Danes drugače sodi o uvidih reformatorjev in njihovem delu, kakor je tedaj. Priznava, da mora biti duhovnik najprej oznanjevalec evangelija (prim. D 4) in poudarja, da cerkveno »učiteljstvo ni nad božjo besedo; ampak ji služi« (BR 10), da je v dialogu s kristjani Cerkev iz reformacije »Sv. pismo izbrano orodje v rokah vsemogočnega Boga za dosego tiste edinosti, ki jo naš Odrešenik ponuja vsem ljudem« (E 21). Prav v zvezi s prevajanjem Svetega pisma je rečeno: »Kristusovim vernikom mora biti na široko odprt dostop do svetega pisma . . . Ker pa mora božja beseda biti na voljo v vseh časih, se mati Cerkev z materinsko skrbjo trudi, da bi bili napravljeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno iz izvirnih besedil svetih knjig« (BR 22).

»Brez Trubarja ne bi bilo Dalmatina,« sem navedel v začetku. Zaradi Trubarjeve reformatorske gorečnosti pa tudi resnične podjetnosti in trme sega izročilo slo-

¹¹ Slovenski protestantski pisci, 75.

¹² Slovenski protestantski pisci, 103.

venskega prevajanja in tiskanja Biblije tja v sredino 16. stoletja. Katoličani, evangeličani in druge krščanske skupnosti, ki so navzoče v našem narodu, smo vsi dediči tega Trubarjevega oranja ledine. Povezovati nas mora danes isti namen: da bi po besedah Svetega pisma Cerkev oznanjala našemu ljudstvu čisto blagovest in da bi po oznanilu božje besede mnogi rasli v veri ter dosegli cilj svoje poti.

Povzetek: Marijan Peklaj, Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma

Primož Trubar je začel prevajati Biblijo v slovenski jezik najprej iz prave dušnopastirske zavzetosti za oznanjevanje božje besede ljudstvu. Ta skrb pa se pri njem povezuje s pojmovanjem vere, ki izhaja iz oznanila božje besede in opravičuje. Biblija je zanj kot reformatorja tudi avtoriteta, ki naj razkrinka papeško Cerkev kot nepravdo, evangeliju nasprotujočo ustanovo. V času ekumenizma in po 2. vatican-skem cerkvenem zboru dobiva Trubarjevo prizadevanje za Biblijo v jeziku ljudstva nov pomen tudi za katoliške Slovence.

Summary: Marijan Peklaj, Significance of Trubar's Bible Translations

Primož Trubar began to translate the Bible into Slovene language from real pastoral endeavours to proclaim the Word of God to his people. These endeavours are in close connection with his understanding of faith, based on preaching God's Word and justifying. For him as an adherent of Reformation the Bible also represents the authority that will unmask the papist church as a false institution, contrary to the Gospel. In the age of ecumenism and after the Second Vatican Council, Trubar's endeavours to give the Bible in local language to the people have been gaining a novel significance also for Catholic Slovenes.

France Oražem

Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega duhovnega vidika

Petje in vse glasbeno življenje je neposredno povezano s človeško naravo. Kjer se porajajo v človeku prvinska duševna in duhovna doživetja, kjer utripa človekovo čustvo in raste zaradi človeških razmer do tolikšne napetosti, da si mora iz notranjosti poiskati pot navzven in se sprostiti v čutni svet, tam ima petje tudi svoj izvor. Torej je znamenje in izraz za nedoločeno vsebino bogatih čustvenih valovanj. Zato je že v pradavnini, ko je človek dojel in občutil opojno moč tonov, šumov in zlasti ritma, začelo petje spremljati vse njegovo življenje. V njem je iskal sprostitve čustev, ki so se mu porajala ob skrivnostnih in nerazumljivih silah. Z njim si je lajšal boj za obstanek, v njegovi družbi se je bojeval z naravo, z njim si je krepil moč pri delu.

Teologija verstev pa še prav posebej odkriva splošnost sakralnega petja. Na osnovi teh dognanj bi smeli reči, da je bilo petje predvsem sakralno in šele drugotno spremljevalec pri delu in razvedrilu, saj skorajda ni religije, ki ne bi pri svojih kulturnih obredih uporabljala petja.¹

Ker je imelo petje od vsega začetka pomembno vlogo v verskih obredih vseh religij, je povsem naravno, da je dobilo tudi v krščanskem bogoslužju tako odlično poslanstvo kot posebno močno bogočastno in sporočilno izražanje. Zelo velik poudarek petju pri bogoslužju so dali reformatorji 16. stoletja.

Ljudem nerazumljivo latinsko petje naj bi zamenjalo petje v ljudskem jeziku. Zavedali so se, da bo versko vzgojni uspeh veliko večji, če bodo verniki sami pri bogoslužju peli primerne pesmi. Tako je tudi Primož Trubar pripravil Slovincem več liturgičnih in tudi drugih pesmi. Vendar pa moramo reči, da petja v slovenskem jeziku pri bogoslužju pri nas ni začel šele Trubar, saj so se najstarejše slovenske cerkvene pesmi, kakor ugotavljajo zgodovinarji, izoblikovale že v 8. stoletju. Bogo Grafenauer pravi, da je »skoraj vse, kar je bilo zapisano v slovenščini do 15. stoletja v rokopisih, ki so se nam ohranili, v glavnem nastalo še v času karolinške države in njenega misijonskega dela. Tedaj je nastalo tudi nekaj krajših cerkvenih ljudskih pesmi, tako imenovanih kirielejsonov. V kratki, kar mogoče strnjeni obliki so povzemale vsebino posameznih molitev in verskih nauk.«² Tudi glasbeni zgodovinar Dragotin Cvetko poudarja, da so bili kirielejsoni pomembni v glasbeni dejavnosti slovenskega ljudstva že v 8. in še nekaj poznejših stoletjih.³

¹ Prim. L. Alessio, *L'uomo essere orante*, Milano 1980, 55–60.

² B. Grafenauer, *Zgodovina slovenskega naroda II*, Ljubljana 1954, 29 in 32.

³ Prim. D. Cvetko, *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem I*, Ljubljana 1958, 19.

Kirielejsoni in daljše slovenske pesmi

V rimski Cerkvi je bil bogoslužni jezik latinščina. Preprosti ljudje je niso razumeli, zato so pri bogoslužju tudi malo sodelovali. Od Karla Velikega dalje je bilo vernikom dovoljeno sodelovanje s klicanjem grškega priprošnjega vzklika Kyrie eleison in Christe eleison, vendar, vsaj v začetku, ne pri maši, temveč pri drugih obredih in pobožnostih. Pozneje (od 11. stoletja dalje) so na ta priprošnji klic navezali kratke, preproste, navadno štirivrstične pesmi molilne ali zahvalne narave v slovenskem jeziku. Teh prvotnih cerkvenih pesmi se je zaradi obveznega refrena Kyrie eleison prijeló ime kirielejsoni. Vsebinsko so bili kirielejsoni povzeti po posameznih kiticah latinskih bogoslužnih himen in sekvenc. Pozneje so na latinski predlogi besedila razširjali in nastale so daljše cerkvene pesmi v ljudskem jeziku.⁴

Prvi kirielejson v slovenskem jeziku je izpričan v zvezi z obredom ustoličenja koroških vojvod. V rokopisu Schwabenspiegla je zapisano, da so pri verskem obredu ustoličenja »peli vsi skupaj, mali in odrasli, pa tudi žene, svoje slovenske lajze, slovenske pesmi in hvalili Boga stvarnika, da jim je dal gospoda po njihovi volji«. ⁵ Ivan Grafenauer je ustoličevalni zahvalni kirielejson rekonstruiral takole:

Čast in hvala Bogu vsemogočnemu,
ki je ustvaril nebo in zemljo,
da je dal nam in naši deželi
kneza in gospoda po naši volji!
Kyrie eleison!⁶

Ustoličevalnega zahvalnega kirielejsona niso peli v cerkvi, temveč pri knežjem kamnu. Navedem naj slavilni kirielejson sv. Trojice, ki so ga peli pri bogoslužju, najbrž pred pridigo ali pa po njej:

Slava in čast Očetu vsemogočnemu
in njega sinu in Svetemu Duhu
ta tri imena, edini Bog,
ki si ustvaril nebo in zemljo.
Kyrie eleison!⁷

Posebno znan je velikonočni kirielejson v Stiškem rokopisu iz prve polovice 15. stoletja. Ivan Grafenauer je mnenja, da je v začetku obstajala še daljša – najmanj tri kitice obsegajoča – velikonočna pesem v slovenskem jeziku, a je pisec rokopisa zapisal le njeno prvo kitico:

Naš Gospud je od smrti vstal,
od njega bridke martre.
Nam se je veseliti,
on nam hoče k troštu biti!
Kyrie eleison!⁸

⁴ Prim. J. Koruza, *Cerkvena pesem*, v: ponatisu Dalmatinove pesmarice, Ljubljana 1984, 308.

⁵ Prim. I. Grafenauer, *Najstarejši slovenski »kirielejsoni«*, v: GMS 23(1942)63; M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetka 18. stoletja (Inavguralna disertacija – ciklostil)* Ljubljana 1963, 80.

⁶ I. Grafenauer, *Narodopisje Slovencev II*, Ljubljana 1952, 33.

⁷ I. Grafenauer, »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, v: Čas 36(1942)131.

⁸ Pozneje so tej kitici dodajali še druge, tako, da je skupaj kar 16 kitic. Češ pesem ni zapisana v nobenem rokopisu ali tiskani pesmarici. Pač pa je I. Grafenauer po primerjalni metodi ugotovil, v kakšnem zaporedju so nastajale pozneje dodane kitice; prim. »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, 89–138. Z.

V prvih stoletjih drugega tisočletja so pri nas nastale že daljše pesmi, ki niso bile več samo kratki vzkliki ali podaljšani kirielejsoni. V tem času se je krščanstvo med Slovenci že poglobilo, nastajala so nova farna središča. Velike praznike bogoslužnega leta so zlasti po samostanih in večjih cerkvenih središčih že slovesno obhajali. Slovesnosti pa ni bilo brez pesmi, ki pa zaradi neizobraženosti vernikov niso mogle biti samo latinske. Kako so Slovenci v srednjem veku peli, pričajo zapiski popotnikov, ki se jim je slovensko petje vtisnilo globoko v spomin: »Navado imajo v svojem jeziku na različne načine peti hvalne pesmi o Kristusu, o svetnikih, o Matjažu, ogrskemu kralju in drugih znamenitih junakih svojega naroda.« Tako je Marcantonio Nicoletti zapisal o Tolmincih v življenjepisu oglejskega patriarha Filipa d'Alencon.⁹

V tej dobi je nastalo precej Marijinih in prazniških pesmi.¹⁰ Iz vseh teh – reči smemo – kar številnih srednjeveških pesmi, ki so bile namenjene verski rabi, je mogoče spoznati, da je cerkveno vodstvo ves srednji vek skrbelo, da so verniki v cerkvi peli take pesmi, ki so pravilno izražale in oblikovale verski nauk. V času takratne splošne nepismenosti je bila verska ljudska pesem eden glavnih dejavnikov verskega poučevanja. Res ni to zadoščalo za globljo versko izobrazbo, kar se je pokazalo v času reformacije, vendar je dajalo vsaj neko osnovo vernosti.

Zanimivo je, da so naši reformatorji, začeni s Trubarjem, sprejeli nekaj teh prazniških pesmi v svoje pesmarice in jih označili kot »stare kerščanske pejsni«. Tako so med drugim na primer sprejeli *To staro božično pejsen*, *To staro veliko-nočno pejsen* v dveh različicah, *Ta stara pejsen od Svetiga Duha*.

Trubarjev katekizem – prva tiskana slovenska pesmarica

Trubar se je po zgledu nemških reformatorjev, pravilno, zelo zavzel, da bi napravil bogoslužje ljudem razumljivo. To pa bo, če bodo verniki tudi sami kar najbolj sodelovali pri bogoslužju. K temu naj bi pripomogle molitve, pridiga in petje v domačem jeziku. Zato je že leta 1564 v Cerkovni ordningi naročal, naj se slovenska pesem uvede namesto latinske, kajti slovenska Cerkev potrebuje tudi slovensko petje. »Vsem zastopnim krščenikom je vejdeče, da ti psalmi inu druge duhovske pejsni se imajo v ti cerkvi pejti; ampak kir so se dosehmal le v latinskem, tim gmajn ludem v nezastopnem jeziku v ti cerkvi pejli inu tudi mašovali, krščovali inu brali le latinsku, tu mi držimo na nepridnu inu unucnu; inu kir so s takom latinskim pejtjem inu branem tudi hoteli milost, odpuščane tih grehov inu druge riči per Bogu dobiti inu zaslužiti, le-tu mi držimo za enu pregrešene inu zašpotovane te kriji Kristuseve. Obt u mi hočmo, de uže naprej v ti naši kranski deželi de se ti psalmi, pejsni inu vse druge službe božje, ti s. zakramenti v tim slovenskim kranskim jeziku se doprnašajo inu dile.«¹¹

Kumer, ki je Grafenauerjeve izsledke dopolnila z zapisi napeva in nekaj novimi različicami, pravi, da so etnografi našli pesem med ljudmi živo še v drugi polovici 20. stoletja, zlasti v Beneški Sloveniji; prim. Z. Kumer, *Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju B*, v: SE 14(1961)119–125.

⁹ Prim. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910 sl., 528; D. Cvetko, n. d. 17; M. Smolik, n. d., 81–82.

¹⁰ Med prvimi je nastala daljša Marijina litanijska pesem (*Češčena si ti, Marija*), vnebohodna, Jezus je šel gori v nebu, veseli se, Marija!, božična, *Eno je Dete rojeno in Ta dan je vsega veselja*, predprijazna pesem o dekalogu Kir hoče v nebu priti in druge.

¹¹ P. Trubar, *Cerkovna ordninga*, 129.

Ker je Trubar izredno cenil pesem v domačem jeziku kot pomemben dejavnik pri širjenju »prave krščanske vere«, je v svojem prvem Katekizmu (1550) odmeril précejšen del pesmim, ki so vse opremljene z notami. To je prva slovenska pesmarica. V njej je šest Trubarjevih pesmi. Nobena izmed njih ni zgolj prevod nemške pesmi, čeprav se pri nekaterih da ugotoviti, na katero predlogo se je pri pesnjenju naslanjal. Če primerjamo naslove in vsebino pesmi s poglavji prvega dela Katekizma, ugotovimo, da se razporeditev snovi ujema. Tako je Trubar v teh pesmih ponovil to, kar je prej povedal v prozi. Pesmi so: Pesem o stvarjenju (17 kitic), Deset božjih zapovedi (13 kitic), Razlaga apostolske vere (12 kitic), Razlaga očenaša (9 kitic), Pesem o pridigi in krstu (8 kitic), Jezusova večerja ali »prava maša« (7 kitic). Tem pesmim je Trubar dodal še litanije z dvema molitvama vernikov, ki so jih molili v cerkvi.

Tako katekizem v pesemski obliki ni imel le namena, da bi se ljudje s petjem učili »prave vere«, temveč so bile te pesmi namenjene tudi bogoslužju. Ta Trubarjeva pesmarica je postala in ostala jedro vseh slovenskih protestantskih pesmaric, v katerih so jo ponatiskovali v celoti tudi z litanijami in molitvami. Njena vsebina je bila temeljni del bogoslužnega petja v slovenski protestantski Cerkvi.¹²

V naslednjih protestantskih pesmaricah (leta 1563, 1567, 1574, 1584 in 1595) je pripravil Trubar še kakih 13 pesmi, s katerimi je hotel slovenskim vernikom posredovati luteranski nauk, kakor ga je on razumel. Nemogoče je, da bi v tem sestavku spoznali vso teološko vsebino Trubarjevih pesmi. Omejili se bomo samo na označevalno poslanstvo in duhovnost.

Pesmi v službi oznanjevanja

Podobno kakor Luter je tudi Trubar cenil pesem kot zelo pomembno sredstvo za širjenje in poglobljanje vere. Trubar si je pridobil med študijem v Salzburgu, v Trstu in na Dunaju temeljito glasbeno izobrazbo. Pri prepevanju bogoslužnih napevov je najbrž sam prišel do izkustva, da je petje s svojo neposredno, ljubeznivo govornico neprekosljiv posrednik oziroma nosilec resnice in drugih življenjskih vrednot. Prijetnost, veselje, ki je petju naravno, ima posebno vlogo pri duhovnem oblikovanju in prenavljanju človeka. Sv. Janez Krizostom pravi: »Ker je Bog videl brezbriznost mnogih ljudi, ki jih duhovno ne pritegne to, kar berejo in ne zdržijo pri resnem duhovnem delu, ki ga sicer želijo, je božjim resnicam pridružil melodijo in nas tako navdihnil z novo močjo in notranjim veseljem.«¹³ Resnice in druge vrednote, ki jih izraža in sporoča petje, so bolj prijetne, pridejo globlje v človekovega duha. Peta beseda se dotakne globine duše, ki je samo govorjena beseda ne more tako doseči. Že zato ima peta beseda močnejšo oznanjevalno moč kot samo govornica. Bolj zajame vsega človeka in ne samo razum ali samo čustvo. Zato seže globlje kakor pridiga in celo globlje kot molitev. Pri petju pride res do osebnostnega srečanja s Kristusovim odrešenjskim delovanjem v najbolj osebnem središču. Pri tem srečanju prihaja do spoznavnega dožemanja in sprejemanja, kjer sodeluje tudi volja in višje duhovno čustvo.

Kako dobro je Trubar razumel kerigmatično moč petja, spoznamo iz posvetila Pesmarice (1567), s katerim jo posveča Juriju Khislu iz Fužin. Tu razlaga, »da

¹² Prim. J. Koruza, n. d., 314.

¹³ S. Janez Krizostom, Expositio in psalmos, 41, 1 (PG 55, 156).

postanemo mnogo bolj pobožni in zbrani za molitev, za poslušanje božje besede, za pridiganje, za sprejem sv. zakramentov, če v cerkvi vneto pojemo ob spremljavi instrumentov ali brez njih. In kadar koli so v Ljubljani peli 'Nun bitten wir den hey. Geyst' ali Oča, Sin in Duh, nebeški kral itd. peteroglasno ob spremljavi orgel, pozavne, trobente in piščali, sem vedno občutil v sebi posebno veselje, ljubezen, željo in resnobo do pridiganja in molitve.« Posebno poudarja pomen vsebine pesmi, ko pravi, da je vnovič izdal »naše stare in nove slovenske duhovne pesmi in psalme, ki so hvala Bogu, poučili in okrepili našo mladino in preproste ljudi v pravi veri, v katekizmu in v vseh božjih službah. Zato trdno upam, da jih bodo naši potomci pobožno peli in uporabljali v božjo čast, za dograditev in razširitev prave cerkve.«¹⁴

Zelo močna priča, da je Trubar cenil pesem kot posodo verskih resnic, je opomin k petju v predgovoru (Pesmarice 1567). V njem opozarja na delovanje Svetega Duha, ki je pesnike, zlasti preroke, psalmiste in Marijo navdihoval ob zlaganju pesmi. Prav tako mora Bog pomagati pri petju, da z njim krepimo svojo vero. »Gospud Bug hoče nekar le samuč skuzi tu pismu, pridigovane inu te s. zakramente, temuč tudi tejm petjem te ludi h pravi veri perpraviti. Obtü je tim enim prerokom, možem, ženom, divici Mariji inu drugim vernim sujga s. duha dar podejllil, da so te potrebnije krščanske navuke, trošte inu molitve v pejsni zlužili, de se tih istih ti mladi inu preprosti lejže navuče inu zamerkajo.« Kritično omeni premajhno skrb katoliških duhovnikov za poučevanje ljudi s pesmijo. »Natu vi, moji lubi Kranci inu Sloveni, pujte le-te pejsni v cerkvi inu doma zastopnu iz srca, rezmislite, kaj vsaka beseda, nekar, kar ta viža oli štima v sebi drži. Ne tulite, ne bledite nezastopnu prez prave vere inu prez vse andohti koker ti farji, menihi inu nune ta latinski psalter le za volu trebuha. Perložite h tim besedom cilu serce, molite, prosite, hvalite prov Boga! Inu de po tih besedah, kir so v tih pejsnih, verujete, Bogu služite, vaš stan inu leben pelate inu držite. H timu daj Bug sujga duha inu pomuč.«¹⁵

V Pesmarici 1574 je Trubar napisal pravi esej o cerkvenem petju. »Pričovanje, de tu petje v cerkvi, kedar se zastopnu iz srca poje, Bogu dopade inu je pridnu tim mladim ludem.« Iz Svetega pisma navaja celo vrsto prič, da je Bogu petje všeč in da ga pri bogoslužju tudi zahteva. Opozarja pa, naj bo petje »zastopnu«, ko mislimo na to, »kaj te besede v sebi drže, kam kažejo, od česa govore, zakaj prosimo oli hvalimo Boga. Zakaj v tem petju oli pridigah se pravi oli od božje milosti, dobrute oli resnice, vsimogočnosti oli od božjih obljub. S tejm našo vero trdimo, de kar Bug govori, nam oblubuje, nom bo tu istu gvišnu inu risničnu per pravim odločenim času dal in izkazal . . . Zatu je tu petje, ti psalmi, molene inu pridigovane od Buga postavleni. Za tiga volo sem jest z drugimi tudi le-te duhovske pejsni skuzi božjo milost, pomuč inu dar s. duha vkupe spravil, de ti mladi, preprosti tejm ležej mogo tiga katehisma navučiti inu zastopiti inu de vejdo, za česa volo je Kristus človek ratal, umrl, od smrti vstal, v nebesa šel, sujga s. duha k nom poslal.«¹⁶

Tako nam Trubar sam v predgovorih k pesmarici pove, kako je bil prepričan v oznanjevalno moč pesmi in v katerih verskih resnicah je hotel poučiti in poglobiti slovenske vernike.

¹⁴ M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 103. Tudi Dalmatin je posvetil pesmarico (1584) Juriju Khislu. Ta je namreč izhajal iz družine, ki je podpirala glasbeno delo protestantov in bila sploh v zvezi z glasbeniki svoje dobe.

¹⁵ M. Rupel, Slovenski protestantski pisci², 201–202

¹⁶ M. Rupel, n. d., 205–206.

Nekateri duhovni poudarki Trubarjevih pesmi

Ker je Trubar namenil svoje pesmi predvsem preprostim ljudem, je skušal biti v njih čimbolj preprost in razumljiv. Želel je, da »iz tih se vsaki navuči to pravo staro vero, da spozna tiga praviga Boga, de bode vejdel nemu prav služiti inu tudi spoznati sam sebe.« Človek naj spozna Boga, sam sebe in njuno povezanost. Tako se ustvarja med obema osebnostima povezanost, ki se s človekove strani kaže v sprejemanju božjega načrta in brezpogojnem zaupanju vanj.

a) Pripravljenost spolnjevati božjo voljo

To je prvi poudarek duhovnosti Trubarjevih pesmi, kar je še posebno očitno v pesmi *Te stare deset zapuvidi*. Prva kitica je uvod in povabilo k spolnjevanju zapovedi:

Poslušaj človik, razumej,
kaj ti Oča nebeški sam zapujej,
de boš vejdel inu tudi sturil
pruti Bogu inu ludem,
de boš prijeten vsem.

V naslednjih devetih kiticah razlaga deset zapovedi, in sicer tako, da vsaka kitica, z izjemo devete, ki razlaga hkrati zadnji dve zapovedi, razloži eno zapoved. V zadnjih treh kiticah zelo jasno pove, da so zapovedi dane človeku, da spozna, kako mora Bogu služiti, da je Kristus tisti, ki nam grehe odpušča, potrebna pa je vera vanj. Kristus, ki je Bog in človek, je zvest pomočnik.

Tu so deset zapuvidi,
v katerih vsak človik dobro vidi,
kako se ima Bogu prav služiti.
Iz tih tudi svoj greh spozna,
in pravo grevo ima.

Potle v Jezusa veruj ti,
ta ti zaston vse grehe rad odpusti,
on je vseh vernih grehe na križi platil.
Obtu imaš vže dobro dajat,
grehov se varovat.

O Kriste, Bug inu človik,
bodi tvojmu krščanstvu zvejst pomočnik!
Pelaj, višaj z Duhom tvojim na pravi pot,
de od tebe ne zajdemo,
v gnadi ostanemo.

b) Božja ljubezen do človeka

V ospredju Trubarjeve teološke misli je podobno kot pri Lutru božja ljubezen.¹⁷ Bog je naš Oče, ki nas neizmerno ljubi. Iz ljubezni nas je ustvaril, da bi pri njem

¹⁷ Za Lutro je Bog Bog ljubezni, ki je vsem ljudem namenil zveličanje, večno srečo. Zveliča pa se človek samo po božji naklonjenosti, ako je njegova vera v božje usmiljenje in božjo ljubezen dovolj

večno živeli. Ker je človek z grehom zavrzel večno srečo, ga Bog ni pustil v prekletstvu greha in zavrženosti, temveč je v svoji ljubezni poslal svojega Sina Jezusa Kristusa, ki je s svojim življenjem, zlasti s svojim trpljenjem spet vsem zaslužil pravico do večnega življenja pri Očetu. Učlovečenje večne Besede je največji dokaz božje ljubezni in usmiljenja do grešnega človeka, saj je namen učlovečenja odrešenje.

Da je vse stvarjenje delo božje ljubezni, razlaga Trubar v dolgi pesmi o stvarjenju, kjer predvsem v prvih treh kiticah opozarja na božjo naklonjenost:

Nu pujte, pujte vsi ljudje,
vselej se veselite;
zavolo dobrute božje
Boga veden hvalite.
Bug nam je svojga Sina dal,
čudne riči je on ž njim djal,
te merkajte po redi.

Ž njim je stvaril zemlo, nebu,
v nebi svojo družino,
na zemli vse dobru, lepu,
moža, pottle to ženo,
inu je vkupe poročil,
vso stvar je nima izročil,
de ima nim služiti.

Bug je mej vso stvarjo svojo
človeka silno lubil,
perpravil v njim cerkev svojo,
po sebi ga je sturil,
de bi moder, pravičen bil,
vselej zdrav, živ, prov djal, mislil,
z Bugom imer prebival.

Pesem o stvarjenju je, tako bi smeli reči, pridiga v verzih in hkrati molitev, saj pogosto prehaja v obliko dialoga med Bogom in človekom.

Božja ljubezen in naklonjenost do človeka je močno naglašena v tretji in četrti kيتici njegove prve velikonočne pesmi: Jezus ta je od smrti vstal, vragu je to glavostepal!¹⁸

Bug je človeka stvaril,
de bi vselej brumen živ bil,
hudič ga je pag ispačil,
zlažmi v greh, v smrt perpravil,
Kyrie eleison!

močna. Pri Zwingliju prevladuje panteistična ideja o Bogu. Božja previdnost ni nič drugega kakor nujnost vsega dogajanja. Osrednja misel Kalvinovega nauka o Bogu je Gloria Dei. Bog je v svoji vsemogočnosti vse ljudi že vnaprej absolutno predestiniral za greh in pogubljenje ali pa za večno zveličanje. V obeh primerih se razodeva božja slava. Nad pogubljenimi božja pravičnost, nad izvoljenimi pa čista milost. Prim. F. Oražem, Dogmatični nazori P. Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije, Ljubljana 1964, 63–67.

¹⁸ Pesem ima 11 kitic. Natisnjena je bila v pesmarici 1574. Prav tako tudi njegova druga velikonočna pesem Jezus, ta je smrti vstal, inu je cilu dokonat.

Bug pag nei hotel nas pustit,
v grešni, vraži oblasti bit,
obtu pošle Sina suiga,
de nas reši od hudiga.
Kyrie eleison!

c) Pokvarjenost človeške narave zaradi greha

V pesmih – kakor tudi v prvem in drugem katekizmu – Trubar ne razpravlja posebej o izvirnem in osebnem grehu. Govori o grehu in njegovih posledicah. Človeška narava se je spremenila. Človek je spočet in rojen v grehu, zato so dane božje zapovedi, da spoznamo »ta greh inu to našo hudo izkaženo naturo, de smo le hudimu od mladiju perkloneni«. Greh odvzame človeku spoznanje Boga »v ti Trojici« in spoznanje o svetu, »je cilu preprost in norčast«, volja je oslABLJENA, človek se »ne boji prov Boga«, le težko prenaša trpljenje, nagnjen je k hudemu.¹⁹ Misel o pokvarjenosti človeške narave je močno prisotna v šesti kitici razlage očenaša:

Mi smu cilu vsi izkaženi,
v grehah početi, rojeni,
le k hudemu smo nagneni.

Tudi v predzadnji kitici pesmi o stvarjenju se spomni bednosti človeške narave zaradi greha:

Skuzi Adamov greh smo vsi
hudi, grešni postali.

Vselej pa, kadar Trubar govori o usodnosti greha in človeški pokvarjenosti, takoj poudari, da je za vsakega rešitev, in to v Kristusu:

Kir pak bodo per Jezusi
z vero gnade iskali,
tim so grehi odpuščeni,
bodo spet brumni sturjeni,
večni leben imejli.²⁰

č) Kristocentričnost

V Trubarjevi teološki in duhovni misli je Kristus središče vsega odrešenjskega dogajanja. On osmišljuje vse človekovo prizadevanje za uresničevanje božje podobe v sebi. Trubar ne razmišlja o naravi Bogočloveka, ne zanima ga vprašanje »hipostatičnega zedinjenja«. Zanj je dovolj, da pove dejstvo učlovečenja: greh je spodbudil Boga, da je poslal svojega Sina na svet, in Sin je sprejel v pokorščini božjo odločitev. Človek je našel milost v božjih očeh, ko prej ni mogel »po tej naturi vkupe prebivati«, ²¹ Edini motiv učlovečenja je za Trubarja odrešenje. Ta misel je že v pesmi Na božični dan:

¹⁹ P. Trubar, Catechismus 1550, B II b.

²⁰ Pesem o stvarjenju 11. kitica.

²¹ P. Trubar, Catechismus 1550, 25.

Ta beseda je sin božji,
sama božja risnica
z njim je Bog stvaril vse riči,
nas rejšel od hudiča.
Nemu se vsi podajmo,
nega besedi verujmo,
na nega martro upajmo,
s katero nas je rešil
od greha, srda božiga
pogublena peklenškega
nas je spet vse posvetil.

V tej pesmi se Trubar dotakne tudi vprašanja, kako je človek opravičen. Govori o potrebnosti vere v Kristusa. Vero označuje kot nujnost, brez nje ne more biti opravičen. Se pravi, da je na eni strani potreben Kristusov dej odrešenja, na drugi strani pa privolitev človeka po veri v Kristusa. Le ta vera mu omogoči opravičenje pred Bogom. Trubarju je veliko do tega, da bi pojasnil Kristusovo delo pri našem odrešenju kot edino zveličavno. Milost je dana vernim, vera je neke vrste posoda, »koker ana roka, mošna oli ana druga posoda, s katero mi Jezusovu blagu primemo oli vzamemo inu na nas ta dar k sebi perpravimo.«²² Tako naj bi razumeli tudi trditve, da »le skuzi to vero v Jezusa prez vsiga našiga dobriga djana inu zaslužena dobimo to gnado, milost božjo, odpuščane vseh grehov, inu da brumni, pravični ratamo pred Bugom inu nom bode dan inu šenkan ta večni leben.« Vera je božji dar, vendar se moramo po Trubarjevem mnenju potruditi, da dobi v nas vera korenine, saj pravi, »tako vero dobite od Boga skuzi tu poslušane te božje besede inu skuzi te vsakdane molitve.«²³ Nadalje spada verjetno k tej misli še naročilo, ki ga tudi v svojih pesmih pogosto ponavlja, »inu pelajte an pošten leben.«²⁴

d) Vloga Svetega Duha v življenju kristjana

V duhu reformatorjev Trubar močno naglašja, da je pomoč Svetega Duha potrebna oznanjevalcem božje besede, kakor poje v četrti kitici Pejsni od Svetiga Duha:

Sturi, de povsod pridigarji
bodo obdani s tujmi dari,
de ta evangelij prov pridigujo,
vsem ludem ga zastopnu rezglasujo.

Pomoč Svetega Duha je potrebna tudi za poslušanje in pravilno razumevanje božje besede:

Sturi, de vsi žlaht bozi ludje
razoumejo besede tuje
de nih stan ter djane po nih pelajo,
v brumi, v lubezni nih red dokonajo.

²² P. Trubar, Catechismus 1550, 225.

²³ P. Trubar, Catechismus 1550, 212.

²⁴ P. Trubar, Catechismus 1550, 243; prim. Tri duhovske pejsni 1575.

Sveti Duh razkriva »te skrivne nevideče božje riči«, in mi jih »s tejmi notrmi očima tiga serca vidimo«. Sveti Duh verne potrjuje v njihovem prepričanju »iz notra«. Moč Svetega Duha »spremeni naša srca h dobrimu«, da moremo zaupati božji besedi, se nanjo nasloniti »koker na eno terdno steno oli podpurno, oli koker na aden dober stanoviten grunt«. ²⁵

Tudi zakramentalno življenje je življenje Svetega Duha. Po zakramentih – krstu in Gospodovi večerji – prejmemo tudi Svetega Duha, po njem »bomo h bulšimu premineni«, on »naša srca premeni, de smo drugič rojeni«. ²⁶ Med učinke zakramentov je Trubar vključil tudi tolažbo Svetega Duha. Kaže, da po Trubarjevem mnenju poteka ta povezanost takole: v zakramentih se vera, ki je zaupanje v Boga in je bila v človeku že »in radice«, krepi in raste. Znamenje te rasti je tolažba. Ta pa ponovno zahteva vero, a hkrati ni ta tolažba nič drugega kot Sveti Duh Tolažnik. ²⁷

e) Za krščansko življenje je potrebna molitev

Skoraj vse Trubarjeve pesmi končno izzvenijo v molitev. Za pesem o stvarjenju smo že dejali, da je pridiga in molitev hkrati, saj v njej pogosto poteka dialog med Očetom in Sinom, med Bogom in človekom. Posebej je o potrebnosti molitve spregovoril v razlagi očenaša, kjer naglaša, da je treba moliti po Kristusu, ki je naš srednik pri Bogu, »kar v nega imeni inu po božji besedi Očeta nebeškega bomo prosili, bomo gvišnu per pravim časi prejeli«. Vrstni red prošenj je nakazan v očenašu: najprej je treba prositi za »večne, nebeške riči«.

Molitev je potrebna, zato mora vsak moliti. Zdi se, da mu je bila molitev osebno velika notranja potreba. Tudi sam se je priporočal v molitev: »Molite zame, kokar jest za vas.« ²⁸

Sklep

Trubar je sicer nekoliko pretiraval, ko je pisal, kakšno praznoverje in malikovanje je to, ko »farji inu nune« v tujem, latinskem jeziku »brbrajo« psalme, a nič ne razumejo. Opozarjal pa je s takim govorjenjem na nujnost, naj bo bogoslužje v domačem jeziku, da bo ljudem blizu in bodo mogli pri bogoslužju Cerkve sodelovati vsi verniki kot njeni polnovredno dejavni udje.

Prav gotovo je imel Trubar velik uspeh s svojimi nazori tudi zato, ker se je znal približati ljudstvu, ko mu je oznanjal božjo besedo in krščanski nauk v živem, domačem jeziku, in to tudi v obliki pesmi. V vseh pesmih se kaže Trubarjev stvarni odnos do slovenskega prostora in slovenskega človeka, ki mu je v danih razmerah skušal odgovoriti na najpomembnejša življenjska vprašanja v luči razodetja in vere. Čeprav se je tudi v pesmih naslonil na svoje nemške vzornike, mu je prav čut za slovenskega vernika (človeka) pomagal k večji samostojnosti.

²⁵ P. Trubar, Catechismus 1550, 210.

²⁶ P. Trubar, Razlaga očenaša 3. kitica.

²⁷ Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 56.

²⁸ Predgovor k svetiga Paula listuvi 1567: prim. Catechismus 1550 A II b.

Teško si predstavljamo, koliko truda je stalo Trubarja, da je pripravil toliko verskih pesmi v najrazličnejših oblikah. In kaj ga je priganjalo pri tem in pri vsem njegovem delu, če ne velika verska vnema in ljubezen do Slovencev, katerim je hotel ohraniti »pravo vero«.

Povzetek: France Oražem, Trubarjeve pesmi s kerigmatično duhovnega vidika

Trubar je zelo cenil pesem v domačem jeziku za širjenje »prave krščanske vere«, posebno še med preprostim ljudstvom. Namenil pa je svoje pesmi tudi bogoslužju.

V pesmih opeva božjo ljubezen do človeka. Ta se razodeva predvsem v učlovečenju božjega Sina in stvarjenju. Človek se more rešiti svojih grehov samo po veri v Kristusa. Vera je sicer božji dar, vendar pa se mora tudi človek potruditi zanjo s poslušanjem božje besede in molitvijo. Pri tem ima posebno vlogo Sveti Duš, saj človeka notranje nagiba, da zaupa božji besedi.

Pri ustvarjanju cerkvenih pesmi je Trubarja vodila velika verska vnema in ljubezen do Slovencev, ki jim je hotel ohraniti »pravo vero«.

Summary: France Oražem, Kerygmatic and Spiritual Aspect of Trubar's Hymns

Trubar highly valued hymns in local language as a means of propagating »the true Christian faith«, especially among the ordinary people. He also intended them for liturgical use.

In his hymns he sings the praises of God's love for man. It is especially revealed in the incarnation of God's Son and in creation. Man can only be delivered from his sins by his faith in Jesus Christ. Faith is really a gift of God, yet man must also make a genuine effort by listening to God's word and praying. In these endeavours a special role is played by the Holy Spirit, who makes man willing to trust God's word.

At writing his hymns, Trubar was led by a great religious zeal and by his love towards the Slovenes, whose »true faith« he wanted to retain.

Alojzij Slavko Snoj

Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja

Uvod

Humanizem, ki se je močno zanimal za antiko in se pospešeno ukvarjal s klasično omiko, ima tudi svojo senčno stran. Prav v tem času namreč že nastajajo prve razpoke v komaj se porajajočem novoveškem svetu in Cerkvi ter razpoke med njima. Ob pozitivnih dejstvih, kot so odkrivanje moči človeškega duha na področju filozofije, prava, politike, znanosti in umetnosti,¹ se v Cerkvi opažajo nekatere negativne posledice, kot so posvetnost, zanemarjanje pastoralnih obveznosti pri kleru in vse, kar iz tega izvira: na primer rastoča nevednost krščanskega ljudstva (absurdno!), vdajanje praznoverju in včasih prav čudne ljudske pobožnosti, pretiravanje z romanji, upadanje nravnosti itd. Cerkvi ni uspelo pokristjaniti humanizma. Nasprotno, ta je postal zibelka a-teizma, ki se v začetku kaže le kot umik Boga iz nekaterih območij človekovega delovanja, toda polagoma se začne rojevati eksplisitni ateizem, ki smo mu priča danes.²

1. Okoliščine

Trubarjev prispevek na katehetsko-pedagoškem področju lažje ocenjujemo, če skušamo ugotoviti, kakšne so bile verska in kulturna raven, versko znanje ter izobrazba ob koncu srednjega veka pri nas.

Tudi nekaj prvih domačih humanistov sicer prebija led, vendar je plast neznanja in zaostalosti debela in ledina dovolj trda. Prvi jo orje Primož Trubar.

Sklep 5. lateranskega koncila (1512–1517), ki pravi, naj učitelji ne poučujejo mladino le retoriko, gramatiko in temu podobne reči, ampak naj razlagajo tudi vero, zakramente, psalme in življenje svetnikov, nam da misliti.³ Torej je verska vsebina v času humanizma stopila na drugo mesto? Če k temu dodamo še nekatera pričevanja, bomo na to lažje odgovorili. J. Mathesius, prvi Lutrov življenjepisec, citira njegove besede: »V mladosti in v poznejšem življenju nisem nikoli slišal pridigati o desetih zapovedih in očenašu.« Tudi zase trdi, da do 25. leta ni slišal pridigati

¹ Prim. M. Rupel, *Reformacija*, v: ZSSJ, Ljubljana 1956, 192.

² Prim. A. S. Snoj, *Uvod v katehetiko*, Ljubljana 1985, 9–16.

³ Prim. Sessio IX, v: *Concilium oecumenicorum dekreta*, Freiburg 1962.

o desetih zapovedih, o veri, o očenašu, o krstu . . . Podobno ocenjujejo stanje tudi nekateri njuni katoliški sodobniki. Na primer dunajski škof F. Nausea, avtor katekizma (1543), toži nad brezbriznostjo in neznanjem, ki je pokopalo nekdanj cvetočo katehezo.⁴ Zato R. Padberg v svojem prispevku k zgodovini kateheze tistega časa govori kar o veliki katehetski praznini srednjega veka.⁵ Trubar tako ali drugače pogosto poudarja, kako veliko je neznanje njegovih preprostih in ubogih ljudi. Da bi se pa mogli vseh vrst ljudje prav naučiti teh potrebnih delov krščanske vere, »katere malu ljudi, Bogu se smili, v slovenski deželi zdaj prou znajo« (K 1555, Uvod)⁶ jim da katekizem. Večkrat tudi zelo pikro biča po eni strani nevednost staršev ali norost ljudi, ki namesto v Sv. pismu iščejo pravo vero v kalnih mlakah človeških nauk (prim. K 1575, 44). Po drugi strani pa se norčuje iz preračunljivih in neizobraženih duhovnikov ter menihov (»ki te boge preproste ljudi inu te vaše ovčice pustite zapelati« – K 1575, 204) ter jih pogosto ošvrkne, medtem ko ima za ljudstvo vedno besede razumevanja: »O ti boga, slepa, nedomiselna preproščina!« (K 1575, 252). Zanimiva je zato ugotovitev, da so kljub temu prav starši, zlasti matere, rešile vero in molitev v času, ko je ugašala. Johannes Brenz namreč v predgovoru k Melancthonovemu katekizmu (1540) zatrjuje: »Ne dvomim, da je Bog obdržal svojo Cerkev po družinski katehezi navkljub strašnim teminam, v katerih je bilo zakopano poučevanje verouka doslej.«⁷ Zato si Trubar enako kot protestanti nasploh zamišlja versko obnovo prek knjige, s temeljito versko vzgojo in izobrazbo na različnih ravneh in v različnih okoljih, zlasti mladih in preprostih ljudi.

2. Katekizmi

V Pričovanju k pesmarici z l. 1574, ki jo imenuje preprosto Ta celi catehismus, Trubar razlaga svojo zamisel o katekizmih. »Le-ta prid inu tu neizrečenu večnu blagu nebešku, kir se v tim katekizmi najde, je tudi mene pergnalu, da sem ta katekizmus s trjemi izlagami pred 20. lejti pustil drukati. Ta prvi v pesnih, ta drugi s to kratko D. Brenciovo, ta tretji s to obilnu lutersko.« V tem smislu lahko rečemo o prvih Trubarjevih katekizmih, da je K 1550 njegov (njegov!) veliki katekizem (z dodanimi šestimi pesmimi) in A 1550 njegov mali katekizem (prevod in priredba Brenzovega malega katekizma), kajti katehiziranci se lahko njegovo »kratko izlago izvuna navuče«.

Če izmed njegovih 26 knjižnih del, kolikor jih navaja Slovenski biografski leksikon, izberemo tista, ki imajo katehetsko vsebino in pomen le v ožjem smislu, jih lahko naštejemo vsaj 15, to je skoraj dve tretjini knjižnega opusa. Omenjene izdaje Trubarjevih pesmi ter velikega in malega katekizma niso edine. Njegove pesmi so vključene v sedmih različnih izdajah,⁸ Brenzov mali katekizem v različnih izdajah in priredbah (1550, 1555, 1566 z abecednikom) srečamo v njegovem ustvarjanju

⁴ Za te izpovedi prim. Ch. Weismann, *Eine kleine Biblia*, Stuttgart 1985, 16.

⁵ Prim. R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, Freiburg 1956, 24–27.

⁶ Kratice v tem prispevku: A = Abecedarium, C = Cerkovna ordninga, K = Catechismus = Catechismus. Pri Trubarju – kot pri avtorjih v 16. stoletju na sploh – je znana določena nedoslednost v pisanju, oštevilčenju strani ter izrazju.

⁷ Weismann, n. d., 18.

⁸ 1550, 1563, 1567, 1574, 1579, 1584, 1595.

prav tako sedemkrat,⁹ »obilnejših izlag« v njegovem knjižnem opusu pa lahko naštejemo več, kot je le tako imenovanih »katekizmov«. Daljšo razlago verskih resnic namreč lahko pojmuje kot veliki katekizem, saj jo tako imenuje sam Trubar.

Analiza Trubarjevih katekizmov s katehetsko-pedagoškega vidika

Analizirajmo nekatere osnovne dejavnike kateheze. Vprašajmo se, kako jih Trubar vključuje v svoje oznanjevalno in razsvetljevsko delo: 1) kdo so naslovljenci njegovih katekizmov (in abecednikov); 2) kakšne katehetsko-pedagoške smotre postavlja in kakšno vsebino nudi tem naslovljencem; 3) kateri je naravni prostor in kakšno je okolje, ki ga predstavlja za katehezo in ga ustvarja; 4) v kakšni obliki in kako naj se katehizira in vzgaja. Kdo bi mogel pripomniti: »Kaj pa je z učiteljevo vlogo?« Pri katehezi je tudi on najprej naslovljenec; bolj kot učitelj katehizira in vzgaja celotno okolje. Tako tudi tega pomembnega »dejavnika« ne mislimo obiti.

1. Naslovljenci Trubarjevih katekizmov

Med odraslimi, ki so od začetkov poglavitni naslovljenci krščanske kerigme – veselega oznanila, so v srednjem veku v ospredju starši in botri. Ti so nosilci družinske kateheze, zato veljajo dotlej v Cerkvi za njene prve naslovljence.

S tiskanimi katekizmi pa nastopa posebnost (posledica humanizma), da so namenjeni mladini in preprostim – neukim ljudem (vzporedno z ovrednotenjem vzgoje nasploh). Taki so tudi Trubarjevi katekizmi. Starši, pridigarji in učitelji pa so najpogostejše in neposredno nagovorjeni zato, da bi mlade in sploh »druge« učili: »Natu vas zvejste, brumne farmoštre, pridigarje, šulmaštre in stariše inu vse te, kir znajo brati, per sodnim dnevi opominam tar prosim, de . . . te preproste vučite« (K 1550, 4). »Raven tiga imajo ti stariši tudi suje otroke od mladju k timu delu oli v to šulo perganati, . . . pred praznovanem inu linobo s flisom varovati« (K 1575, 358–359).

Poleg tega se Trubar izrečno obrača še na celo vrsto ljudi, svojih »ljubeznivih bratov in sester«. V družinski katehezi (po hišni tabli) so to na primer hlapci, dekle, delavci in vseh vrst posli. V zakramentalni katehezi so naslovljenci ne le botri in starši novokrščencev in obhajanci (Trubar izrečno imenuje le ta dva zakramenta),¹⁰ temveč tudi spovedanci, bolniki, novoizbrani pridigarji in poročenci. V specialni katehezi so njegovi naslovljenci že »otročiči« (prim. C 1564, 95), pogosto »hlapčiči inu deklice« pa tudi jetniki, na smrt obsojeni in umirajoči (prim. C 1564, 155–162). Trubar svojo prvo knjigo naslavlja na »vse Slovence«. Vedno znova jih nagovarja po posamičnih stanovih in kategorijah.

⁹ A 1550; A 1555 – delno; Ta kratki vvirtemberski catechismus, v: Cerkovna ordninga 1564, 100–105; A 1566 – delno; Ta celi catechismvs 1567 – nemško-slovensko besedilo; Ta catechismvs, v: Catechismvs sdveima islagama 1575, 20–33; Ta kratki vvirtemberski catechismvs 1585 – Dalmatinova izdaja. Ker je Brenz nekaj časa urejal cerkvene razmere v Stuttgartu (1535), je tu pustil svoj neizbrisen pečat. Njegov mali katekizem so poimenovali po deželnem imenu »würtemberški«. Tako ga včasih imenuje tudi Trubar.

¹⁰ Čeprav ima dogmatika živo odmevnost v katehezi, je tu ne poglobljamo. Za to prim. F. Oražem, Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije, Ljubljana 1964, 138–173.

2. Katehetsko-pedagoški smotri in vsebina

1) Trubarjevi smotri niso le onstranski, pa tudi ne le tostranski. Poudarjanje le enih in zamolčanje drugih je enostransko in tendenciozno. Gibalo za uresničevanje enih in drugih, je glavni, končni smoter, to je Bog in sreča v njem, sedaj in večno, da bi namreč vsak človek mogel »v nebu priti« (K 1550, 3). Za to pa je treba najprej uresničiti vrsto tostranskih smotrov, učnih in vzgojnih. Vsak naj spozna pravega Boga, naj se nauči prave, stare vere, zato potrebuje pristno božjo besedo (Sveto pismo) v domačem jeziku, spozna pa naj tudi sebe, da bo vedel, kaj je greh, zapoved, pa tudi božja obljuba in odrešenje (prim. K 1550, 3). Trubar rojake neprestano kliče k odgovornosti, da bi svoje življenje prav uravnavali, tako v odnosu do Boga kot do bližnjega in do sebe (prim. K 1575, 34). Trubarjev smoter je tudi slovenska protestantska Cerkev, šolstvo itd. (prim. C 1564). To pa so stvari, ki presegajo zgolj katehetsko-pedagoške smotre. Za dosego teh pa Trubar postavlja še vrsto delnih (parcialnih), popolnoma določenih smotrov. Svoje naslovljence nenehno spodbuja, naj se uče brati in pisati, zato so njegovi kratki katekizmi – abecedniki naši prvi učbeniki in nekatere njegovih knjig tudi naše prve šolske knjige (Ta celi catechismus 1567 – nemško-slovenski in pesmarica).¹¹ Zaradi rabe v šoli ali pa le zaradi učenja branja imajo mnogi katekizmi vse do vključno 19. stoletja na začetku navadno abecedar. Po katekizemski snovi pa imajo številke.¹² Trubarjevi abecedniki so pač odsev skromnih začetkov in tistega časa. Ne moremo jih ocenjevati po današnjih merilih.¹³ Iz Trubarjevih katekizmov so razvidni še nadaljnji smotri: znanje in razumevanje, učenje jezikov, lažje pomnjenje v obliki pesmi itd.

2) Najbolj splošne, skromne katehetske vsebine so v srednjem veku naslednje: vera, očenaš. (zdravamarija),¹⁴ deset zapovedi, priprava na spoved . . . , katekizmi pa nudijo celo vrsto vsebin, razlag in spodbud za krščansko in družbeno življenje. **Daljših katehetskih besedil** Trubar ne naslavlja neposredno na mlade in preproste katehizirance, temveč jih piše »k dobremu vsem mladim tar preprostim« (K 1550, 3) ali zato, da jih starši, učitelji in pridigarji iz njih učijo (prim. K 1555, Predgovor). Daljša razlaga je pripomoček za pridigarje, da bolj razumljivo razlagajo nauk mladim in preprostim (prim. C 1564, 2).

Poleg omenjene vsebine Trubar pogosto utemeljuje pomen vere, opravičenja in dobrih del, poleg očenaša podaja še druge molitve (jutranje in večerne, pred jedjo in po jedi, za uporabo pri molitvenem bogoslužju in pri maši . . .), poudarja poklicnost in pravico vsakega človeka do božjega življenja. Odtod osrednja pomembnost Svetemu pismu, krstu in Gospodovi večerji. Zelo ceni osebno spoved in jo ohranja (s skupno odvezo – prim. C 1564, 109) . . .

Trubarjev mali katekizem po Brenzu (1550, 1555, 1566 z abecednikom), je posebno pripraven za mlade in preproste. Že razpored tega katekizma kaže več odrešenjske vedrine ter utegně preizkušnemu Trubarjevemu narodu nuditi več optimizma, poleta in človeškega dostojanstva, kot to zmore Lutrov katekizem.

¹¹ Naša prva izpričana šolska knjiga naj bi bila Kreljeva Otrozhia Biblia 1566, nato pa omenjeni dve. Prim. V. Schmidt, Pedagoško delo protestantov na Slovenskem v XVI. stoletju, Ljubljana 1952, 42; 50; 56.

¹² Prim. Weismann, n. d., 21.

¹³ Prim. I. Andoljšek, Naš začetni bralni pouk in učbeniki zanj I, Ljubljana² 1978, 15–25.

¹⁴ To vsebuje tudi naš celovški rokopis (1362–1390).

Seveda pa veljajo za Brenzov ali württemberški katekizem poleg teološke koncepcije (odrešenje nad zapovedmi!) še didaktični in praktični razlogi. Brenz je namreč šolnik in pedagog. Njegov katekizem je kratek in jasen, z vprašanji in odgovori, primeren za učenje na pamet. Trubarjev mali katekizem je naslovljen naravnost »vsem mladim inu preprostim Slovencom« (A 1550), v tretji izdaji (1566) pa je posvetilo »timu mlajšimu Jurkotu Forestu«, pod katerim je podpisan Trubarjev sin Felicijan. Kot desetletni deček nagovarja svoje prijatelje, naj se radi učijo brati in pisati. Iznajdljiva Trubarjeva didaktična poteza! Mali katekizem obsega: a) poglavje o krstu, 2) o krščanski veri, 3) o molitvi, 4) o desetih zapovedih, 5) o Kristusovi večerji, 6) o nebeških ključih (odvezovanje grehov). Navadno ima na koncu še največjo zapoved do Boga in bližnjega, kratek povzetek evangelija ter zahvalo za evangelij.

Pesemski del je za katehezo zelo pomemben. Obdelan pa je v posebnem prispevku F. Oražma.¹⁵

3. Prostor in okolje kateheze

Popolnemu propadu kateheze 15. in prve polovice 16. stoletja daje Trubar učinkovito protiutež: obnovljeno družinsko in župnijsko katehezo ter novost: krščanski nauk v šoli, saj zahteva šolo za vse.

1) Obnovitev družinske kateheze

Staršem in njihovi verski ter nravni vzgoji posveča Trubar zajetne strani (četrti božja zapoved, hišna tabla . . . , na primer v K 1575, 12–17; 34–35; 345–384).

Dolžnost vzgajati svoje otroke predstavlja staršem kot veliko in sveto nalogo. V tem poklicu služijo Bogu, če uresničujejo dvojni smoter svojega vzgojnega dela: naravni in nadnaravni. Naj otroke usposabljaajo za delo (izučitev poklica, pridobivanje dobrih navad, varovanje pred lenobo . . .) in pošiljajo v šolo, kjer se naučijo brati in pisati (prim. K 1575, 358–359). Pridigarjem pa naroča, kako naj se zavzemajo za poučevanje katekizma v družini. Naj »tim starišem, očetom, materam, gospodarjem inu gospodinom ostru zapovedajo, de doma vsak praznik, vjutro inu večer, . . . eden od drugiga vprašajoč inu odgovoreč, se ta katekizem vuče. De ga popolnoma od besede do besede umejo prou izreči inu zastopjo, kaj vsaka beseda v sebi derži, kam kaže, kaj oblubuje. zapoviduje inu prepoviduje« (K 1575, 13).

Trubar si od take vzgoje obeta družbeno in osebno urejeno življenje. Prepričan je, »de kadar le-ti navuki se bodo čestu v cerkvi inu v hiši tim preprostim inu mladim ludem naprej brali, oni bodo v nih delu inu službi zvejštiši, volneši, bodo pejli inu vriskali na nih delu, kadar bodo vejčili inu zagvišani od Buga, de oni nekar ž nih delom tim ludem, temuč samimu Gospudi Bogu delajo inu služjo« (K 1575, 406).

Ko Trubar v hišni tabli navaja na primer knjigo Pregovorov ali Sirahovo knjigo in iz nje razlaga tudi vzgojni pomen kazni, je to pač odsev tistega časa. Mnoge ilustracije te dobe nam predstavljajo učitelja, ki ima na mizi ali v roki šibo. Tudi starši naj jo uporabljajo. Če namreč svojega otroka s šibo tepeš v življenju, lahko s tem

¹⁵ M. Smolik je v svoji disertaciji *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*, Ljubljana 1963 posvetil Trubarjevim pesmim drugi del drugega poglavja (112–124) ter jih je skupno s pesmimi drugih slovenskih protestantov tudi ovrednotil (164–166).

»nega dušo od pekla rešiš« (K 1575, 351) – razlaga Trubar s Sv. pismom. Vendar takoj za tem starše opominja, naj v kaznovanju ne pretiravajo. »Oli per tim imajo tudi ti stariši v nih serdu inu s to štrafingo nih maso imejti inu deržati« (K 1575, 352). Iz različnih katehetsko-pedagoških navodil je razvidno, da pa Trubar fizično kazen pri poučevanju verouka izključuje, saj jo v povezavi s katekizmom nikoli ne omenja, medtem ko izrečno omenja pohvalo, opominjanje, spodbujanje in pridiganje.¹⁶ Toliko bolj Trubar vedno znova in v raznih odtenkih priporoča prijaznost, zlasti v odnosu do katehizirancev.

2) Kateheza v cerkvi

Trubar vlogo župnikov – pridigarjev pri katehezi zelo poudarja. Pogosto jih nagovarja, naj po mestih in vaseh ob nedeljah in praznikih prebirajo evangelijski odlomek »inu nekatere besede iz tiga katekizma, časi kratku, časi dolgu izlagajo, inu per tim te otroke vprašajo, ako ga umejo, zastopjo inu se po nim derže« (K 1575, 12).

Kateheza v cerkvi je lahko samostojna ura krščanskega nauka, lahko je med jutranjicami ali večernicami (po kratkem berilu), lahko je na koncu besednega bogoslužja ali tudi med mašo – po evangeliju. Vsakokrat pa je v molitvenem razpoloženju (ob uvodni in zaključni molitvi z odslovitvijo). Podrobna navodila so zlasti v Cerkovni ordnigi.

3) Krščanski nauk v šoli

Trubar neprestano ponavlja priporočilo, naj poteka kateheza v cerkvi, v šoli in doma (prim. K 1550, 4). Pri Trubarju se pri nas prvič pojavi zahteva po šoli za vse, verouk v šoli pa kot prvi šolski predmet. Drugi osnovni predmeti so še: branje, pisanje in petje. »Raven tiga en vsaki pridigar inu farmošter ima tudi per suje fari eniga šulmoštra oli mežnarja imejti inu deržati, de te mlade hlapčiče inu deklice, purgarske inu kmetiške otroke vuči slover ski brati inu pisati, ta katekizmus, sred s to kratko izlago, izvuna povejdati« (C 1564, 100).

Tudi v šoli je verouk povezan z začetno molitvijo in se nadaljuje kot prva šolska ura. Katekizem naj učenci »recitirajo in obravnavajo«.¹⁷ Zdi se pa, da ga učitelji niso posebej razlagali in nikjer ni navedeno, da bi ga bili vsebinsko analizirali.¹⁸ Torej bi bil za šolo učni smoter dosežen že s tem, da bi ga učenci znali dobro na pamet. To bi kazalo na neko razliko med katehezo v cerkvi in veroukom v šoli. Pač pa so se s katekizemskim besedilom učili tudi jezikov. Kakor je razvidno iz šolskega reda ljubljanske stanovske šole iz l. 1584, ponavljajo v prvem razredu poleg slovenskega tudi nemški Brenzov katekizem. V drugem razredu latinskega, v tretjem razredu poleg teh še Lutrovega v nemščini in v latinščini. Zatem Brenzovega v grščini itd.¹⁹

¹⁶ Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 96. V četrtem poglavju (92–103): Trubarjeva pedagoška prizadevanja je Rajhman podal podroben opis in ovrednotenje katehetsko-pedagoške Trubarjeve misli, kakor se kaže v luči prvega katekizma.

¹⁷ Prim. Tretji šolski red, v: Schmidt, n. d., 96.

¹⁸ Prim. n. d., 120–121 in Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I, Ljubljana 1963, 42–64.

¹⁹ Prim. Schmidt, Pedagoško delo protestantov . . . , 95–96.

4. Oblika in način katehiziranja

Po katehetskih navodilih iz Trubarjevih katekizmov ter s pomočjo šolskega reda ljubljanske protestantske stanovske šole lahko ugotovimo katehetski učni postopek; ta ima štiri stopnje. Svojo vlogo pa ima k temu še pesem. Prek protestantskih pridigarjev in šolnikov naj bi bil Trubar segel nazaj k Avguštinovi metodi.²⁰ Razpoznati moremo naslednje stopnje: 1) nauk (oznanilo, učenje na pamet = doma in v šoli), 2) razlaga, 3) ponavljanje (spraševanje, preverjanje), 4) spodbuda.

Bolj kot stopnje so jasni Trubarjevi didaktični napotki, ki nam slikovito predstavljajo njegovo katehetsko-pedagoško hotenje.

1) Razčlenitev snovi na vprašanja in odgovore je znana iz srednjega veka. Protestantski in katoliški katekizmi prevzamejo ta način. Trubar vedno ponavlja, naj bodo ta vprašanja in odgovori kratki in razumljivi (prim. A 1550). V uvodu v K 1555 razlaga, zakaj se je odločil predstaviti celotno razlago v vprašanjih in odgovorih (saj so nekatera poglavja že v prvem katekizmu enako podana – o zakramentih in dobrih delih) in piše: Vsi pametni ljudje pravijo, da se z vprašanji in odgovori mladi in preprosti najboljše uče, zato je tokrat celoten katekizem (»koker je poprej bil«) postavil v vprašanja in odgovore. V njegovem malem (Brenzovem) katekizmu so vprašanja in odgovori res kratki. Drugod pa so že vprašanja navadno nekoliko daljša, še zlasti pa so »obilne« razlage. V teh primerih je Trubar verjetno z vprašanji (kot podnaslovi) hotel porazdeliti snov in jo narediti nekolikomikavnejšo in razumljivejšo.

2) Zakramentalna kateheza ima že omenjene – različne naslovljence. Toda Trubar se skuša približati vsem, od »otročičev« do tistih, »kir v ječi za život side« ali so »k ti smerti obsojeni«. To pa je specialna kateheza, ki zanj ni pojem, temveč življenjska izkušnja. Kakšen primer:

»Te hude neverne, nepokorne« je dobro svariti in jim pripovedovati o časni in večni nesreči, ki jih čaka, če se ne spokore. »Te pokorne pak, boječe, kir imajo prestrašeno vist«, zlasti če so v hudih nadlogah, v preizkušnjah in trpljenju, je treba tolažiti in jim buditi upanje. »Te line, odlašove, kesne inu nemarne« je treba vedno opominjati. »Te nepokorne nevernike, kir v vsih velikih smertnih grehah prebivajo,« je treba vabiti k spovedi, če pa se ne spokorijo, »nim ne pustiti se obhajati, ne per s. kerstu stati, botri ali botre biti« (K 1575, 310–311). Pri spovedi je treba vsakega spovedanca posebej »zaslišati inu perjaznivu podvučiti inu opominati« (C 1564, 109) k poštenemu krščanskemu življenju.

3) Kakor je pri katekizmu znanje in vedenje le eden od pogojev za vero in življenje, tako je pri Trubarjevih pesmih zunanja oblika in skladnost dobro metodično sredstvo za lažje pomnjenje in razumevanje ter za doživeto dožemanje verske vsebine. Svojski pomen pa ima pri bogoslužju. »Perložite k tim besedilom cilu serce, molite, prosite, hvalite prou Boga« (Ta celi catehismus 1574, Predgovor). Bog ni poslušalec glasu, »temuč tiga serca« – navaja Trubar sv. Ciprijana in nadaljuje: »Bug ne usliši glih taku tu petje, glosnu vpitje; brez vere, andohti, brez zastopa inu brez pokure ništer ne vela pred Bugom, koker od tiga vpitja inu neverniga molena ti psalmi inu preroki v dostih mejstih govore« (Ta celi catehismus 1574, Pričovane).

4) V Catechismvsu sdveima islagama (1575) posveča Trubar poleg katehetsko pomembnega slovenskega predgovora še dve strani didaktičnim in metodičnim

²⁰ Prim. Rajhman, n. d., 100.

napotkom, ki sledijo kratkemu katekizmu (34–35). Trubar govori kot praktičen in izkušen življenjski učitelj ter prijazen in dober pa tudi moder in dosleden dušni pastir, ki se skuša vživeti v vsakega sogovornika.

Pridigarji naj navadno preberejo kratek odlomek – »en štuk inu nekatere besede iz tiga katekizma« – K 1575, 12. V katekizemskem odlomku, ki naj ga dva šolarja, dečka ali deklici ponovita »lipu, polahku« pa tudi »glosnu inu zastopnu«, da ju morejo slišati in razumeti »vsi ljudje, mladi inu stari v ti cerkvi« – lepo in počasi pa tudi glasno in razumljivo pozvanja slovenska beseda (prim. K 1575, 34–35).

Razlaga naj bo primerna letnemu času, razpoloženju, naslovljencem. Glede na vse to naj odlomek razlagajo včasih kratko, včasih dolgo, če je čas in je v cerkvi dovolj toplo. »Natu ima (pridigar) . . . perjaznivu vprašati« še druge katehizirance, če ga znajo in razumejo. Tiste, ki ga znajo, naj pohvali in spodbuja, da je katekizem poroštvo njihove življenjske in večne sreče, saj jih uči, kako živeti sami ter kako se ravnati do drugih ljudi in do Boga. »Te pak, ki ne verujo, (ima) z lepimi besedami opominati,« naj se naučijo katekizma ter se potrudijo, da ga bodo razumeli in po njem živeli, »sicer ne bodo obene sreče inu dobriga na tim svejtu imejli«, in kar je najhujše, da bodo trpeli vso večnost. Trubar tega ne zamolči, toda takoj dodaja, da se to ne sme zgoditi. »Pred tako revo Oča nebeški, za volo nega Sinu Jezusa Kristusa, vas inu nas obari.« Pri njem izražanje v prvi osebi množine sicer ni v navadi. Tu pa uporablja celo ta način, ki je tako blizek današnjemu človeku. Trubar se čuti (kot tudi vsak katehet!) družno z vsemi svojimi »ljubeznivimi brati in sestrami«, slednjič tudi sam le naslovljenca in služabnika božje besede.

5) Trubar se je pridružil protestantskemu gibanju, ki je zraslo iz tujega miselnega in doživljajskega kroga. Odziv preprostih Slovencev, zaradi katerih Trubar piše, morda zato ni bil sorazmeren z njegovo ljubeznijo do njih, z vloženim delom in žrtvijo. To ugotavlja tudi Rajhman.²¹ Ali je k temu pripomoglo tudi oporekanje stvarem, ki so bile preprostemu ljudstvu pri srcu in blizu narodovi slovansko obarvani duši ter značaju (romanja, zidanje cerkva, razne oblike češčenja Marije in svetnikov, nekoliko lirične cerkvene ljudske pesmi – čeprav nekvalitetne)? Preden je namreč Trubar imel težave s cerkveno in državno oblastjo, so ga preganjali njegovi verniki, kakor je zapisal v kratki postili. »Ampak jest sem takimu zidanu inu ofrovanu močnu zuper pridigal inu govuril, za tiga volo so mene hoteli ti farmani na Šemačini biti, de sem od nih moral pobegniti.«²² Razne oblike ljudskega verovanja, zlorabe in zlasti praznoverje so bile v Trubarjevem času in v naslednjih stoletjih potrebne očiščenja. Še več, potrebne so očiščevanja vedno, tudi danes. Da pa se v ljudstvu zakoreninjene predstave, pobožnosti, pesmi itd. spreminjajo zelo počasi, ni neznano, saj gre to vzporedno s poglobljanjem vere, s spreminjanjem človeka in njegove miselnosti na sploh.

Tu pa omenimo še drugo dejstvo. Človek prejšnjih stoletij je, mnogo bolj kot današnji, živel v notranjem ravnovesju, ki mu ga je omogočalo celostno doživljanje sveta po osebnem stiku z njim ali pa s posredovanjem znamenj in simbolov. In protestanti so po svojih teoloških nazorih izrinjali simbolično in temu sorodno izražanje (ikone, kipi, znamenja, lirična besedila itd.). Zato so se borili proti njemu ter so ga odstranjevali iz bogoslužja in kateheze. Tako je ne le človek pod vplivom

²¹ Prim. Slovenski biografski leksikon XIII, Ljubljana 1982, 218 (pod geslom Trubar Primož).

²² Na to VIII. nedelo, v: En regishter . . . , V Tibingi 1558.

protestantizma, temveč zahodni človek nasploh – še zlasti pod vplivom racionalizma – postopoma zgubljal sposobnost razumevanja arhetipskih simbolov. S tem se je v njem in okrog njega podiralo tisto ravnovesje in skladje, v katerem je nekoč živel.

S. Freud in zlasti C. G. Jung dokazujeta, da svet simbolov danes v človeku kljub temu ni popolnoma mrtev, saj se (vsemu navkljub!) avtohtono pojavlja znova, tudi pri človeku 20. stoletja. Protestantsko zanemarjanje doživljajskih in simboličnih znamenj vernosti pa temu dejstvu ni bilo v prid. Nekateri protestanti so že pred Jungom začeli ponovno odkrivati te izgubljene prvine (Rosenkreutzerji, Reformirani evangeličani . . .), danes pa jih želi ponovno odkriti tudi zahodna civilizacija.²³

Trubarjeva oznanjevalna govorica je ljudska, preprosta in slikovita, s ponavljajočimi se izraznimi oblikami in prisposodobami; vsaj deloma poskuša zapolniti omenjeno vrzel. Trubar sicer ni gojil kulta jezika, kakor je bilo to v navadi pri humanistih. Bilo mu je le odlično izrazno sredstvo,²⁴ da bi izpovedal svojo globoko versko prepričanje, svojo pristnost ter dobil neposreden stik z ljudmi. To ga mestoma zavede, da zapiše tudi manj primerno besedo, – zlasti v katekizmu iz l. 1575 pa tudi prenekatero poenostavljanje, polemiko in banalnost na račun svojih nasprotnikov.²⁵

Sklep: naloge naše kateheze v luči Trubarjevih katekizmov

1) Trubarjevo katehetsko-pedagoško delo kaže njegovo silno domovinsko ljubezen, kulturno zavest, predvsem pa versko vnemo,²⁶ da z vsemi močmi in sredstvi obnavlja »staro vero«. Učinek njegovega dela gre prek meja njegove domovine. Deluje pri načrtovanju reformacijske katehetske dejavnosti med Hrvati in Srbi ter se resno zavzema za oznanjevalno delo med Turki.²⁷ Dober del svojega življenja in dela preživi v tujini, največ v nemškem »nigirdom« in kot evropsko razgledan duh s slovanskim čutom stopnjuje svojo ljubezen in delo za ubogo slovensko ljudstvo, čeprav med tem pridiga učenim ljudem v nemškem jeziku.²⁸ Poleg mednacionalne pestrosti tudi med svojimi pozna različnost ljudi po njihovem prepričanju. Pluralnost mnenj pri Slovencih je očitna, toda Trubarju je to izziv za lastno odločitev in za to, da nagovori vso to »žlaht ljudi«. Prvič kdo s tako vnemo nagovori našega preprostega in mladega človeka, vsakega Slovenca. Večkrat našteva rojake po njih deželah in različnih stanovih. Ne nagovarja pa jih tako, da bi se enim ali drugim priličil, temveč z zavestjo voditelja, ki je »k anmu starimu vom Slovencom naprej postavljen« (A 1550, Predgovor). V pluralnosti mnenj in veroizpovedi je našel svojo identiteto. Za ceno lastnega življenja je pripravljen ljudstvu kar največ prispevati s svojim narodnim in kulturnim nabojem za vse: lastno cerkveno organizacijo (prim. C 1564) in vsakemu dati slovensko knjigo ter (poleg latinskih in nemških stanovskih šol) šolo za vse, za dečke in deklice, za mestne in podeželske otroke (prim. C 1564, 79). S tem je za dvesto let prehitel čas.

²³ Prim. A. Rosenberg, Uvod v razumevanje simbolov, Ljubljana 1985, 21sl, tipkopis.

²⁴ Prim. Rupel, Primož Trubar, Ljubljana 1962, 230.

²⁵ Prim. Rajhman, n.d., 102.

²⁶ Prim. Rupel, n. d., 230

²⁷ Prim. Register und summarischer Inhalt, Tübingen 1561, Ein summarischer Bericht.

²⁸ Prim. Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor . . . , v Tibingi 1557 (uvod v predgovor).

Človeku pomagati, da najde svojo identiteto v narodnosti, kulturni, svetovno-nazorski ter konfesionalni posebnosti, brez občutka manjvrednosti zaradi lastne drugačnosti, toda v spoštovanju drugih, v odprtosti in strpnosti – je ena prvih nalog vsakršne vzgoje in tudi kateheze.

2) Poleg prispevka na narodnem in kulturnem področju je silno njegovo versko in vzgojno sporočilo, ki ga kot veliko svetinjo s prepričanjem in zavezanostjo nudi vsem Slovencem. To ni kakšna gmotna dobrina, meni pa, da bo ljudstvu pomagala tudi v njegovi revi, ko ga bo sčasoma razsvetlila in predrugačila v človekovem razmerju do samega sebe, v medčloveških odnosih in v odnosih do Boga. To je duhovna vrednota, ki presega vse druge: verska in npravna vsebina katekizma. Trubar vidi v njem veliko korist: »velik nuc inu prid . . . , kateri je bulši inu pridniši vsakimu človeku, koker vse zlatu, srebru, žlahtnu kamene oli blagu, čast inu veselje tiga svita« (Ta celi catehismus 1574, Pričovane). Ob ponovnem prebujanju in iskanju duhovnih silnic človeštva, naroda in posameznega človeka, ki se danes poraja zlasti pri mladih, je naloga kateheze (ne gre le za šanso!) nuditi lestvico duhovnih – verskih in moralnih vrednot bolj prepričljivo, z večjim zagonom in misijonskim navdušenjem ter s sodobnejšo govorico.

3) Po Trubarju so dom, šola in cerkev naravni prostor in okolje kateheze. a) Družinska kateheza je rešila vero in molitev ter jo prenesla v novi vek. Danes, ko vemo, da je poglobljena oblika kateheze kateheza odraslih, ko ponovno vrenotimo delo s starši, z zakonci . . . , smo torej na dobri poti. b) Iz Trubarjevih katekizmov lahko povzamemo, da bi osnovna šola takrat imela štiri ali pet predmetov: branje, pisanje, katekizem, morda računstvo in petje. Danes bi rekli: šola naj izobrazuje in vzgaja z znanostjo, duhovnostjo in umetnostjo. Dotaknimo se znova le duhovne sestavine. Vedeti kaj več o človekovem verovanju, če že ne o Bogu; o tem, kaj ljudem pomaga živeti, kaj jim pomaga duhovno rasti; vedeti nekaj več o narodovi preteklosti in njegovi veri, ki se je izražala na primer v umetnosti, glasbi itd. – in se še izraža; vedeti nekaj več o duhovni plati človeka: o pomenu njegovega življenja in o njegovem cilju . . . – to so vsekakor vprašanja, ki jih mladi danes odpirajo sami, ker so v šoli za odgovore na to opeharjeni, a v šolo vsekakor spadajo. Odpiranje vseh možnosti rešitev, kako dostojneje in bolj smiselno živeti, odpiranje neslutnih in brezbrežnih možnosti samopreseganja je najmanj (na tem področju), – in vsaj to mora šola nuditi mlademu človeku, da ga spodbudi k oblikovanju lastne ustvarjalne osebnosti, sposobne iskati izhod iz človekovih stisk. c) Župnijska kateheza se ob Trubarjevih katekizmah, zlasti ob hišni tabli, tudi danes lahko zgleduje in sprašuje, ali dosega število kategorij različnih katehizirancev, ki jim Trubar daje določeno mesto v svoji specialni katehezi. Cerkev lahko katehizira šolarje in mladino zunaj šole. Ali pa niso na primer tudi vojaki in jetniki potrebni njene skrbi v njihovi osebni in tudi splošno družbeni blagor?

Trubar se je pri sestavljanju katekizmov res zgledoval po tujih vzorcih. Toda nekoliko bolj pa je prevzel in predeloval le Brenzov katekizem. Ta je bil v veljavi tako pri protestantih kot pri nekaterih katoličanih²⁹ in so ga imeli za najbolj primerne za mladino in preproste ljudi.

Sicer pa ima Trubar lastno in celovito zamisel o oznanjevanju s tiskano besedo: s katehezo in pridigo. Z družinsko, zakramentalno in specialno katehezo nam je

²⁹ Prim. Weismann, n. d., 76.

izziv, da bi izdelali slovenski katehetski načrt in domače učbenike, ki bi bili po vsebini in po opremi (tudi na opremo je bil Trubar vedno pozoren!) mikavna knjiga za vsakega Slovenca.

* * *

Njegova katehetska navodila in sredstva kateheze – zlasti zveneča in pisana domača beseda – so nanizana drugo ob drugem kakor strune harfe, ki so napete v loku neobvladljive moči Svetega pisma. Ob vsakem še tako lahnem dotiku božja beseda zabrni, odmeva, doni nasproti ter kateheta in katehiziranca zamika, da še enkrat poskusita in močnejše udarita. In odmev je vsakokrat močnejši in bolj prevzame. To je kateheza. In taka je Trubarjeva kateheza, kakor jo dojamemo iz njegovih katekizmov.

Povzetek: Alojzij S. Snoj, Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja

V začetku novega veka protestanti na sploh in tudi Primož Trubar iščejo izhod iz ničelne točke kateheze v opismenjevanju in izobraževanju mladih in preprostih ljudi. Temeljito versko znanje naj bi prenovilo njihovo versko in нравno življenje. Prva slovenska knjiga, katekizem iz l. 1550, je začetek njegovega obširnega in celostnega oznanjevalnega programa. Značilni so njegovi mali katekizmi z abecedniki – za katehizirance, obširne razlage za župnike in učitelje ter katekizem v pesmih, pomemben tako za bogoslužje kot za katehezo. Vse osnovne dejavnike kateheze: naslovljence, smotre in vsebino, okolje ter oblike kateheze Trubar vključuje v svoje oznanjevanje. Poleg obnovljene družinske in župnijske kateheze zahteva Trubar osnovno šolo za vse: za dečke in deklice, v njej pa krščanski nauk kot prvi predmet. S tem je pri nas za dvesto let prehitel čas. Njegova didaktična in metodična navodila so katehezi trajen izziv, da ostane zvesta Bogu in človeku, kakor jo danes želi Cerkev.

Summary: Alojzij S. Snoj, Fundamental Factors of Catechesis in Trubar's Catechisms

In the beginning of the New Age the Protestants (and Primož Trubar among them) sought to start the catechesis by teaching young and ordinary people to read and write and by educating them. A thorough religious knowledge was to renew their religious and moral life. The first Slovene book, Trubar's Catechism published in 1550, represented the beginning of his comprehensive and complete preaching programme. Of special significance are his small catechisms with primers for pupils, comprehensive explanations for parish priests and teachers and the catechism made of hymns, which was important for liturgy as well as for catechesis. Into his preaching Trubar included all fundamental factors of catechesis – the addressees, the aims and the contents, the environment and the catechetical forms. Additionally to restored family and parish catechesis, Trubar requested that primary school be obligatory and accessible for everybody, boys and girls, and that religion be the most important subject. Thereby he was two hundred years before his time. His didactic and methodic instructions are a lasting challenge to catechesis to remain true to God and man, which is also a wish of the Church today.

Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge

Trubar je napisal Cerkovno ordningo, ko je bival v Ljubljani (1562–1565);¹ torej v tistem času, ko je postavljajal temelje slovenske protestantske Cerkve in hotel tudi cerkvenopravno zagotoviti njeno trajnost. Cilj, ki naj bi ga Cerkovna ordninga dosegla, pa je bil previsoko postavljen: mimo načela augsburškega verskega miru (1555), ki daje v verskih stvareh deželnemu knezu pravico do urejanja tudi tistih zadev, ki so povsem verske. Trubar res ni mogel upati v uspeh. Še bi lahko upal, če bi se vladavina cesarja Ferdinanda nadaljevala in bi bil vpliv kralja Maksimilijana II. (poznejšega cesarja) še vedno odločilen v verskih zadevah. Tako pa je Cerkovna ordninga prišla pol leta prepozno, ko je bilo v deželi čutiti nov veter mladega, komaj 24-letnega nadvojvoda Karla II. Nobena Trubarjeva knjiga ni doživela tako tragičnega konca kot Cerkovna ordninga, tudi znamenje, da je bila knjiga po svoje nekaj, česar druge niso bile. Šele leta 1560 je mogel Trubar v registru prikazati Maksimilijanu, o katerem je vedno mislil, da je njegov zaščitnik, svoje knjige, v katerih ni bilo ničesar, kar bi bilo kralja Maksimilijana vznemirilo razen pravopisa in besednega zaklada, kar pa je bilo povsem drugotnega pomena. Trubarjevi prevodi in priredbe so bile v skladu z augsburško veroizpovedjo, torej v okvirih augsburškega verskega miru (1555). Zato jih cesar ni zasegel z izrečno prepovedjo, čeprav je treba reči, da so knjige redno prihajale v deželo na skrivaj, vendar še vedno z neko bolj ali manj prikrito vednostjo deželnega vladarja. Tudi po letu 1564 (nastopno leto Karla II.) se v tem pogledu ni kaj dosti spremenilo, čeprav je res, da je po zatonu uraške tiskarne aktivnost predvsem hrvaških prevajalcev in prirediteljev pojenja. Če je Karel II. prepovedal delovanje Mandelčeve tiskarne v Ljubljani (1581), ker pač ni dovolil tiskanja slovenske biblije, ki so jo že pripravljali, je bilo to le posredno, sicer dovolj jasno znamenje že tako in tako znane nenaklonjenosti deželnega vladarja do protestantov. Vendar je biblija prišla v deželo, ne da bi bila izdana izrečno prepoved uvoza.

Tako je le Cerkovna ordninga dobila pečat izrečno prepovedane knjige. Na to prepoved je nadvojvoda Karel nedvoumno opozoril kranjske deželne stanove (v pismu z dne 6. septembra 1564).² Ti so se neposrednemu odgovoru izognili, prilož-

¹ Prim. F. Kidrič, *Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert*, Heidelberg 1919; Th. Elze, *Die slovenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnis-Schriften des XVI. Jahrhunderts*, JGGPÖ 15, 1894, 145–148; M. Rupel, *Primož Trubar*, Ljubljana 1962, 166–178; Dr. Šega, *Med Biblijo in Cerkovno ordningo*, v: *Primož Trubar*, Slovenska Cerkovna ordninga, Kondor 153, Ljubljana 1975, 113–138.

² Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, 427–428.

nost za zavlačevanje pa je poskrbela kužna bolezen, odsotnost kranjskih odbornikov (umaknili so se v Škofjo-Loko, nekateri pa so se mudili na Dunaju), svetovali pa so Trubarju, naj preneha tiskati in počaka na ugodnejši čas. Na to je Trubar v pisnem poročilu (29. oktobra 1564) med drugim izjavil: »Drugič, kar zadeva knežji ukaz, odkritosrčno svetujem, da se naj njegovi knežji milosti o tiskanem cerkvenem redu povsem in resnično poroča, da ga nisem spisal, temveč sem samo prevedel württemberški cerkveni red in examen theologicum Filipa Melanchthona, da sem posvetil knjigo častitim deželnim stanovom na Kranjskem, in da je vsa knjiga, vendar brez naslova in posvetila, že tiskana, in sicer v tristo izvodih. In ker naj bi vsaka cerkev, naj bo prava ali kriva (nismo s krivimi, krivičnimi, zapeljivimi in novimi), vedela, kako naj ravna poleg pridige v vseh členih vere z delitvijo svetih zakramentov, s prošnjo, molitvijo, priprošnjo in zahvalo, prav tako, kako naj ravna s šolami, poklicem cerkvenih služabnikov, kako naj se vede pri bolnikih, zapornikih in umirajočih ter pogrebih, imeti mora in naj ima svoje obredje in pravila, zato so mnogi nagovarjali tudi našega pridigarja, potem ko imajo v svojem jeziku vsa kraljestva, kneževine, dežele, mesta in župnije tiskan cerkveni red, da tudi on prevede cerkveni red, ki bo podobem povsem nauku in obredju z drugimi po augsburški veroizpovedi. To je tudi storil in je vdano pripravljen pred častitimi deželnimi stanovmi, kakor tudi pred vsemi bogaboječimi, dati račun.«³ Trubarju ni bilo všeč izmikanje deželnih stanov in ni hotel sam prevzeti odgovornosti za cerkveni red, česar tudi ni mogel, kolikor je bil samo »naš pridigar«, temveč naj bi bila svetna gosposka tisti oblastveni organ, ki naj bi urejala tudi cerkvenopravne zadeve. Kolikor so deželni stanovmi mislili, da morejo in smejo v okviru svojih pooblastil določiti tudi cerkveni red, toliko so bili tudi upravičeni izdati naročilo o sestavi cerkvenega reda. Vendar deželni stanovmi niso prekorali tistih svojih pooblastil, ki bi jih tudi imeli glede cerkvenih zadev, temveč so prepustili svojemu pridigarju, da ureja notranje cerkvene zadeve tudi s pomočjo cerkvenega reda, saj so hoteli pravno urediti cerkveno življenje in utemeljiti tako nemško kot slovensko »kranjsko« Cerkev. Morali pa so le vedeti, da »tiskan cerkveni red« presega še določljivo mejo njihovih možnih pooblastil, čeprav bi se mogli sklicevati na siceršnjo prakso v drugih avstrijskih deželah, tudi v notranjeavstrijskih, kjer so se nemški pridigarji zgledovali pri urejanju obredja po nemških protestantskih vzorcih. To tudi pove podatek, da so avstrijski protestanti 1571 imeli svojo cerkveno agendo in 1578 svoj cerkveni red, ki ju je sestavil D. Chyträus iz Rostocka.⁴ Seveda je bil Chyträusov cerkveni red le za dežele nad Anizo in pod njo (Zgornjo in Spodnjo Avstrijo) in imel dovoljenje cesarja Maksimilijana II. Če je že tudi Trubar ob pripravi slovenskega cerkvenega reda mislil na možnost, da bi dobil dovoljenje od kralja, pozneje cesarja Maksimilijana, je bila zanj ta možnost manj verjetna, saj bi bila izsiljena, kot je bila menda bolj ali manj izsiljena kasnejša odobritev Chyträusove agende in cerkvenega reda. Na to pa seveda ni bilo misliti, čeprav se zdi, da je tudi nasvet württemberškega vojvode Krištofa pokazal, da je treba dovoljenje vsaj dobiti, če že ne bi deželni knez izdal cerkvenega reda v svojem imenu, kakor je bilo na Württemberškem.

Vendar je še vedno zelo verjetno, da bi bil slovenski cerkveni red tiskan in bi prišel vsaj do neke veljave v slovenskih deželah, če bi bil natisnjen vsaj pol leta pred nastopom vlade nadvojvoda Karla, ki bi ga tako postavil pred izvršeno dejstvo. Zelo

³ Prav tam, 434–435.

⁴ H. Krimm, Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571, JGGPÖ, 55, 1934, 3 sl.

verjetno je namreč, da bi bolehní cesar Ferdinand ne bil prepovedal proti volji deželnih stanov cerkvenega reda, četudi mu ne bi bil po volji. Tisk Cerkovne ordninge pa je med drugim zavrla Trubarjeva nepazljivost ali tudi njegova prevelika zaupljivost, ko je v pismu Nikolaju Gravenecku nejasno poročal o svojih nazorih glede obhajila. Sum o cvingljanstvu v Trubarjevih spisih se je okrepil in vojvoda Krištof je začasno ustavil tiskanje Cerkovne ordninge, dokler se stvar ne pojasni. Prav tako tudi predgovor, ki naj bi bil spočetka posvečen kralju Maksimilijanu, pozneje pa na nasvet vojvode Krištofa kranjskim deželnim stanovom, ni bil tako sestavljen, da bi bili württemberški cenzorji povsem zadovoljni. Svetovali so, naj Cerkovna ordninga izide brez posvetila in predgovora. Vse to je seveda dokončno redakcijo Cerkovne ordninge (kot torzo tudi sama v sebi) zakasnilo.

V omenjenem poročilu Trubar ne krivi deželnih stanov za neuspeh, jemlje krivdo nase, toda še vedno le posredno. Takole nadaljuje: »Kjer nekaj nasprotuje božji besedi, ki so jo napisali preroki in apostoli, bo to ustno in pisno (Trubar) preklical in pristane, da ga bo njegova knežja svetlost in mi (kranjski deželni stanovi) kaznovali in ga izgnali iz dežele kot goljufa. In po tem poročilu naj vaše milosti prosijo njegovo knežjo svetlost, da dá pregledati moje knjige bogaboječim in razumnim ljudem, in če kje kaj krivega najdejo, naj Trubarja prepričajo iz svetega pisma, da se je zmotil, pošljejo pa pisno s svojim imenom in priimkom. Nato naj naš pridigar svoje nasprotno mnenje in zagovor sestavi. In to po tem, če bo za krivega spoznan, naj ne bo več naš pridigar, ga bomo kot ujetnika predali papežu v Rim.«⁵ Trubar je v nadaljnjem skušal malodušne deželne stanove ohrabriti, saj jim je s svojim zgledom in pripravljenostjo za žrtev dopovedoval, da morajo biti odločni, če hočejo kaj doseči pri deželnem knezu. Deželni stanovi niso povsem sledili Trubarjevemu opominu, pa so nadvojvodu Karlu pisali sicer v smislu Trubarjevega poročila, vendar obzirno, in pri tem skušali sebe opravičiti, češ da niso povsem vedeli za tisk cerkvenega reda. Nadvojvoda Karel jim je nenavadno ostro odgovoril in zahteval, da zasežejo vse tiskane izvode cerkvenega reda in izženejo Trubarja v roku dveh mesecev. Naročil pa je tudi posebej deželnemu glavarju, da poskrbi za ukaz, ki ga je poslal deželnim stanovom, in naj se vse izvrši v smislu pisma le-tem. Vse kaže, da so deželni stanovi izročili deželnemu glavarju (Jakobu Lambergu) dva soda knjig, v katerih so bili tudi primerki cerkvenega reda. Prosili pa so za Trubarja, navedli razloge, čemu so ga znova poklicali in čemu si želijo, da bi ostal. Med drugim navajajo, da potrebujejo pridigarja, ki jim bo oznanjal božjo besedo in delil zakramente, saj le tu in tam še slišijo božjo besedo (vsakih četr t leta ali celo to ne in še to ni pridiga, temveč vse kaj drugega), tudi umirajo ljudje brez zakramentov, ki si jih želijo, njihov pridigar pa je goreč in požrtvovalen, zato prosijo, da bi smel ostati do konca maja 1565, dokler se ne bi obdolžitve zoper njega pojasnile. Nadvojvoda je ostal neizprosén, kaže pa, da je smel Trubar ostati v deželi do konca julija 1565.⁶

I.

Cerkovna ordninga je bila torzo, kar pomeni tudi, da ni povsem zadovoljila načrtovalca avtonomne slovenske smeri v evropski reformaciji, ko je hotela skupaj s

⁵ Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 435.

⁶ Prav tam, 442–450.

svojim avtorjem učvrstiti in hkrati udejaniti zamisel o slovenski protestantski Cerkvi. Če bi sodili po virih, ki nam sporočajo o neizbežni usodi Cerkovne ordninge, ki je bila kot prva knjiga slovenske reformacije na seznamu prepovedanih knjig protireformacije, bi moral biti njen vpliv na nadaljnji potek slovenske reformacije vsaj neznaten, če že ne popolnoma nezaznaven. Po tristo primerkih Cerkovne ordninge (oziroma štiristo, kot poroča Fr. Ch. Schnurrer)⁷, ki naj bi prišli v Slovenijo, ne bi bili smeli seči slovenski predikanti niti se ne bi bila smela njena vsebina poznati v obredju in nauku slovenske protestantske Cerkve. Vendar Trubar v naslednjih tiskih govori o usodi Cerkovne ordninge drugače. Čeprav Trubar ni imel več neposrednega vpogleda v življenje slovenske protestantske Cerkve, tudi razmere v slovenski protestantski Cerkvi so iz daljnega Derendingena drugače doživljali, je Trubar moral vedeti, da njegova Cerkovna ordninga še živi. Vatikanski primerek, najden 1971, je bil last ljubljanskega superintendenta Chr. Spindlerja.⁸

V Katekizmu z dvema izlagama (1575) je Trubar bralca opozoril na Cerkovno ordningo. V poglavju Od s. Kersta je omenil, da je o njem obširneje pisal v Cerkovni ordningi (»Od s. Kersta, več inu obilniše najdete v ti Slovenski cerkovni ordningi, pred petnajstimi lejt dukanu«).⁹ Prav tako je v poglavju Od obhajila spet opozoril, da je o njem že pisal v Cerkovni ordningi: »Od tiga praviga obhajila S. Večerje Kristuseve, vi imate tudi ta pravi cel navuk, kir h timu sliši, v ti Slovenski Cerkovni ordningi obilnu zapisan. V ti isti bote vi iz grunta navučeni, kakova inu katera je ta prava Kristuseva maša . . .«¹⁰ V poglavju o zakonu je prav tako opozoril na Cerkovno ordningo: »Od zakona. Od tiga smo v le-tih bukvicah od spreda inu poprej v ti Cerkovni ordningi tudi zadosti inu obilnu vučili inu pisali.«¹¹

Kolikor Trubar opozarja na Cerkovno ordningo v letu 1575 (pred petnajstimi lejt dukanu – je gotovo pomota, kot je dokazal Fr. Kidrič)¹², mora biti pač znamenje, da je vedel za svojo Cerkovno ordningo, ki je bila vsaj delno v rabi slovenske protestantske Cerkve, saj bi sicer iz kakršnegakoli migljaja morali zaznati, da gre sicer za neko besedilo, ki pa ni več dosegljivo ali pa je dosegljivo le nekaterim. Vendar ponovitev v skrajšani obliki kaže na možnost, da je bila Cerkovna ordninga sicer v rabi, toda je je zmanjkovalo. Tako naj bi agenda v Katekizmu z dvejma izlagama nadomestila Cerkovno ordningo tam, kjer je niso mogli dobiti, vse dokler ne bi bil možen ponatis.

Če je Trubar v poročilu kranjskim deželnim stanovom ob svojem prihodu v Ljubljano že nakazal, da želi sestaviti cerkveni red,¹³ je bilo jasno, da je že imel nekaj skušenj glede cerkvenega reda, saj je deloval v Kemptenu po krajevnem cerkvenem redu, ki ga je sam prilagodil württemberškemu (iz leta 1553), tako da je tudi vedel, da ni mogoče organizirati verskega življenja, ne da bi hkrati z ustreznimi navodili uredil delovanje verskega občestva. Če se mu je zdelo primerno, da je v Kemptenu, ki je že imel oporo v malem württemberškem cerkvenem redu, le-tega še dopolnil, predvsem glede obhajanja Gospodove večerje, je želel toliko bolj, da bi

⁷ Fr. Ch. Schnurrer, *Slavischer Bücherdruck in Württemberg*, Tübingen 1799, 108.

⁸ Pr. Trubar, *Cerkovna ordninga*, Tübingen 1564 (faks. izdaja München 1973), XXXI.

⁹ Pr. Trubar, *Katehismus z dvejma izlagama*, Tübingen 1575, 411.

¹⁰ Prav tam, 427.

¹¹ Prav tam, 463.

¹² Fr. Kidrič, n. d., 17.

¹³ Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 184.

prišlo v slovenski protestantski Cerkvi do enotnega cerkvenega reda, ki bi ga sprejeli tudi tisti predikanti, ki niso delovali na Kranjskem; mislil je na Korošce in Štajerce, pa tudi vsaj delno na sosedne dežele, kjer bi še razumeli slovensko (na primer v kajkavskem področju). O uspehu Trubarjevih prizadevanj lahko le ugibamo, pri tem pa se moremo opreti na njegov trud za podpis Formule concordiae, ko je s precejšnjimi težavami privolil k podpisu ob kranjskih tudi štajerske in koroške predikante. Podpis so jim seveda dovolili deželni stanovi. Tako je Trubar povezal v celoto tri slovenske dežele in hkrati demonstriral enotnost slovenskega protestantskega prostora, kjer naj velja tudi enotni cerkveni red.

Vsaj medlo sliko o življenju slovenske protestantske cerkve daje zadnje doslej znano Trubarjevo pismo z dne 5. oktobra 1585. V njem je opisal stanje nemške in slovenske protestantske Cerkve v Ljubljani württemberškemu vojvodu Ludviku takole: » . . . resnično pove, kako so mi mnogi s Kranjskega pisali in mi je moj sin, vaše knežje milosti štipendist, ki je doslej na Kranjskem pet let v nemškem in slovenskem jeziku služil Cerkvi in ji bo še služil, povedal, da je kljub težkemu in vztrajnemu preganjanju papeških (. . .) v Ljubljani velika Cerkev bogovdanih. Zjutraj pridigajo slovensko, pa je cerkev polna, ob osmi uri pridigajo nemško, k (pridigi) prihajajo gospodje deželani s svojimi ženami in vsi meščani ter rokodelci, ki znajo nemško, in spet je cerkev polna; po kosilu (spet) pridigajo slovensko, pridejo pa posli in slovenski otroci in spet je cerkev polna. Prav tako pride veliko ljudi in vsi šolarji iz latinske, nemške in slovenske šole, ko imajo v naši cerkvi mrliča, k procesiji, kar zelo vznemirja papeške, kajti sami imajo v svojih cerkvah in pri procesijah zelo malo ljudi . . . Pri tem občutijo veliko pomanjkanje in zelo tožijo, v tem letu so umrli štirje najstarejši zvesti pridigarji.«¹⁴ Vsekakor ne bi mogel opisati verskega življenja v Ljubljani, če ne bi ljubljanska cerkvena občina imela svojega reda, po katerem naj bi se ravnala. Prav to pa spet kaže na cerkveni red, ki ga je sestavil Trubar.

II.

Cerkovna ordninga je bila napisana za slovensko protestantsko cerkev. Tiskana je bila v Urachu brez naslova in predgovora. Kakor je bila v tem edina izjema med Trubarjevimi tiski, tako je bila med najzanimivejšimi besedili slovenske protestantske. Z njo se začne ob prevodih protestantskih besedil in prevodih Svetega pisma novo obdobje v življenju slovenskega protestantizma. Čeprav je vsaj delno začetek Cerkovne ordninge že v prvem katekizmu (1550), je vendar šele z izidom Cerkovne ordninge utemeljena slovenska protestantska Cerkev. Ko je do prihoda Primoža Trubarja kot superintendenta na Kranjsko urejal kranjske cerkvene zadeve ljubljanski cerkveni odbor, katerega usmerjevalec je bil nedvomno Matija Klombner, je odslej prevzel vodstvo superintendent, čeprav še vedno ob podpori in pomoči cerkvenega odbora.

S Cerkovno ordningo je Trubar uvedel v svojo Cerkev slovenski jezik kot obredni jezik. Zato naj bi se po vsej verjetnosti glasil naslov Cerkovne ordninge Slovenska Cerkovna ordninga. Tako naj bi bil avtor že v naslovu poudaril, da gre za cerkveni red, ki velja oziroma naj bi veljal v deželah »tiga slovenskiga jezika«. Če je še dve

¹⁴ M. Rupel, Trubarjeva skrb za študente, SAZU, sep., Ljubljana 1965, 20.

leti poprej omahoval in v Artikulih (1562) bil za »zastopni jezik« ob »nembški«, je bil v Cerkovni ordningi že povsem mnenja, da gre razumeti pod »zastopni jezik« zgolj »slovenski jezik«. Slovenski jezik je postal obredni jezik tudi v »examen theologicum« (ordinandorum) za nove pridigarje. Gotovo je Trubar s Cerkovno ordningo v slovenskem jeziku in svojim hotenjem, da celotno slovensko kulturno življenje poveže z znanjem slovenskega jezika, napravil odločen korak v smeri svojih prizadevanj za uvajanje domačega jezika v celotno družbo, ne da bi bil seveda hotel porušiti že zdavnaj obstoječe sožitje dveh jezikov, nemškega in slovenskega. Vendar je prav zaradi tega skladnega sožitja hotel uveljaviti domači jezik in ga kulturno oplemenititi, da bi bil kos kulturno nedvomno višje razvitemu nemškemu. Zanimivo je, da ni pri tem naletel na nikakršne težave od nemškega življa, nasprotno, prav podpora »tujerodnega« življa je omogočila popoln razcvet slovenščine v Trubarjevem smislu. Cerkovna ordninga kot cerkvenopravni dokument pa mu je omogočila, da je postavil svojo slovensko Cerkev na lastna tla. Po mnenju E. Benza gre za originalno Trubarjevo potezo, ki jo je prevzel tudi Jurij Dalmatin. Trubar se sklicuje na delovanje Svetega Duha, ki je omogočil po babilonskem stolpu prek binkoštnega čudeža »posvečenje« materinega jezika in mu dal domovinsko pravico ob svetih jezikih. Po Lutru in Melanchthonu naj bi Trubar prevzel le nauk o duhovnem, ki se konkretizira v telesnem, tako da ni mogoče doživeti duhovno, ne da bi se le-to konkretiziralo in učlovečilo: »Sveti Duh ne plava nad vodami 'kakor gos', temveč se razodeva v konkretni telesnosti jezika.« Trubar je razumel lastnost materinega jezika kot vseobsegajočo vrednoto, postavil je načelo avtonomnosti jezika, tega pa še nista razumela Luter in Melanchthon; oba sta namreč videla funkcijo materinega jezika v odvisnosti od svetih jezikov in prek njih. Po mnenju E. Benza je mogel Trubar svoj jezikovni nazor oblikovati ob podobnem pravoslavnem vzorcu, kjer je bilo od najstarejših časov zlitje božje besede in ljudskega jezika povsem naravna posledica nauka o binkoštnem čudežu. Trubar je mogel prav tako črpati svoja spoznanja o ljudskem jeziku kot »svetem« jeziku iz ciril-metodijskega vzorca, in to v svoji neposredni bližini. Tako je razvil svoje jezikovne ideje neodvisno od Lutrove jezikovne tradicije in jih prenesel v Cerkovno ordningo: »Ob tu mi hočmo, de uže naprej u ti naši kranski deželi, de se ti psalmi, pejsmi, inu use druge službe božje, ti s. sacramenti u tim slovenskim kranskim jeziku se dopernašajo inu dile.«¹⁵

Takšno Trubarjevo gledanje pa seveda spodbija trditve o nevarnosti germanizacije, ki naj bi ji tla pripravljali slovenski protestantizem. Prav zato, ker je v svojem ravnanju slovenska reformacija ob stiku s pravoslavno jezikovno tradicijo šla dlje kot lutrovska, je že od vsega začetka bila možnost germanizacije izredno pičla in da je germanizacija v 18. in 19. stoletju imela druge iztočnice, ki pa niso bile vezane na veroizpoved.¹⁶

III.

Cerkovna ordninga se je morala ozirati na posebnost slovenskih dežel v okviru notranjeavstrijskih, ki so imele katoliškega vladarja. Že potek dogodkov, ki so spremljali tisk Cerkovne ordninge, kaže, da se je moral Trubar ozirati na dejansko

¹⁵ Prim. E. Benz, Wittenberg und Byzanz, Marburg/L. 1949 (2. izd. München 1971), 173, 175 sl.

¹⁶ Prim. Fr. Kidrič, n. d., 153; E. Benz, n. d., 179.

stanje v deželi. Zato ni mogel tiskati predgovora niti ni natisnil naslovne strani. Vse to naj bi zavedlo cenzorje, da pred seboj nimajo besedila, ki bi posegalo v zakonite pravice deželnega vladarja. Podobno so ravnali v avstrijskih deželah, ko so Chyträusovo agendo naslovili s *Ceremonien und Riten*, pa tudi kot *Administration der Sakramente und andere Ceremonien*. Pri tem si je agenda prizadevala, da bi bilo obredje čimbolj v skladu z dediščino srednjeveške Cerkve. Vojvoda Krištof je zavrnil Trubarjev predgovor in svetoval, naj J. Andreae napiše krajši predgovor brez imen, in bi hkrati nakazal, da ne gre za »določen« cerkveni red, temveč za cerkveni red krščanskih knezov. Tako ne bi neposredno posegal v pravice deželnega kneza, ampak bi zavračal »različna obrekovanja«. Vsekakor naj bi Trubar svoj cerkveni red tako oblikoval, da bi ustrezal predstavam o sožitju in možnem končnem soglasju med katoliško in protestantsko veroizpovedjo. V besedilih Cerkovne ordninge ni opaziti teh teženj, čeprav moremo reči, da je bil Trubar v tistih poglavjih, ki se dotikajo pravic deželnega kneza, nedorečen ali se je skliceval na evangelij.¹⁷ Ta obzirnost je bila seveda razumljiva in sprejemljiva tudi za deželne stanovce.

V kakšnem ozračju je nastajala Cerkovna ordninga, moremo zaznati tudi posredno iz dogodka v letu 1569. Pridigarja Janž Tulščak in Gašpar Kumperger nista hotela nositi koretlja pri bogoslužnih opravilih po flacijanskem zgledu. Zadeva je postala za ljubljansko, posredno pa tudi za vso slovensko Cerkev nevarna, ker je v že tako zaostrenem razmerju med katoličani in protestanti po nepotrebnem razburjala duhove na obeh straneh. Zato je Trubar posegel vmes, pa tudi deželni stanovci. Tulščaka so odstavili, Kumperger se je uklonil. Maksimilijan II. je hotel tudi v Chyträusovi agendi in cerkvenem redu (1571, 1578) ohraniti mašna oblačila,¹⁸ da bi tako vsaj na zunaj (v nebitnem) protestantska stran pokazala željo po strpnosti in medsebojnem sporazumevanju. Tudi Trubar v tej stvari, morda pod vplivom J. Andreae, ki je že bistveno zmanjšal preveč ortodokсно zasnovo Cerkovne ordninge, ni hotel zaostriti medsebojnih odnosov.

Pri tem je zanimivo, da je Chyträus imel iste predloge za svoj cerkveni red kot Trubar: »Ut mandatum fuit ab Imperatore exemplum Agendae vetustissimae Aug. Confessionis ecclesiarum saxonicae, brandenburgensis cum noribergensi coniunctae secuti sumus.« Chyträus je imel še druge predloge, podobno kot Trubar, vendar jih ni navedel, med njimi ne najdemo glavnega Trubarjevega vira württemberškega cerkvenega reda, uporabljal pa je Dietrichov *Agendbüchlein*. Chyträus je napisal predgovor, toda cenzorji so besedilo popravili, črtali so Lutrovo ime, kjerkoli se je pojavilo.¹⁹ Vse to kaže, da je šel Chyträusov cerkveni red s predhodno agendo skozi podobno sito kot Trubarjev, vendar je uspel, potrjen je bil na bruškem zboru 1578. Čeprav je bil Trubarjev cerkveni red starejši, na bruškem zboru ni bil omenjen.²⁰

IV.

Trditev, da je zgodovina Slovenske cerkvene ordninge zgodovina slovenske reformacije v malem,²¹ je treba razumeti v širšem pomenu in ji dati ustrezen okvir.

¹⁷ Dr. Šega, n. d., 126, 136.

¹⁸ H. Krimm, n. d., 16.

¹⁹ Prav tam, 22, 39.

²⁰ Dr. Šega, 137.

²¹ Prav tam.

Cerkovna ordninga nenehno kaže hotenje po samostojni slovenski poti v reformacijo. Če je doživela svoj torzo, ker ni bila sprejeta in priznana, je morala prej ali slej njeno usodo deliti tudi slovenska reformacija. Samostojnost Cerkovne ordninge in z njo slovenske reformacije je prav gotovo iskati v drugem delu, kjer Trubar razpravlja o pridigarski službi. Doslej naj bi svoje delo in književno ustvarjanje namenjal verski izobrazbi preprostega slovenskega človeka, v Cerkovni ordningi pa je hotel uveljaviti načelo avtonomnosti slovenske protestantske Cerkve, ki naj bi v nekem skorajšnjem obdobju sama urejala po lastnih načelih pridigarsko službo.²² Čeprav se to ni zgodilo v obsegu, ki si ga je zamislil Trubar, pa je vendar Cerkovna ordninga v drugem delu jasno nakazala smer slovenske reformacije: Doseči popolno enakopravnost na osnovi lastnega jezika in lastnih obrednih pripomočkov v krogu drugih evropskih samostojnih protestantskih dežel. Kolikor je hotela biti vzorec tudi za druge slovenske dežele (Štajersko in Koroško), je bila nedvomno prvo dejanje na poti k zedinjeni Sloveniji na reformacijski osnovi. V to smer kaže tudi delo revizijske komisije za Dalmatinovo biblijo in podpis Formule concordiae.

Povzetek: Jože Rajhman, Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge

Trubarjeva Cerkovna ordninga je nastala v prelomnih časih slovenskega protestantizma. Čeprav nedokončana (brez naslovne strani in predgovora) in zaplenjena z ukazom deželnega vladarja, je imela pomembno vlogo v zgodovini organizacije slovenskega reformacijskega gibanja. Omogočila je neovirano rast slovenskega obrednega jezika in s tem utrdila že prebujeno slovensko narodno zavest. Njena odlika pa je tudi hotenje po lastni izvorni slovenski ureditvi cerkvenopravnih zadev in z njim zahteva po enakopravnosti slovenske protestantske Cerkve z drugimi evropskimi protestantskimi Cerkvami.

Summary: Jože Rajhman, The Background of Trubar's Cerkovna ordninga (Church rules)

Trubar's Cerkovna ordninga (Church Rules) was written at crucial moments of Slovene Protestantism. Though unfinished (without a title page and a preface) and confiscated by the ruler, it played an important role in the history of the organization of the Slovene Reformation movement. It made possible an unimpeded growth of Slovene liturgical language and thereby consolidated Slovene national consciousness, which had already been aroused. It also tried to regulate Slovene legal church matters in an original manner and requested that Slovene Protestant church be equal to other European Protestant churches.

²² J. Rajhman, Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordningi, *Znamenje* V/1975, 348–354.

Anton Strlè

Oris eshatologije p. B. J. Korošaka in pojmovanje Kristusovega vstajenja

Naš rojak p. dr. Bruno Jožef Korošak je mnogo bolj poznan v tujini kakor v domovini. Zato je primerno navesti tukaj o njem nekaj splošnih podatkov. Rojen je bil v Mariboru 1920, 1935 je stopil v frančiškanski red. Teološke študije je začel v Ljubljani in jih končal z doktoratom na Antonianumu v Rimu. L. 1950 je postal član Mednarodne komisije za kritično izdajo del bl. Janeza Dunsca Scota. Napisal je več marioloških in hagiografskih del ter številne razprave iz kristologije in z njo povezanih teoloških vprašanj. Najbolj znano in mednarodno visoko ocenjeno delo je bila doslej njegova obširna knjiga *Mariologia s. Alberti Magni eiusque coequalium* (Romae 1954, 651 str.). Na podlagi natančnega raziskovanja rokopisnega gradiva, ki ga je našel v raznih osrednjih evropskih bibliotekah, je dognal, da »*Mariale*«, ki so ga pripisovali sv. Albertu Velikemu, v resnici ni Albertovo, pač pa je izšlo iz Albertove šole ali iz njegovega okolja. Hkrati s tem je Br. J. Korošak v tej knjigi prikazal mariološki nauk iz časa sv. Alberta Velikega. To Korošakovo delo navajajo vse natančnejše mariologije raznih narodov. L. 1967 je p. Korošak postal redni profesor teologije na Antonianumu (Pontificio Ateneo Antoniano), od 1968 naprej pa je tudi poverjeni profesor za dogmatično teologijo na papeški univerzi Urbaniani, kjer je bil za triletnje 1978–1981 tudi generalni tajnik.

Pred nedavnim je Korošak napisal učbenik za eshatologijo.¹ Kljub jedrnatosti in zgoščenosti vsebine ter ob vsem znanstvenem aparatu, ki ga je precej, je knjiga napisana tako, da ni prav nič dolgočasna. Kolikor mi je bilo mogoče ugotoviti, je bila knjiga sprejeta zelo ugodno in z veliko pohvalo, tudi v *Osservatore Romano*.

Glavni naslov knjige, *Verujem v večno življenje*, je posrečeno vzet iz nicejsko-carigrajske veroizpovedi, ki jo po 2. vatikanskem cerkvenem zboru pri nedeljskih mašah in na velike praznike molimo po vsej katoliški Cerkvi – skupaj s pravoslavniimi in tudi z mnogimi protestantskimi kristjani.²

Delo je napisano pregledno, v tekočem, prijetnem slogu ter v splošnem zelo jasno tudi pri obravnavanju močno zapletenih vprašanj. V tem pogledu se knjiga razveseljivo razlikuje od premnogih današnjih teoloških spisov, pri katerih se je treba mnogokrat zelo potruditi, da iz dolgih, včasih tudi silno zapletenih period razberemo pravo, kolikor toliko razločno misel.

¹ Bruno J. Korošak, *La vita eterna. Compendio di escatologia*, Urbaniana University Press, Roma 1983, 126 str. (večjega formata). – Že prej je izšel Korošakov prvotni zasnutek eshatologije, izdan še kot skripta: Br. J. Korošak OFM, *Abbozzo di escatologia*, Tipogr. Pioda, Roma 1977.

² O tem prim. W. Kasper, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, v: IKZ 13 (1984) 255–271.

Takoj tudi lahko ugotovimo, da se avtor te knjige ne boji novosti, da se upa iti svojo, čeprav objektivno utemeljeno pot, npr. že pri razvrstitvi celotne snovi in pri uporabi najnovejšega slovstva, pa tudi starejših virov, na katere drugi avtorji niso bili pozorni in kdaj tudi niso mogli biti, ker jih je odkril šele p. Korošak. In res je prav pri eshatologiji takšno razmerje do novosti še posebno potrebno. To pa iz dveh razlogov. Najprej zaradi tega, ker je že precej časa pred 2. vatikanskim koncilom med teologi vladalo dokaj splošno prepričanje, da je prav eshatologija najbolj potrebna temeljitih preusmeritev.³ Drugič pa – seveda ne brez zveze s prejšnjim – koncil splošno glede teologije in torej tudi glede eshatologije s posebnim poudarkom naroča, da je »teološke predmete . . . treba bolj živo povezati s Kristusovo skrivnostjo in z zgodovino odrešenja« (DV 16,4).

Prav to zadnje – živo povezavo s Kristusovo skrivnostjo – p. Korošak v svoji eshatologiji temeljito upošteva. V uvodu pravi: »Ločitev med 'poslednjimi dogodki' (novissimi) Jezusa Kristusa in 'poslednjimi dogodki' ljudi ni le dajala vtis neorgan-skosti v povezavi med razodetimi resnicami, marveč je tudi napravljala za nekaj skoraj nerazumljivega ono trditev sv. Pavla glede najtesnejše zveze med našim vsta-jenjem in Kristusovim vstajenjem; saj bo po apostolovi trditvi (Rim 8, 11) isti Duh, ki je 'Jezusa obudil od mrtvih, tudi naša umrljiva telesa oživil po svojem Duhu' (prim. tudi 1 Kor 15,13.17.19). – Zato so teologi zadnje stoletje poskušali znova združiti ti dve skupini 'poslednjih realnosti' v en sam organski traktat, osredotočen na Jezusa Kristusa, in so ga začeli soglasno označevati z enakovrednim izrazom 'eshatologija' – z besedo, ki je grškega izvora – to se pravi znanost o dovršeni, dokončni stopnji Jezusa, ljudi in sveta« (10). Br. J. Korošak pa ne ostaja le pri programu, marveč dosledno upošteva mesto, ki ga ima v eshatologiji Kristus, z njim pa tudi Cerkev kot tista, ki o njej 2. vatikanski koncil na zelo pomembnih mestih s poudarkom uči, da je vesoljni »zakrament odrešenja« v Kristusu (C 48,1; C 1; C 9,2; CS 45,1 . . .).

Vsega navedenega se je moral avtor zvesto držati, če je hotel izpolniti zelo zahte-ven namen svoje knjige, o kateri pravi že takoj v začetku predgovora: »To delce hoče biti didaktičen pomoček tako za tiste, ki poučujejo, kakor tudi za študente teologije, in uvod v dogodke onstranstva za izobražene laike. – Upam, da bodo tisti, ki so 'skupaj z menoj deležni istih nadlog' (prim. 2 Kor 1,6 s) pri študiju in pri pouku, mogli obenem z menoj ugotoviti, kako niso rezultati znanstvenih raziskav nikdar v nasprotju z vero, če té potekajo pošteno (prim. CS 36); še več, kadar modi-ficirajo kulturno obzorje, morejo razkriti nove vidike božje besede in globok smisel teoloških formulacij, ki tako spet dobivajo svojo življenjsko moč. Poleg tega imam pred očmi dejstvo, da se 'različne teološke formulacije neredko medsebojno bolj dopolnjujejo, kakor pa si nasprotujejo', in tako upam, da se bodo mogli tudi bralci prepričati, da 'včasih Vzhod bolje kakor Zahod dojema ter globlje osvetljuje nekatere vidike razodete skrivnosti' (E 17); in da celo nauki nekrščanskih verstev 'neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi' (N 2). – Upam, da bodo moji sluša-telji, ki izhajajo iz najrazličnejših kulturnih okolij, tukaj našli ne le povzetek (sunto) za izpite, marveč tudi spodbudo (spunto) za nadaljnja raziskovanja in za rodovitnej-ši dialog s pripadniki drugih religij. – Dalje upam, da bo nekoliko olajšana plem-enita naloga laikom, ko 'morajo biti pred svetom priče vstajenja in življenja Gos-

³ Prim. H. U. von Balthasar, Umriss der Eschatologie, v: Fragen der Theologie heute, Benzinger, Einsiedeln 1957, 403–421.

poda Jezusa' (C 38), potem ko so bolje spoznali izkustva tistih, ki trdijo, da so ga srečali vsega obsijanega z Lučjo . . .« (7 sl.).⁴

Že v uvodu Korošak nato tudi naglašja, da se pri obdelavi snovi naslanja na naj-novejša hermenevtična načela ter na izsledke današnje eksegeze, ki računa z »zgodovino oblik, zgodovino redakcij, zgodovino izročil, z njihovo bivanjsko vrednostjo in obenem s celoto odrešenjske zgodovine«. Saj danes teologi po pravici spet močno naglašajo, da je treba »napraviti Gospodovo oznanilo razumljivo današnjemu človeku in uporabiti v ta namen prispevke naravoslovnih znanosti in novih filozofskih sistemov, da bi tako mogli Jezusovo odrešenjsko dejavnost postaviti v kozmično-evolutivni, psihološki, svetni (secolare), kritično-socialni, filozofsko-transcendentalni in še kak drug okvir« (10 sl.).

Kakor vidimo, smo tukaj priče zelo daljnosežnemu, radikalnemu programu. Avtor prav zaradi tega čuti potrebo, da že vnaprej nekako opraviči svoje ravnanje in svoje poglede, ki jih bo razvijal: »Kar se tiče teološkega razlaganja, pripomnimo, da noben teolog ne more odmisлити sam sebe, ne more iti iz sebe, da bi dosegel objektivno vsebino religioznih tém, marveč je prisiljen lotevati se jih v skladu z gledanjem svojega časa, v skladu z interesi, ki mu jih ponujajo humane znanosti in okolje današnjega življenja. Posledica tega je, da njegova razlaga odseva njegovo subjektivno razlago, kateri ni mogoče pridevati veljave absolutne resnice, kajti ta bo mogla izvirati samo iz soočenja mnogih razlag z razlago tistih, ki jih je božji Duh postavil, da vodijo vernike po poti zveličanja. – To velja prav posebej za ta očrt (abbozzo), ki skuša uporabiti tudi prispevke humanih znanosti in modernih znanstvenih odkritij, da bi te vzvišene resnice napravil bolj dostopne in bolj sprejemljive modernemu človeku, obenem pa da bi priskrbel pomoček vsem tistim, ki se razdajajo v služenju umirajočim« (12).

Celotno snov razčlenja avtor na tri dele. **Prvi del** (13–26) govori o **Koncu zemljškega bivanja**, tj. o smrti po gledanju medicine in teologije, pa tudi o koncu »eksistence sveta«. – **Drugi del** (27–91) je posvečen **Vmesnemu bivanju** (L'esistenza intermedia). Ta del je še posebno zanimiv in izviren. Razdeljen je na dvanajst oddelkov, ki več ali manj vsi nudijo »nekaj nenavadnega našim ušesom« (prim. Apd 17,20). Med drugim nas preseneča že to, da je »pekkel« uvrščen k »Vmesnemu bivanju«, s tem pa je že na zunaj nakazano, da Korošakova eshatologija povsem po svoje rešuje vprašanje o večnosti pogubljenja. – **Tretji del** je razmeroma kratek, a zelo jedrnat in skrbno izdelan. Naslovljen je kot **Poveličano bivanje** (L'esistenza glorificata) in obsega tri oddelke: 1. Vstajenje za življenje (a. Jezusovo vstajenje; b. »Vstajenje mesa« pri Jezusu; c. Marijino vnebovzetje; d. Jezusova prikazovanja; e. vstajenje izvoljenih); – 2. Poveličanje »zgodovine«; – 3. Nebeško življenje.

Kongregacija za verski nauk je 17. 5. 1979 poslala škofom Pismo o nekaterih vprašanjih glede eshatologije. V zvezi z njim je kardinal J. Ratzinger tedaj, ko še ni bil prefekt omenjene kongregacije, zapisal: »Cerkev stoji danes pred dvojno zvestobo: Na eni strani mora ohraniti popolno zvestobo temeljnim resnicam vere, na drugi je v duhovnem preobratu tega časa postala naloga razlaganja (Interpretation) posebno pereča, da bi tako ena sama vera postala priobčljiva tudi danes. Razlaga in zvestoba moreta stopiti v razmerje neke medsebojne napetosti, toda ravno v tem smislu spadata neločljivo skupaj: Le kdor napravi resnico spet dostopno, kdor jo

⁴ Tu je namig na knjigo, ki jo Korošak večkrat navaja in ki govori o klinično mrtvih, nato pa »oživelih«; izšla je tudi v slov.: Dr. Raymond **Moody**, Življenje po življenju, Prosvjeta, Zagreb 1983.

resnično posreduje, ji ostane zvest; pa tudi samo tisti, ki ostane zvest, razlaga pravilno. Razlaga, ki ni zvesta, ni nikakršna razlaga več, marveč popačenje. Zato ni poudarjanje zvestobe nikakršna odpoved razlaganju, ni nikakršen poziv k 'sterilnemu ponavljanju starih obrazcev' (kakor so z mnogih strani neumno namigovali v boju okoli Künga), marveč popolnoma nasprotno – to je najodločnejša zahteva po takšnem razlaganju, ki ustreza stvári. Če se ob koncu razlaganja, pošteno gledano, nič več ne morem držati razložene besede, če je nič več ne morem pošteno izrekati skupaj z drugimi tudi jaz, tedaj kot razlagalec nisem uspel. 'Besedo naj pustijo stati' – ta znani izrek Martina Lutra bi mogli zapisati kot temeljno nalogo nad sleherno razlago, ki hoče biti skladna s tem, kar se od nje zahteva.«⁵

Korošakova knjiga jasno kaže voljo po tej dvojni zvestobi. Velikokrat navaja kar cele odstavke iz omenjenega pisma kongregacije za verski nauk. In sicer ne zato, da bi jih spodbijal, kakor se danes tudi med katoliškimi teologi rado dogaja, če gre za ta ali oni dokument cerkvenega učiteljstva; pa tudi ne zato, da bi samo ponavljal razne trditve dokumenta, ko vendar pismo poudarja, kako »nepogrešljivo nalogo in kako težavne obveznosti imajo teologi, ki jim je prav zato še posebno potreben »tisti prostor svobode, katerega zahtevajo njihove metode,« da morejo le-ti učinkovito »deliti pastirske skrbi« škofovskega zbora s Petrovim naslednikom na čelu.⁶ Korošak osvetljuje zlasti najpomembnejše točke pisma o eshatologiji tako, da najdemo v njegovi knjigi že kar komentar tega pisma, saj postaja s tem obenem izhodišče in pomoček za globljo teološko osvetlitev raznih točk verskega nauka o človekovem poslednjem cilju.

V nobenem poročilu o Korošakovi knjigi nisem našel kakršnegakoli spotikanja ob novostih, ki jih je v knjigi veliko, posebno še v prikazu »vmesnega stanja«, glede katerega je v teologiji danes nemalo razhajanja. Čeprav se iskreno in odločno ter z veseljem pridružujem pohvalam, ki so jih drugi izrekli o tem delu našega uglednega rojaka, naj mi bo vendarle dovoljeno, da navedem nekatere pomisleke, in sicer prav zato, ker je ta knjiga zares vredna upoštevanja in velike pozornosti. Izrečno se hočem tukaj ozirati le na pojmovanje Kristusovega vstajenja. To potem vpliva tudi na umevanje našega vstajenja in »prenovitve vsega sveta, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (2 Vat CS 48); pa tudi avtorjevo svojevrstno gledanje na »vmesno stanje«, v katerem bivajo umrli med trenutkom smrti in nastopom konca časov, ni brez zveze z njegovim razumevanjem Kristusovega vstajenja (in prikazovanja vstalega Kristusa apostolom).

Seveda ne gre za to, da bi s pripombami, ki izražajo nekatere pomisleke, hotel dajati nekakšne lekcije uglednemu znanstveniku in akademskemu učitelju teologije v Rimu; kaj šele da bi nameraval vreči le najmanjšo senco dvoma o njegovi pravovernosti (če ta izraz vzamemo v dobrem smislu, ne pa v tistem, ki danes včasih tudi v ustih katoličanov pomeni posmeh). Z naslednjimi pomisleki naj bi bila marveč tem močnejše naglašena pomembnost enega od Korošakovih teoloških del. Hkrati pa gre za vprašanje, ki za oznanjevanje tukaj pri nas gotovo ni brez pomena.

⁵ J. Kardinal Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung, v: IKZ 9 (1980)208–223, tu 209.

⁶ S. Congr. pro doctrina Fidei, Epistula ad Ven. Praesules Conferentiarum Episcopaliū de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus, v: AAS (1979) 939–943. – Nem. prevod v: IKZ (1980) 223–226; hrvatski prevod v: Glas Koncila, 22.7.1979,3 v slov. je bil objavljen le kratek povzetek v: Okrožnica št. 8/1979, 49. – Zdjaj je celotno besedilo v slov. objavljeno v: BV 45(1985)411–414. Tu navedeno mesto je proti koncu pisma.

a) Hermenevtično izhodišče za pojmovanje »vstajenja«

Vstajenje mrtvih »ni za izvoljene nič drugega kakor raztegnitev Kristusovega vstajenja na ljudi.«⁷ Zato je za eshatologijo odločilno pomembno, kako umevamo Kristusovo vstajenje. Korošak to dobro upošteva, zato posveča prav Kristusovemu vstajenju razmeroma veliko prostora, čeprav pripominja, da mu je mogoče to prikazati samo v kratkih in splošnih potezah (93).

V prikazu Kristusovega vstajenja razpravlja najprej o tem, kako se je v Stari in nato v Novi zavezi razvijal pojem »vstajenja« mrtvih. Po gledanju sv. Pavla je vstajenje ljudi predvsem življenjska zveza s Kristusom, zveza, ki se uresniči že pri krstu (kot zakramentu vere). V tej perspektivi obstaja notranja zveza med Kristusovim vstajenjem in našim poveličanim vstajenjem v moči istega Duha (97). Začeni nekako s Tertulijanom (u. po l. 220) pa se je – trdi Korošak – začelo izgublјati tisto pojmovanje Kristusovega in našega vstajenja, ki ga najdemo pri sv. Pavlu in še bolj pri sv. Janezu; uveljavilo se je polagoma poznojudovsko gledanje, kakor da bi pri vstajenju umrlih (in to že pri Jezusu) šlo za ponovno združenje »mesenega« (tvarnega) telesa z lastno dušo. Korošak pristavlja, da so to združenje duše in telesa imeli ti, ki so se oprijeli poznojudovskega pojmovanja, za nekaj nujno potrebnega zaradi tega, da bi se mogla uveljaviti pravična božja sodba, ki naj prizadene tudi ali celo predvsem telo (99).

Nato Korošak nadaljuje: »V teh zadnjih desetletjih pa so teologi nanovo do dna premislili vsebino 'vstajenja'. In sicer so jih k temu nagnile ne le različne filozofske vede, ki se ukvarjajo s človekom, marveč tudi zgodovina religij, zlasti pa nujna potrebnost oznanjati krščansko veselo novico ob polnem upoštevanju 'zakladov, ki so skriti v različnih oblikah človeške kulture in popolneje razodevajo samo človekovo naravo in odpirajo nova pota do resnice' (CS 44). Pri evangeliziranju silno prostranih področij naravnih religij je bilo tako mogoče ugotoviti soglasno verovanje v človekovo nadaljnje življenje po smrti, to pa ni bilo nikoli postavljeno v zvezo s prisotnostjo fizičnega 'telesa'. Pri teh narodih je namreč razširjen pojem osebnostnega bitja (essere personale), ki po smrti ne postane zgolj duh, pač pa ostane 'nekdo' ('qualcuno'). Tega že ob času njegovega zemeljskega bivanja ne umevajo niti kot golo združenost duše in telesa niti ne kratko malo kot 'osebo', marveč kot človeško bitje (essere-uomo), katerega karakterizira lastna osebnost. Hkrati pa je bilo tudi ugotovljeno, da te religije ne poznajo vstajenja za sodbo« (100).

Ali pa je res, da se je s Tertulijanom začelo izgublјati Pavlovo in Janezovo pojmovanje vstajenja? Ali je res šele Tertulijan začel poudarjati, da vstajenje prizadene tudi prav »meseno« telo? Spomnimo se le na sv. Ignacija Antiohijskega. Kakor že sv. Janez tako se tudi sv. Ignacij, in sicer še odločneje, obrača zoper zmote doketov. Tako npr. pravi: »Zatisnite ušesa, kadar vam kdo kaj govori brez Jezusa Kristusa, iz rodu Davidovega, iz Marije, ki se je resnično rodil, jedel in pil, bil resnično križan in je umrl, ko so ga gledala nebeška, zemeljska in podzemeljska bitja, ki je tudi resno vstal od mrtvih, ko ga je njegov Oče obudil, kakor bo obudil tudi nas, ki vanj verujemo.«⁸ »Resnično je trpel, kakor je bil resnično obujen, ne kakor pravijo nekateri neverniki, da je namreč na videz trpel, kakor so sami videz . . . Jaz sam namreč vem, da je bil po vstajenju v mesu, in verujem, da je. In ko je prišel k Petrovim tova-

⁷ Kongregacija za verski nauk, Pismo o nekaterih vprašanih glede eshatologije, bolj v začetku.

⁸ Sv. Ignacij Antiohijski, Pismo Tralcem 9; slov. prev. Fr. P. Omerza, v: Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 123.

rišem, jim je rekel: 'Primate, potipajte me in poglejte, da nisem duh brez telesa!' In takoj so se ga dotaknili in verovali, tesno združeni z njegovim mesom in duhom. Zato so tudi prezirali smrt in jo premagali. Po vstajenju je jedel z njimi in pil kot tak, ki ima meso, dasi po Duhu združen z Očetom . . . Če je storil to naš Gospod le na videz, nosim tudi jaz le na videz verige.«⁹ »Evharistija je meso našega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki je trpelo za naše grehe, ki ga je Oče v svoji dobroti obudil.«¹⁰

Seveda to ni bilo »poznojudovsko« gledanje na vstajenje (če pri tem mislimo na vrnitev v prejšnje umrljivo življenje), marveč tisto, ki so ga apostoli in prvi učenci dobili na temelju Jezusovega vstajanja in njegovih prikazovanj, pa tudi pod vplivom delovanja Svetega Duha. Prepričani so bili, da je Jezus vstal »telesno«, vendar pa ne tako, da bi to bila vrnitev v prejšnje umrljivo življenje; niti od daleč ne z enakim telesom, kakršno je bilo prej, toda z istim; s takšnim, kakor ga skuša označiti sv. Pavel v 1 Kor 15,42–44.50–53. »Duhovno telo«, o kakršnem govori sv. Pavel, seveda ne pomeni, da tukaj sploh ni telesa, da je tu tvar (materija) sploh izginila. Jezusovo povečano telo, je še vedno (tvarno) telo, čeprav zdaj ni nič več podvrženo navadnim naravnim zakonitostim nepovečanega tvarnega sveta. Po slovitem izrazu sv. Gregorija Velikega je bilo zdaj »iste narave, a druge slave« kakor pa prej.^{10a}

b) »Grško« in »latinsko« pojmovanje vstalega Kristusovega telesa

Z doslej navedenim je naš avtor hotel postaviti nekakšno hermenevtično izhodišče za razpravljanje o Jezusovem in našem vstajenju. To razpravljanje potem razdeljuje na pet oddelkov: A. Jezusovo vstajenje (102–104); B. Jezusovo »vstajenje mesa« (104–107); C. Marijino vnebovzetje (107 sl.); D. Jezusova prikazovanja (108–110); Vstajenje izvoljenih (110–112).

Glede Jezusovega vstajanja meni naš avtor, da je tukaj treba opustiti splošno smer latinske teologije, kakršna se razodeva v veroizpovedi, ki jo je sinoda v Lyonu l. 1180 predpisala Petru Valdesu in nato njegovim privržencem valdežanom: »Kristus je vstal z resničnim vstajenjem svojega mesa in z resničnim ponovnim privzetjem duše k telesu; in z mesom je potem, ko je jedel in pil, šel v nebesa, sedi na Očetovi desnici ter bo v istem mesu prišel soditi žive in mrtve« (102 sl.).

»Grška teologija,« pravi naš p. Korošak, »je šla v tem pogledu čisto v drugo smer. Tako npr. sv. Anastazij, antiohijski škof (u. 599), ne priznava, da bi po vstajenju razen duhovnega telesa ostalo v vstalem Jezusu tudi meso« (103). Korošak nato v italijanskem prevodu navaja precej obširen odlomek iz enega od govorov, v katerem sv. Anastazij govori izrečno prav o Jezusovem vstajenju, na koncu pa še omenja Jezusov vnebohod. Človek bi pričakoval navedbe še vsaj nekaj drugih značilnih besedil vzhodne teologije o Jezusovem vstajenju, posebno ker navadno mislimo, da

⁹ Isti, Pismo Smirnčanom 1; slov. pr. pr. t., 136.

¹⁰ Isti, Pismo Smirnčanom 7; slov. pr. t., 139.

^{10a} Gregor Veliki, In Evang. hom. 2,26: »Et eiusdem naturae, et alterius gloriae.« S tem hoče sv. Gregor povedati, da gre za resnično telo, ne pa za domišljjsko tvorbo; da je Križani vstal povečan, in sicer resnično, ne le navidezno (prim. sv. Tomaž, S. th. 3 q.54 a.1). Poročila v evangelijih si ne nasprotujejo, marveč se dopolnjujejo, ko včasih celo v istem odstavku najdemo obojne predstave: ene, ki pričajo, da gre za resnično telo; druge pa, da je to telo povsem preoblikovano, tako vzvišeno nad »meso in krič« (prim. Mt 16,17), kakor da bi bil vstali Kristus zgolj duh; a ni zgolj duh, marveč »duh« v pomenu pripadnosti povečanega telesa »onstranskemu«, notranjebožjemu območju.

ravno vzhodna teologija jemlje zelo zares Jezusovo in naše vstajenje ter celó preobrazbo vsega stvarnega vesoljstva. A tu je naveden samo sv. Atanazij.

Ali pa je grška teologija v pojmovanju Jezusovega vstajenja (Jezusovega vstalega telesa) šla res v čisto drugo smer kakor latinska? Ali je npr. znani ruski duhovnik Dmitrij Dudko morda črpal iz latinske teologije, ko v svojih slovitih pogovornih pridigah govori tako živo o **telesnem** Kristusovem in našem vstajenju? Dudko npr. pravi: »Kako naj razumemo svoje lastno vstajenje od mrtvih? Vstali bomo, kakor je tudi Kristus vstal. Vstajenje duše obstaja v osvoboditvi od slehernega greha, vstajenje telesa pomeni ponovno vzpostavitev telesne podstati. K temu dobro pripominja sv. Pavel: 'Kristus je vstal od mrtvih kot prvina mrtvih. Kakor je po enem človeku prišla smrt na svet, tako je prišlo po enem človeku tudi vstajenje mrtvih.' Povsod raztreseni ležijo pokopani ljudje, ki so umrli ob preklinjevanju ubijalcev in med pasjim laježem – v kakšnem veličastvu bodo nekoč vstali! Vidite torej, kaj pomeni za nas vstajenje mrtvih! . . .«¹¹

Latinska teologija res uporablja za »vstajenje« ostrejšje in včasih nekako grobe izraze. Na Zahodu veroizpovedi navadno ne govorijo o vstajenju mrtvih, marveč o »vstajenju mesa«,¹² in to res v nekakšnem nadaljevanju judovskega izražanja glede vstajenja. Vendar pa v izrazu »meso« zveni stari biblični (ne poznojudovski) izraz »vse meso« (prim. Ps 136,25; Jer 25,31; Ps 65,3), ki pomeni celotno človeštvo; obenem se giblje to izražanje v janezovski teologiji o Besedi, ki je postala »meso«, to se pravi krhki, slabostim in trpljenju podvrženi človek. Če imajo veroizpovedi na Zahodu izraz »vstajenje mesa« in včasih nekako »fizicistične« poudarke, je treba iskati razloge za to predvsem v potrebnosti boja zoper spiritualistične in včasih tudi izrazito maniheistično-dualistične težnje. Da bi pa tukaj obstajale daljnosežne razlike med vzhodnim in zahodnim umevanjem, tega ni mogoče utemeljeno zagovarjati. Nasprotno pa se je res treba bati, da bi se danes zahodna teologija oddaljila od vzhodne v čisto drugačni smeri: V smeri nekakšnega obnovljenega spiritualizma, kakršen se kaže npr. v tem, da so nekateri katoliški teologi danes začeli tajiti ne le telesnost Kristusovega vstajenja, marveč tudi Jezusovo deviško spočetje iz Marije, kakor da bi Bog ne smel s svojim nadnaravnim delovanjem posegati tudi v telo.¹³

Sicer pa niti navedeni sv. Atanazij, domnevni zastopnik vzhodnega pojmovanja vstajenja, ni nikakršen »spiritualist«, vsaj ne pri vprašanju, za katero nam tukaj gre. Navedeni govor sv. Anastazija je, kolikor sem mogel ugotoviti, ohranjen le v latinščini. P. Br. J. Korošak navaja 7. točko njegovega razpravljanja o Gospodovem vstajenju. A če preberemo celotni govor, ne najdemo prav nič takega, po čemer bi se Anastazijevo pojmovanje o vstalem Jezusovem telesu razlikovalo od tistega, ki je domače zahodnim cerkvenim očetom in pozneje odličnejšim sholastičnim teolo-

¹¹ Dmitrij Dudko, *Das Wort ist nicht gefesselt*, Styria-V., Graz 1976,89. Še bolj izrazito »latinska teologija«, kar se tiče Jezusovega resničnega vstalega telesa (seveda poveličanega), je navzoča npr. v: *Dieu est vivant*. Catechisme pour le familles, par une équipe de chrétiens orthodoxes, Ed. du Cerf, Paris 1979.

¹² Že po izidu Korošakove eshatologije je kongregacija za zakramente objavila odločitev, ki jo je kongregacija za verski nauk dala glede prevajanja izraza »carnis resurrectionem«. Kongregacija hoče, da bi bili prevodi natančni, in pravi med drugim: »Opustitev obrazca 'vstajenje mesa' vključuje nevarnost, da bi se držali tistih današnjih teorij, ki postavljajo vstajenje v trenutek smrti, praktično izključujoč telesno vstajenje, posebej vstajenje tega mesa.« Priobčeno je bilo to v *Doc. cath.* 1984, 849 sl. Če bi bil p. Korošak že mogel upoštevati to odločitev, bi se bil gotovo izognil nekaterim vidikom svoje podmene in bi bil opustil nekatere svoje trditve.

¹³ Prim. o tem J. Daniélou, *Et qui est mon prochain? Mémoires*, Stock, Paris 1974, 192; isti, *Foi de toujours*, Beanchesne, Paris 1969, 80 in 99; J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Johannes-V., Einsiedeln, 51.

gom. Anastazij malo naprej zelo jasno uči, da je Jezus imel po vstajenju isto telo kakor prej, vendar pa poveličano, se pravi do globin preoblikovano z božjo močjo, z močjo Svetega Duha. S poveličanjem je bilo Jezusovo fizično telo pritegnjeno v notranje območje troedinega Boga, tako da zdaj ni več podrejeno zakonitostim prostora in časa in da tudi hrane ne potrebuje, kakor Anastazij izrečno poudarja, ko govori o tem, da je vstali Jezus jedel z apostoli, čeprav ni več potreboval nikakršne jedi. Z jedjo je vstali Jezus hotel le pokazati, da je res vstal s pravim in istim telesom, katerega je imel prej in je bilo pribito na križ.¹⁴ Če Atanazij pravi, da je imel Jezus po vstajenju »duhovno telo«, ki ni bilo več »meso«, se pri tem izrečno sklicuje na sv. Pavla (1 Kor 15,28.43; Flp 3,21).

Sv. Anastazij posebej omenja tri dneve, ko je Jezusovo telo počivalo v grobu. Nato pa je bilo – pravi Anastazij – to telo »brez vsakega dvoma spremenjeno v poveličano telo, iz duševnega je postalo duhovno, iz slabotnega močno.¹⁵ Apostol namreč pravi: 'Križan je bil zaradi slabosti, toda živi zaradi božje moči' (2 Kor 13,4), kajti nič več nima te slabotnosti.«

Posebno zanimivo je Korošakovo pojmovanje Jezusovega »vstajenja mesa«, kar p. Korošak razlikuje od vstajenja. Če govori o Jezusu, postavlja »vstajenje mesa« vedno pod narekovaj. Z nekaterimi teologi oziroma eksegeti novejšega časa (v najnovejšem času to mnenje spet izgublja veljavo) Jezusovo vstajenje, kakor se zdi, povsem izenačuje z Jezusovim »povišanjem« ali z »vnebohodom« (»assunzione«) (104). Obenem pa Jezusov vnebohod z druge strani izenačuje – vsaj tako razberemo iz vse razlage – z Elijevim »vnebohodom« (2 Kr 2,11; Sir 48,9.10; Mal 3,23.24); pri tem opozarja na vlogo ognja. Ko nato omenja podoben pojav (če izvzamemo ogenj) tudi pri Henohu, Mojzesu in Jeremiju, dostavlja: »Pri Jezusovem vstajenju imamo prazen grob. Kaj se je zgodilo z organskim Jezusovim telesom, to moremo sklepati in ovrednotiti v luči najnovejših znanstvenih preučevanj sv. sindona. Znanstveniki so dokaj soglasni v tem, da pripisujejo Jezusove odtise na sindonu delovanju luči (imenovane v Elijevem primeru 'ogenj'). To izsevanje luči moremo prav dobro uvrstiti med fizične pojave kozmičnega žarčenja (mislimo na kresnico), to je radioaktivnega izžarevanja, ki se sprošča v oksidaciji . . . Nobene ovire ni dopuščati (ammettere) preoblikovanje Jezusovega telesa v tako imenovano 'luciferina',¹⁶ ki je nastopila po Jezusovi biološki smrti, po pokopu in pred 'razkrojem', pred razpadanjem in gnitjem. Takšno preoblikovanje bi bilo vsekakor čudežno, vsaj glede okoliščin, ne pa glede bistva (non quanto alla sostanza), in bi nam tako potrjevalo, da se Bog v čudovitih dejanjih drži splošnih zakonitosti, ki jih je sam določil naravi. Poleg tega bi mogel teilhardovski tok teologije iz tega izvajati pomembne sklepe glede vplivanja Kristusove luči na fizično življenje ljudi« (105 sl.).

¹⁴ Prim. za naš čas W. Bulst, Auferstehung Jesu, v: Sacramentum Mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 413–416. Pripominja pa W. Bulst, da »starejša apologetika« (predvsem tista, ki se je začela nekako z razsvetljsko dobo) »ni vedno dovolj opazila, da Jezus ni vstal zemeljsko-telesno (weltlich-körperlich)«, medtem ko je to v Sv. pismu in pri cerkvenih očetih samem jasno pokazano.

¹⁵ Anastazij misli tu na 1 Kor 15,42.43. K. Rahner pravi k temu Pavlovemu mestu: »Končno bomo mogli le v paradoksnih Pavlovi govoricah reči: to je pnevmatično telo: resnična telesnost, ki pa je čisti izraz (Ausdruck) duha, takega duha, ki je postal eno z božjim Duhom; telesnost takega duha je res telesnost, ne da bi ostala njena naravna ožina in ponižanje ter praznosta; je telesnost, ki v smrti dobljene svobodnosti od zemeljskega prostora in časa ne odpravlja znova, marveč tej svobodnosti ravno pripomore do čistega javljanja« : Schriften II, 224.

¹⁶ Mišljeno je pač nekakšno fosforesciranje.

Še naprej pravi Korošak: »Preoblikovanje organskega Jezusovega telesa v luč je v nasprotju le do njegovega 'telesnega vstajenja' ('risurrezione corporea'), kakršnega so si predstavljale tradicionalne knjige tekstov, v katerih so šli avtorji rajši za poznojudovsko teologijo o ponovni oživitvi trupla s postopnim ali hkratnim (succesiva o contemporanea) preoblikovanjem telesa, ne pa za novozavezno teologijo, ki jo podaja predvsem Pavel« (106).

Kaj je treba misliti o Korošakovi trditvi, da se je latinska teologija oklenila poznojudovske teologije o 'oživitvi trupla', o tem je bil govor že zgoraj. Kaj pa je s Pavlovo teologijo? Ali je res takšna, kakor bi sklepali iz navedenih trditev?

Sv. Pavel je res odločno odklanjal tedaj vladajoče judovsko pojmovanje, kolikor tó umeva vstalo telo kot povsem istovetno z zemeljskim telesom in pojmuje vstajenjski svet kot preprosto nadaljevanje zemeljskega sveta. Srečanje z vstalim Kristusom, ki se je odtegnil zemeljskemu bivanju in ni bil nič več podrejen zakonitostim materije – to srečanje je takšne predstave pri sv. Pavlu in pri drugih Jezusovih učencih nepreklicno razbilo. »To pa pravim, bratje: Meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva in tudi minljivost ne podeduje neminljivosti« (1 Kor 15, 50). Vsako naturalistično in fizicistično gledanje na vstajenje je tukaj odločno odklonjeno. Spekulacije, ki naj bi si zamislile in dognale, kako more trohljivo in minljivo vendarle postati netrohljivo – takšne spekulacije napravlja Pavlova trditev za nekaj odvečnega.

Vendar moramo reči: to brezpogojno odklanjanje naturalističnih zamisli ne ovira sv. Pavla, da ne bi še naprej govoril o vstajenju **telesa**; seveda pa je to nekaj drugega kakor vrnitev »trupla« v življenje tega sveta. Odklanjanje naturalizma in fizicizma nikakor ni za Pavla isto kakor opustitev telesnega vstajenja.¹⁷

Pavlovo trditev, da se »seje duševno telo, a vstaja duhovno telo« (1 Kor 15,44), razlaga Korošak – vsaj tako se zdi – v spiritualističnem pomenu: kakor da nima po Pavlovih mislih »duhovno telo« nič opraviti z materijo, kakor da sploh nič stvarnega ne more biti povečano (tudi o Jezusovem »mesu« Korošak izrečno pravi: »ni prešlo v slavo«, 104). Toda ob upoštevanju miselne zveze ni mogoče utemeljeno zagovarjati takšne razlage. Z J. Ratzingerjem moramo reči: Po gledanju sv. Pavla »ne obstaja telo le adamitsko 'duševno telo', marveč tudi kristološko, kakor je bilo uresničeno v Kristusovem vstajenju, v vstalem telesu Jezusa Kristusa – kot telesnost na temelju delovanja Svetega Duha. Nasproti fizicističnemu realizmu sv. Pavel ne postavlja spiritualizma, marveč pnevmatični realizem. S to dialektiko spominja Pavlov tekst ne le na vsa evangeljska poročila o Gospodovem vstajenju, marveč tudi na notranjo napetost, ki prepaja evharistično poglavje Janezovega evangelija (Jn 6). Nasproti spiritualistični izpuhtelosti vere, Cerkve in zakramenta stoji tukaj trdi realizem stavkov: 'Moje meso je resnična jed in moja kri resnična pijača. Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem' (v. 55.56). Zoper naturalistično umevanje Vstalega in njegove navzočnosti pri bogoslužju Cerkve pa nasprotno stoji ostri stavek, ki se zdi, kakor da odstranja in izbrisa tisto, kar je bilo povedano; v resnici pa nas šele nauči pravilno gledati na pomen prejšnjega stavka: 'Duh je, ki oživlja; meso nič ne koristi' (v. 63). Kristusovo 'meso' je 'duh', toda Kristusov duh je 'meso'. Le v tej napetosti je viden poseben in nov realizem Vstalega skozi vse naturalizme in spiritualizme.«¹⁸.

¹⁷ Prim. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 2 1978, 140 sl.

¹⁸ J. Ratzinger, n. d., 41.

Po zelo izvorni Korošakovi razlagi Jezusovo »meso«, – kakor smo videli – ni prešlo v poveličanje, pa tudi ni strohnelo v grobu. Grob je ostal prazen, ker se je Jezusovo zemeljsko telo preoblikovalo v nekakšno luč, kakor se je – pravi p. Korošak – preoblikovalo v luč tudi telo nekaterih izbranih ljudi stare zaveze (prim. 105; 107; 109).

c) Kristusova velikonočna prikazovanja

Pravkar navedeni razlagi ustreza tudi razlaga prikazovanja vstalega Kristusa. Korošak jih v jedru izenačuje z Marijinimi prikazovanji v Lurdu. Marija se tu ni prikazovala »v svojem 'poveličanem telesu' ('corpo glorioso'), nanovo vzpostavljenem v njegovih prejšnjih strukturah, marveč v 'prikazovalnem telesu' ('corpo apparizionale')« (109). Dalje pravi naš avtor: »Takšno 'prikazovalno telo' jasno predpostavlja starozavezna teologija v prikazni Gospoda in dveh angelov Abrahamu (prim. 1 Mz 19–19) . . . Tudi budistična tibetanska teologija jasno razlikuje 'prikazovalno telo', ki 'privzema človeško obliko in stopa med ljudi, da jim oznanja resnico, kakršna vodi k rešitvi', in pa 'telo absolutne potencialnosti', ki je pavlovsko 'telo slave'. – Zaradi tega pa tudi najbolj realistična prikazovanja poveličanega Jezusa kažejo samo na njegovo navzočnost v 'prikazovalnem telesu', kakršnega si Jezus vsakokrat privzame« (109 sl.).

Na podlagi podmene glede Jezusovega telesa, ki da ni z Jezusovim »zavestnim jazom« prešlo v poveličanje, marveč se je preoblikovalo v nekakšno luč, je bil naš avtor seveda nekako prisiljen, da si je zamislil tudi ustrezno podmeno glede Jezusovih velikonočnih prikazovanj. Mislim pa, da ob resnem in do kraja iskrenem upoštevanju vsega, kar nam o tem pove Sveto pismo Nove zaveze in nato skoraj dvatisočletno nepretrgano izročilo Cerkve, takšne razlage prikazovanj vstalega Gospoda ni mogoče sprejeti.^{18a} Saj je med drugim neizpodbitno, da tudi npr. sv. Pavel dovolj jasno razlikuje prikazovanja vstalega Kristusa od (mističnih) »videnj«. Razumljiva je skrb p. Korošaka in drugih teologov za to, da bi si Jezusovega (in našega) vstajenja verniki ne mislili »fizično« oziroma »fizicistično« ter »molekulariistično« in da bi bilo olajšano oznanjevanje evangelija »modernemu človeku« in tudi ljudem »naravnih religij«. Vendar ta pot vsekakor ni sprejemljiva.

^{18a} Ali ne utegne biti primerjanje Jezusovih prikazovanj po vstajenju s prikazovanji v Lurdu naravnost usodno za verodostojnost krščanskega oznanila, ki temelji na Jezusovem resničnem telesnem vstajenju? Ni malo kristjanov, ki mislijo podobno kakor izobražena gospa, ki mi je zatrjevala: »Strašno me moti tisto o Lurdu. Jaz takih stvari ne morem verjeti. Verujem pa z lahkoto in rada to, kar slišim pri maši – to je vse tako lepo . . . « Fr. Varillon pravi glede primerjanja Jezusovih prikazovanj z videnji v Lurdu: Neka podobnost Jezusovih prikazovanj po vstajenju obstaja, kolikor gre tudi pri lurški Bernardki za mistično izkustvo, ki se nanaša na nekaj resnično božjega. A še bolj je treba poudariti nepodobnost. »Kajti v izkustvu apostolov, v tem, kar imenujemo prikazovanje vstalega Jezusa, je nekaj, kar je absolutno izvirno, nekaj, o čemer so imeli izkustvo samo oni. Kaj neki? . . . Tole: istost tistega, katerega vidijo zdaj po njegovi smrti, s tistim, katerega so poznali pred njegovo smrtjo v stanju naravnega bivanja. Prav isti je. Apostoli prepoznajo Jezusa kot tistega, ki je res tisti, s katerim so živeli pred njegovo smrtjo. Bernardka ne prepozna Marije kot ženo, s katero bi bila skupaj pasla ovce. Tu ni nikakršnega prepoznanja istovetnosti. Izkustvo apostolov je absolutno originalno in edinstveno v zgodovini: dojeli so, da obstaja kontinuiteta med umrljivim Jezusovim življenjem in njegovo eksistenco Vstalega« : Francois Varillon, *Joie de croire – Joie de vivre*, Le Centurion, Paris ² 1981, 85. – Natančneje o tem prim. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes-V., Einsiedeln ⁴ 1975; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Duculot, Gembloux 1973, zlasti 340 ss.; H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, v: *Mysterium Salutis III/2*, 133–326, posebno 281–283.

Korošakova razlaga Jezusovega vstajanja in njegovih prikazovanj je močno podobna podmeni, kakršno podaja o istem zelo znani francoski ekseget X. Léon-Dufour. Današnjim izobražencem skuša L.-Dufour olajšati umevanje Jezusovega vstajanja nekako takole: Jezusovo telo je v grobu izginilo tako, da je v silno pospešenem procesu (razpadanja?) nekako izpuhtelo in se povsem razpustilo ter ga nato res ni bilo mogoče najti v grobu. Prikazovanja učencem so se dogajala sicer kot »objektivna«, vendar pa so bila pravzaprav »notranja« videnja.¹⁹ Ob vsej podobnosti pa se Korošakova razlaga v primerjavi z Dufourjevo zdi v marsičem boljša, vsekakor jasnejša (Korošak posebej naglaša, da Jezusovo telo gotovo ni strohnelo in se tako bolj sklada s stalnim izročilom v Cerkvi, medtem ko pri L. Dufourju – poleg drugih negativnosti – to ni jasno).

L.-Dufourjevo podmeno so takoj ostro zavrnil npr. kardinal Ch. Journet kot sistematik, pod eksegetskim vidikom pa C. Spicq OP, J. J. Weber in vrsta drugih biblicistov. L.-Dufourjeva prizadevanja pri razlaganju Kristusovega vstajanja – tako ugotavljajo ti avtorji – sicer vsebujejo marsikaj pozitivnega; vendar pa se temu pridružuje pri L.-Dufourju nekakšna gnoza. Kakor da »moderni« človek sploh ne more več sprejeti tega, kar je v evangelijih, in si je zato treba z velikimi miselnimi napori izmišljati neke posebne teorije, da bi tega človeka evangeljsko oznanilo kljub vsemu »zajelo«!²⁰ Ali pa ne bi bil to »drug evangelij« (prim. Gal 1,6–10)?

Francoskim škofom se je prav v zvezi s to Léon-Dufourjevo razlago zdelo potrebno objaviti posebno izjavo o »zgodovinskosti« Kristusovega vstajanja. V njej je med drugim rečeno: »Jezusovo vstalo telo je bilo prav isto, katerega je božja Beseda privzela iz Device Marije . . . Bilo je križano ter položeno v grob; in bilo je preoblikovano z močjo Duha . . . Ko evangeljski teksti kažejo na kontinuiteto med pokopom in vstajanjem ter na čutno zaznatost prikazovanj, imajo namen pričevati za kontinuiteto pokopanega telesa z vstalim telesom.« Še naprej poudarja ta izjava: »Ni mogoče trditi, da se Kristusovo vstajenje docela izmika historičnemu spoznanju (connaissance). To spoznanje ima za svojo nalogo ugotavljati realnost dejstev, ki so predmet objektivnega raziskovanja zgodovine človeštva . . . Kristusovo vstajenje se tiče celotne človeškosti (totalité de l'humanité), ki si jo je Beseda privzela, ko se je učlovečila. Privzela si jo je v njenem umrljivem stanju, s svojim vstajanjem pa jo je preoblikovala (transfiguré). Tudi predmet naše vere, ki je 'odrešenje naših teles' (Rim 8,23), zahteva, da si najprej v Kristusu 'to minljivo nadene neminljivost in to umrljivo nadene neumrljivost' (1 Kor 15,54) . . . Pavlov nauk je prav tako kakor nauk evangelijev nedvoumen (formel) . . . Ta trditev je vedno bila pohujšanje za tiste, ki hočejo postavljati meje Bogu in svobodnosti njegove ljubezni. Cerkveno izročilo pa je vedno odklanjalo vse takšne razlage ali opise, ki bi mogle postaviti v nevarnost resničnost živega Kristusa in njegovo enoto resničnega Boga in pristnega človeka. Evangeljski teksti kažejo na kontinuiteto med pokopom in vstajanjem, ugotavljajo prazen grob in čutom dojemljiva prikazovanja; s tem hočejo pričevati za

¹⁹ X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et Message pascal*, Ed. de Cerf, Paris 1971; prim. Fr. Varillon, v op. 18a n. d., 80–93.

²⁰ Prim. Msgr. J. – J. Weber, *La Résurrection de Jésus, Notre sauveur. Etudes sur le livre du P. L.-Dufour*, v: *Doc. cath.* 53 (1973) 1130–1133; Albin Škrinjar, *Odgovor prof. A. Rebiću glede moje recenzije njegove knjige o Isusovem Uskrsnuću*, v: *Obnovljeni Život* 29 (1974) 81–106 (A. Škrinjar tu navaja poleg L.-Dufourjeve še druge podobne razlage in jih strokovno in obenem odločno zavrača); kratko poročilo in zavrnitev tudi M. Mourin, *La Résurrection de X. L. Dufour*, v: *L'Homme nouveau*, 4.6.1972,6.

kontinuiteto pokopanega telesa s telesom, ki je bilo obujeno 'v slavo Boga Očeta' Flp 2,11).«²¹

L.-Dufour v iskanju novih teorij o Jezusovem vstalem telesu pa ni osamljen. Tako npr. dominikanec Fergus Kerr – pod vplivom načel v razlagi Bultmanna, Marxena in nekaterih drugih protestantov (od katerih se danes ravno protestanti spet v velikem številu odločno oddaljujejo) – trdi v jedru naslednje: Danes je treba Jezusovo vstajenje razumeti tako, da si je Jezus privzel telo (zveličanih) ljudi, ne pa da je vstal v svojem telesu. Ali pa je mogoče resno zagovarjati to razlago? Če človek pogleda od bliže, more opaziti, da pomeni Kerrova razlaga (in podobne) pravzaprav odpoved tvarnemu svetu, kakor je to tudi pri L.-Dufourju in še katerem drugem teologu.²²

Zoper Kerrovo in še druge podobne razlage Jezusovega vstajenja je Michael Dumett, profesor logike v Oxfordu, svetovno znani predstavnik analitične filozofije in teorije znanosti, pred kratkim napisal kritično razpravo o »biblični eksegezi in vstajenju«. Ob koncu povzema M. Dumett svoje prepričljivo razmišljanje z značilnimi besedami: »Prav nobene slutnje nimam, ali tisti, ki predlagajo takšne interpretacije, res mislijo, da napravljajo s tem vero lažjo. Kar se mene tiče, moram le reči, da bi se mi, če bi skušal slediti njim, krščanska vera zdela popolnoma nemogoča.«²³

Glede razlage Jezusovega vstajenja, kakršno podaja p. Korošak, tako ostra sodba, kakor je Dumettova, gotovo ne velja. Poleg tega p. Korošak takoj v uvodu svoje knjige že vnaprej relativizira svoje posebne poglede in jih obenem z vso določnostjo podreja presojanju »tistih, ki jih je božji Duh postavil, da vodijo vernike po poti zveličanja« (12). P. Korošaka torej prav gotovo ni mogoče uvrstiti med takšne teologe, ki so si »dali na glavo ono tiaro, ki jo je Pavel VI. odložil«, kakor so še pred nedavnim začeli govoriti šaljivci v Rimu.²⁴

Če sem poročilu o knjigi našega uglednega rojaka v Rimu dodal nekatere pomisleke, naj jih nihče ne jemlje kot nekakšen napad nanj in na njegovo delo, marveč kot znamenje tem večjega in iskrenejšega priznanja njegovim prizadevanjem na področju teologije, ki je »služenje božji resnici v Cerkvi«²⁵ in hkrati »zelo globoko nesebično služenje skupnosti verujočih,«²⁶ »eden od odločilnih dejavnikov za življenje Cerkve in za pričevanje, katerega so poklicani dajati sredi sveta vsi, ki verujejo v Kristusa.«²⁷ Posebej je ravno glede eshatologije tudi pismo kongregacije za verski nauk iz l. 1979 prav gotovo zelo utemeljeno posebej poudarilo že v uvodu: »Ne more biti govora o tem, da bi omejevali ali sploh preprečili teološko raziskovanje, ki je veri Cerkve vsekakor potrebno in s katerim se mora Cerkev okoristiti.« Ob koncu pa isto pismo to še dopolnjuje, ko pravi: »S temi vprašanji povezane težave nalagajo težavne obveznosti teologom, katerih naloga je gotovo nepogrešljiva. Prav zato pa imajo pravico do našega opogumljenja in do tistega prostora svobode, ki ga zahtevajo njihove metode.«

²¹ Note du Bureau d'études doctrinales et pastorales du Conseil permanent de l'épiscopat français sur la résurrection, v: Doc. cath. 54 (1972) 325 sl.

²² J. Ratzinger meni, da se v tezi, ki trdi, da se vstajenje mrtvih izvrši že takoj s smrtjo, skriva prav to: Eschatologie, 158 sl.

²³ M. Dumett, Biblische Exegese und Auferstung, v: IKZ 13(1984)271–283, tu 283.

²⁴ F. Mandillo, Il dissenso tra storia e attualità, v: Trentaggiorni 3 (n., 1985)39 sl.

²⁵ Papež Janez Pavel II., Red. hom. št. 19,3.

²⁶ Papež Janez Pavel II., nagovor za teologe v Nemčiji, v: C. dok. 11(1981)29.

²⁷ Papež Janez Pavel II., nagovor ob podelitvi nagrade Pavla VI. H. U. von Balthasarju: v: Os. R. (d.), 29.6.1984,10.

T. Ladan – V. B. Jarak – Đ. Seder, *Evangelje po Luku*

Bogoslovni vestnik 1985, 45/4, 420–424 je prinesel oceno, ki jo je napisal prof. Rozman o delu: Tomislav Ladan – Vjeko-Božo Jarak – Đuro Seder, *Evangelje po Luki*, Biblioteka Slovoznak – Plehan 1985. Kot odgovorni urednik želim povedati nekaj pripomb k oceni prof. Rozmana.

Ocena daje vtis, da jo je prof. Rozman pisal hitro in precej površno, pa so se mu zato prikradli očitni spodrsaljki. Hrvaško besedo »put« bere samo v enem pomenu, v hrvaškem jeziku pa ima več pomenov, med katerimi je tudi »meso, telo, človek« (prim. Riječnik hrvatskog ili srpskog jezika XII, Zagreb 1952, 783–788), na kar je v svojem prevodu Ladan tudi mislil. Vendar pa se bom na kratko zadržal pri tistem delu omenjenega prikaza, ki se nanaša na komentar Vjeko-Bože Jaraka.

Predvsem je pozornost prof. Rozmana preveč posvečena vprašanju, zakaj je poglavje Oznanjenje Jezusovega deviškega rojstva postavljeno kot dodatek. V zvezi s tem izraža sum, da je Jarak podcenil prvi dve poglavji in osiromašil njuno vsebino. Ta trditev ne drži. Jarak posvečuje tema poglavjema enako pozornost kot drugemu tekstu Lukovega evangelija, kar se lahko vidi na straneh 23, 27, 33, 46, 47, 50, 55, 57, 60, 61. V obliki dodatka nista obdelani prvi dve poglavji Lukovega evangelija, temveč samo en vidik tega vprašanja. Ker pa se tako postavljeno vprašanje ni ujemalo s celoto, ga je avtor podal ločeno.

Drugo vprašanje, ki vznemirja prof. Rozmana, je vprašanje Jezusovega božjega sinovstva. Pri tem dejansko prezre, da ne gre za dogmatski nauk kalcedonskega in II. carigradskega koncila, kakor tudi ne za to, kaj o tem misli V. B. Jarak, temveč gre – kot piše v podnaslovu – za »poskuse prvih verskih izpovedi o Jezusu«, kar je seveda nekaj drugega. V svojem komentarju je Jarak čisto jasno poudaril, da je Jezus Kristus skrivnost in da so pojmi, s katerimi so verniki oziroma teologi krščanske skupnosti Lukovega evangelija poskušali pojasniti vernikom Kristusovo skrivnost in jo približati razumevanju ljudi, bili v tistem času večpomenski, zato je bila rast v veri in spoznanju Kristusove skrivnosti težavna, dolgotrajna, a uspešna. To se lepo vidi iz teksta: »S tem ko so Jezusovi učenci v Jezusu videli enega od davnih prerokov, se niso mogli ubraniti vtisa, da vendarle obstaja razlika med Jezusom in

vsemi poznanimi preroki. Preroki so nastopali v Božjem imenu, a to je bilo vedno le delno zastopanje. Nikjer ni bilo mogoče govoriti o istosti Božjega dela in nastopanja kakega preroka. Tudi v svojem najvišjem poslanstvu je ostajal prerok samo glas, s katerim se prenaša od njega bistveno različno Božje sporočilo. V Jezusu iz Nazareta pa se je Bog oglasil drugače. Ni šlo samo za to, da je deloval z neprimerno večjo močjo, temveč se je iz njegovega delovanja lahko videlo, da je v tako tesni in nerazdeljivi povezanosti z Bogom kot svojim Očetom, kot ni bil nikoli nihče, celo sam Mojzes ne in noben prerok. Celoten Jezusov pojav, njegove besede in dejanja so se naravnost poistili z Božjim delovanjem. Vlogo, ki jo je v Stari zavezi imel Bog Jahve, ima sedaj Jezus iz Nazareta« (str. 39).

Niti pojem Božji sin niti vsi pojmi skupaj kakor tudi ne opredelive kristoloških koncilov, pa naj so še tako dragocene, niso in ne bodo mogle storiti, da Jezus Kristus ne bo še naprej skrivnost.

Tretje vprašanje, ki se mu je prof. Rozman v svojem prikazu malo bolj posvetil, je položaj žene v judovstvu. Jarakovo trditev: »Malo religij v zgodovini sveta je ženo tako potiskalo v stran kot judovska« (str. 71) razglaša prof. Rozman za slabo poznanje svetopisemske problematike in jo pobija z navedki apostola Pavla. Odkod sedaj ta zveza? Iz Jarakovega teksta se jasno vidi, da je treba judovsko religijo razlikovati od Svetega pisma. V stavku, ki sledi navedenemu, Jarak kaže, da sta se v tej točki svetopisemski nauk in judovska religijska praksa razhajala. Zmeda postane še večja, ko pobija zgornjo trditev z navedki apostola Pavla. V komentarju gre za judovsko religijo in ne za nauk apostola Pavla. (Pavel je deloval v helenističnem okolju in je v njem skušal vsaditi krščansko pojmovanje zakona. V tem okolju je prevladovala sorazmerno drugačna praksa glede ločitve; tu je tudi žena imela pravico zahtevati ločitev, ne samo mož. V zvezi s tem je v Markovem evangelijuvzporeden tekst, prim. Mr 10,1–12 v primerjavi z Mt 19,1–9.

S tem odlomkom prof. Rozman v svojem prikazu najbolje potrjuje zgoraj izrečeno kvalifikacijo, zato njegov prikaz učinkuje neurejeno, zmedeno in vnaša nepotrebno zmotu. Tega bi danes ne pričakovali od kakega profesorja bibličistike.

Andrija Zirdum

Priznam, da beseda **put** pomeni tudi meso, telo, človek in zato moj očitek ne drži, vendar moram povedati, da sem uporabljal Jurančičev Srbohrvatsko-slovenski slovar (Državna založba Slovenije, Ljubljana 1955, 768), ki tega pomena ne pozna. Sicer pa na splošno nisem manj ugodno ovrednotil Ladanov prevod Lukovega evangelija, kakor ga vrednoti uredništvo Biblioteke »Slovoznak« – Plehan ali morda Vjeko-Božo Jarak sam, ko ste izdali nov prevod Lukovega evangelija, kar je vsekakor pohvalno, saj je vsak prevod obogatitev svetopisemskega sporočila, v razpravi pa dosledno navedate evangelij po Rupčiču (prim. Dr. fra Ljudevit Rupčič, Sveto pismo Novi zavjet). Logika! Ali pa se ga sramujete?

Kje pa pravim v recenziji, da Jarak ne posveča enake pozornosti prvemu in drugemu poglavju Lukovega evangelija kot drugim poglavjem? Sprašujem se samo, zakaj obravnava njuno sporočilo v Dodatku in če sedaj pravite vi, urednik te zbirke, da zato, »ker se tako postavljeno vprašanje ni ujemalo s celoto«, potem smo pri srčiki spornega v Jarakovem komentarju.

Strinjam se z vami, da ne gre »za dogmatični nauk kalcedonskega in II. carigradskega koncila«, ker eksegeza ni dogmatika, čeprav je njena osnova, vendar se zelo motite, ko pravite, da zavoljo mnogoznačnosti pojmov, s katerimi so prvi kristjani izražali skrivnost Jezusove osebe, v resnici »niso hoteli nič povedati, kako se je to (namreč učlovečenje) zgodilo, ampak so s svojim pripovedovanjem izrazili samo versko resnico o Jezusovi tesni povezanosti z Bogom« (40). Po vašem naj bi krščanstvo nastalo iz zmedenih pojmovanj prvih kristjanov Jezusa. To je absurd! Prvi kristjani so pač dobro vedeli, kdo je Jezus in odkod je (prim. 1 Jn 4, 1–4). O njem se sprašujejo samo teologi, ki zavoljo svojega racionalističnega mišljenja težko pristajajo na nadnaravno, tudi na skrivnost Jezusovega učlovečenja in kvečjem pristajajo na njegovo božje posinovljenje pri krstu, kakor se izraža tudi Jarak: »Samo po sebi je umevno, kako se pojmovanje božjega sinovstva v Jezusu ne more spraviti v sklad z rojstvom po Duhu ali z deviškim rojstvom. Če bi bil Jezus po rojstvu Božji Sin, posinovljenje pri krstu ne bi bilo potrebno« (40).

Besede so tako jasne, da je vsak komentar odveč: Jarak ne odklanja samo učlovečenja, temveč tudi povsem napačno pojmuje prihod Svetega Duha nad Jezusa pri krstu in da bi bralca o tem prepričal pravi, da »krščanski pisatelji nikakor niso nameravali opisovati Jezusovega telesnega rojstva« (40), torej je Lk 1, 26–38; Mt 1, 18–25 prazno govorjenje, ko so nam pa strokovnjaki svetovnega slovesa tako zabičevali, da ima vsaka beseda v Svetem pismu določen pomen!

Priznam, da je učlovečenje skrivnost in da ostaja Jezusova oseba skrivnost, kajti kako je on, ki ga

»nebes nebesa ne morejo obseči« (1 Kr 8, 27), postal človek? V to moremo samo verovati! Tu je bila na delu božja vsemogočnost. Mar ni čudno, da samo ob tej resnici pravi Sveto pismo: »Bogu namreč ni nič nemogoče« (Lk 1, 37). Medtem ko za vernega človeka ostaja ta resnica skrivnost, jo Jarak začčenja pojasnjevati, tako da jo izniči. Samo Jezusova notranja pridružitve Bogu, pa naj gre do zadnje možnosti možno pridružitve, ni isto kot učlovečenje. Tudi mi smo notranje pridruženi Bogu (prim. Jn 15, 4–5; 17, 21) in apostol Pavel celo pravi o sebi: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2, 20), vendar nobena od teh najbolj notranjih pridružitve Jezusu ni isto kot biti Jezus. Učlovečenje je veliko več kot pridruženje in samo tako postanejo razumljive Jezusove besede: »Jaz nisem od tega sveta« (Jn 8,23).

In da Pavla ni mogoče navajati proti nevzdržni Jarakovi trditvi, da je »malo religij v zgodovini sveta ženo tako potiskalo v stran kot judovska« (71), ker je pač »Pavel deloval v helenističnem okolju« (prim. zgoraj)? Gotovo, da njegov nauk ni isto kot judovstvo, vendar je Pavel judovstvu prinašal Kristusa. Njegova življenjska zakoreninjenost (Sitz in Leben) je bil takratni judovski svet, tudi na potovanjih se je najprej obrnil k rojakom (Apd 13, 46), zato pomeni vaše vprašanje »Odkod sedaj ta zveza?« spodnesti Pavlu življenjski prostor. Toda Pavel je preveč neposreden in konkreten, da bi mogli to storiti. To bi bilo izničenje Pavla, zato se tudi v njegovem govorjenju o ženah odražajo judovske razmere in te demantirajo Jarakove trditve.

Novosti so vedno zanimive, čeprav včasih tvegane, vendar moramo vedno delovati po navodilih Cerkve, ta pa tudi v novem zakoniku zahteva, da imajo izdaje Svetega pisma odobrenje Apostolskega sedeža ali škofovske konference (CZ, kan. 825, 1), vi pa tudi za to niste poskrbeli. Je bila tudi tukaj vzrok naglica?

Francè Rozman

Stefano De Fiore – *Salvatore Meo*, **Nuovo dizionario di mariologia**, Edizioni Paoline, Roma 1560 str., 1985.

Rimska založba Edizioni Paoline (EP) je v zbirki Dizionari EP, to je Enciklopedije EP, po zadnji, štirinajsti Enciklopediji duhovnosti–Dizionario di spiritualità 1980, pod vodstvom Tulla Goffija, začela pripravljati mariološko enciklopedijo. Obrnila se je na monfortanskega redovnika Stefana de Fiorea SMM, profesorja mariologije na papeški univerzi Marianum in na Gregoriani v Rimu; ta si je s študijem mariologije sestavljalcev VIII. poglavja koncilске konstitucije Luč narodov (C) pridobil mednarodni ugled in sloves. Maja 1980 so Edizioni Paoline podpisale z De Fioreom in rektorjem Marianuma Salvatorom Meom pogodbo za Mariološko enciklopedijo, ki naj bi obsegala 101 geslo in pri kateri bi sodelovalo 63 izvedencev v mariologiji, največ profesorjev papeških univerz v Rimu, pa tudi drugih italijanskih in inozemskih strokovnjakov.

Enciklopedija v abecednem redu razlaga izbrana gesla po metodi, ki so jo uporabljali leta 1639 Teofilo Raynaud (Lyon) v *Nomeclator marianus*, 1665 Pierfrancesco Passerini (Piacenza) v *Encyclopedia mariana* (Piacenza), 1669 Diego de Castilo v *Alphabetum marianum* (Lyon), 1683 Ippolito Marraci v *Polyanthea mariana* (Köln) in 1691 Emanuele di Gesù v *Alphabetum marianum* (Neapel). S premorom dveh stoletij so potem 1901 sledili *Dictionarium marianum* kardinala Vivesa (Rim), 1908–09 *Dizionario mariano* Ermanna Belkesterja (Milano), 1957–67 *Lexikon der Marienkunde* v Regensburgu, 1960 *Dizionario di mariologia* Gabriela Roschinija (Rim) in 1982 *A theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* Michaela O'Carrola (Wilmington). Enciklopedije v sistematičnem redu so 1866 Bourasséjeva *Summa aurea* v 13. zvezkih (Pariz). 1949–1971 Huberta du Manoirja *Maria* v 8. zvezkih, 1936 Ippolita Porra *Enciclopedia mariana* (Vicenza), 1954 Raimonda Spiazziija *Theotócos* (Genova-Milano), 1975 *Enciclopedia mariana* posconciliar Španske mariološke družbe (Madrid) (VII) in 1984 *Handbuch der Marienkunde* Wolfganga Beinerta in Heinricha Petrija (Regensburg).

Po mnenju avtorjev se Nova mariološka enciklopedija razlikuje od navedenih del po načelih, do sedaj neuveljavljenih, ki so posledice sodobnih kulturnih in eklezijskih zahtev. Te so: 1. Zgodovinsko odrešenjski vidik. Potem ko je 2. vat. cerk. zbor v VIII. poglavju koncilске konstitucije o Cerkvu (C) Marijo vključil v »skrivnost Kristusa in Cerkve«, je dobila celotna mariologija podčrtan odrešenjski poudarek: Marijo je mogoče razumeti in razlagati samo v odnosu do Jezusa Kristusa in njegovega odrešenjskega dela v Cerkvi. S tem so opustili vsako samostojno in od Kristusa ter Cerkve neodvisno razpravljanje o Mariji. 2. Strnjen in poglobljen je prikaz. Enciklopediji ne gre za obširno, rekli bi klepetavo informacijo, temveč za logično urejeno, do zadnjih možnosti poglobljeno in čimbolj zgoščeno predstavitev celotnega nauka o Mariji v 101 geslu. Vsako geslo predstavlja zaključeno razpravo, ki je kot mozaični kamen urejen v celotno podobo Marije. 3. Življenjsko pastoralna narava. Knjiga je namenjena najširšim slojem bralcev, ki skušajo svojo vero oblikovati v službi svojega religioznega življenja. Zato uporablja tako imenovani »hermenevtski krog«: vsako geslo najprej kaže svojo življenjsko pomembnost v konkretnem življenju vernika. Nato skuša vprašanje pojasniti v luči razodetja iz Sv. pisma, potem s pomočjo teološkega razmišljanja cerkvenega izročila in končno pod vidikom sodobnega verovanjskega položaja. Končno skuša vse skupaj spraviti v okvir sodobnega verovanja (VIII–IX). 4. Poleg abecedne predstavitve po geslih je za bralce, ki si hočejo izoblikovati sistematično poznanje mariologije, izdelan »program sistematičnega študija«, ki dela iz Nove marijanske enciklopedije koristen in uporaben priročnik za študij mariologije (XXIII–XXVII).

Nova mariološka enciklopedija pomeni odločen zaspek v prikazu Marije Jezusove matere v duhu 2. vat. cerk. zbora, ki Marijo v koncilski konstituciji O Cerkvu (C) vključuje v skrivnost Jezusa Kristusa in Cerkve, kot so to delala prva krščanska stoletja. Ali potem ne velja več geslo »De Maria numquam satis«? De Fiore odgovarja na to, vsekakor do nedavnega zelo pereče in občuteno vprašanje: »Kolikor mi je znano, do sedaj nihče ni raziskal zgodovinskega nastanka tega ge-

sla. Karmeličanski menih Andrea Mastelloni je v 17. stoletju zapisal »De dilecta numquam satis«, kar naj bi pomenilo, da tisti, ki zares ljubi mater našega Gospoda Jezusa Kristusa, nikdar ne more v polnosti dojeti njene skrivnosti« (Madre di Dio, 3/1986, str. 16).

Valter Dermota

Internationale katholische Zeitschrift Communio 1986, št. 1–2.

Prva številka revije *Communio* je posvečena tretji božji osebi.

Jean-Yves Lacoste, mladi doktor teologije (r. 1953), je napisal članek glede teologije Duha (1–7). Avtor poudarja, da mora biti pnevmatologija (nauk o Svetem Duhu) povezana s kristologijo in z naukom o sv. Trojici. Samo tako prodremo nekoliko v skrivnost Svetega Duha.

Zanimiva je krajša razprava Hansa Ursa von Balthasarja z naslovom Bog je svoj lastni ekseget (8–13). Najprej Balthasar pokaže, kako Sin razodeva Očeta (autos exegésato – prim. Jn 1, 18). Teologija prvotno pomeni samorazodevanje Boga v učlovečenju njegovega Sina. Največje razodetje Očeta je v Kristusovem trpljenju. Križ je še na poseben način razodetje božje ljubezni. Ljudje šele po delovanju Svetega Duha razumejo to razodetje. Delovanje Svetega Duha ni nobena druga razlaga Boga, ampak samo spolnitev prve, kajti Sveti Duh zajema iz Očeta in Sina. Sveti Duh vpeljuje ljudi v polnost resnice. Bog je svoj lastni ekseget in le tako moremo deloma prodreti tudi v skrivnost njegovega notranjega trinitarnega življenja.

Karmeličan Antonio Maria Sicari (r. 1943), ki poučuje v Brescii Sv. pismo in je direktor italijanske izdaje *Communio*, je napisal razpravo z naslovom Sveti Duh in 'popolna' inkarnacija (14–22). Loteva se pomembnega problema, s katerim se morajo spoprijemati verniki danes. To je vprašanje odnosa med Svetim Duhom in hierarhično Cerkvijo. Avtor si zastavlja dve vprašanji. Prvo se glasi: Ali je Sveti Duh svoboden in odnosu do institucionalne Cerkve? Drugo pa: Ali bo prišla nova doba, ko bo institucija premagana? Sicari toži, da je danes prizadet in zamegljen nauk o sv. Trojici, to pa je vzrok raznim nejasnostim. Ob upoštevanju trinitarnosti razvija misel o trojni inkarnaciji Logosa, in sicer v Mariji, v Sv. pismu in v evharistiji. Vse tri inkarnacije se nadaljujejo v Cerkvi. Cerkve imenujemo tudi »duhovno telo«. Ta izraz še posebno lepo kaže na vlogo Svetega Duha v Cerkvi. Prav inkarnatorično načelo nam odgovarja na vprašanje povezanosti med Svetim Duhom in hierarhično Cerkvijo.

Leo Scheffczyk, ki je bil do svoje upokojitve l. 1985 redni profesor dogmatike na univerzi v

Münchnu, je avtor razprave z naslovom Pomen Filioque (Der Sinn des Filioque) (23–34).

Vprašanje glede izhajanja Svetega Duha se zdi nekaterim zastarelo, a ravno ob ekumenskih razgovorih vidimo njegov pomen. Scheffczyk najprej razloži zgodovinski razvoj vzhodnega in zahodnega izročila. Pri Baziliju Velikem (+378) zasledimo za Vzhod značilno opredelitev, da Sveti Duh izhaja iz Očeta po Sinu; pri sv. Avguštinu (+430) pa zahodno pojmovanje, ki govori o tem, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina (Filioque). V začetku sta se obe strani dobro poznali in ni bilo težav. Po krivdi predstavnikov obeh izročil pa se je položaj zaostрил v srednjem veku. V novejšem času se je pokazalo, da se obe opredelitvi lepo dopolnjujeta in imata vsaka svojo prednost. Obe opredelitvi sta kakor »skupno zveneči akord«. Vedno je potrebno povezovati ojkonomsko in imanentno pojmovanje sv. Trojice.

Profesor filozofije Bernard Ibal (r. 1946) govori o odnosu med človekovim dostojanstvom in darom Svetega Duha (35–37). Avtor meni, da mora humanizem računati s Svetim Duhom, drugače ni nobene prave humanosti, ampak samo barbarstvo. Če človek reče ne božjemu Duhu, reče ne sam sebi, reče ne konkretnemu temelju svojega dostojanstva.

Asumpcionist Jean Darrouzès (r. 1912), ki je do 1968 vodil Francoski institut za bizantinski študij, je predstavil carigrajskega patriarha Janeza Beccosa (38–40). L. 1273 je Beccos prišel do prepričanja, da zahodno pojmovanje glede izhajanja Duha (Filioque) ni heretično, in 1275 postal carigrajski patriarh. Ob branju Nikephorosa Blemmydesa in Niketesa Maroneia je spoznal, da se more izhajanje Svetega Duha razložiti drugače, kakor si je predstavljal Fotij. Ohranjena sta dva Beccosova govora o edinosti iz l. 1275 in 1276. Prepričan je bil, da Sveti Duh prejema bit iz bistva Očeta in Sina, kar latinska Cerkve izraža s trditvijo, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina. Beccos obtožuje Fotija kot izumitelja in očeta napadov zoper rimsko Cerkve. Trdi, da je bil Fotij omahljiv in zlonameren. Svoja stališča do Rima je spreminjal v skladu s svojimi koristmi.

Med kritike in poročila je uvrščeno po svetu zelo odmevno predavanje, ki ga je imel kardinal Joseph Ratzinger 21. oktobra 1985 v Foggii, in sicer o ekleziologiji drugega vatikanskega koncila (41–52). Ratzinger pokaže na glavne smeri razvoja ekleziologije v letih 1920–1960, to pa omogoča boljše razumevanje samega koncila.

Že pred koncilom se je izoblikovalo pojmovanje Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa. Romano Guardini je to izrazil z besedami: »Cerkve se prebujajo v dušah.« Bolj jasno smo spoznali, da je Cerkve nekaj notranjega in da smo mi Cerkve. Zavedali smo se, da Cerkve gradijo molitev in

zakramenti. Hkrati pa tudi, da je Cerkev živ organizem, ki se razvija in ostaja identičen, če se in ker se stalno obnavlja. Ni samo organizacija. Je več. Je organizem Svetega Duha, nekaj živega, Kristusovo skrivnostno telo. Na prvem mestu je Kristus, ne Cerkev. Nikoli ne bi smeli pozabiti, da se temeljna konstitucija 2. vatikanskega koncila začenja z besedami »Lumen gentium cum sit Christus«.

Zlasti po zaslugi Henrija de Lubaca se je izoblikovala evharistična ekleziologija. Ta je pokazal, da je skrivnostno Kristusovo telo prvotno pomenilo evharistijo. Ob naslonitvi na 2. vatikanski koncil Ratzinger zavrne protestantsko in pravoslavno evharistično ekleziologijo, ki ne upošteva dovolj pomena hierarhične ureditve. Evharistična ekleziologija je tesno povezana s škofovsko kolegialnostjo. Škof je obdan z zborom duhovnikov. Duhovništvo vključuje vednopovezanost s škofom in naravnost nanj. Škof pa mora biti prav tako povezan z drugimi škofi.

Ratzinger nato pojasnjuje, kako je nastal pojem Cerkve kot božjega ljudstva. Povod so bili ekumenski razlogi. S pojmom božje ljudstvo je bilo mogoče natančneje pokazati odnos do pravoslavnih in protestantov, s katerimi smo povezani po krstu, in z ostalimi verstvi, ki so naravnana na Cerkev. Ratzinger omenja tudi spoznanja, do katerih se je sam dokopal ob pisanju svoje doktorske disertacije. Ob koncu poudarja, da smo koncilu zvesti samo tedaj, kadar pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva povezujemo s pojmovanjem Cerkve kot zakramenta. Dejansko smo še daleč od koncilskega pojmovanja Cerkve, kajti misel na Cerkev kot zakrament je le malo navzoča v naši zavesti.

Kot odločilna protitež zgolj organizatoričnemu in birokratskemu gledanju na Cerkev je marijansko umevanje Cerkve. Šele če smo marijanski, smo Cerkev. Cerkev ni aparat, pač pa oseba, žena, mati. Cerkev se ne naredi, pač pa se rodi. Cerkev je bila rojena, ko je bil v Marijini duši izrečen fiat. Najgloblje hotenje koncila je bilo prebuditi Cerkev v naših dušah. Marija nam kaže pot.

Hermann Kunisch, profesor novejšje nemške literature, predstavlja v sestavku Duh in moč (52–69; 168–172) Hofmannsthalovo dramo Der Turm (Stolp). Razlaga okoliščine, v katerih je drama nastala. Dogajanje v njej je časovno in krajevno neopredeljeno. S pomočjo Hofmannsthalove korespondence dogajanje v drami aktualizira ob dogajanjih v času, ko je delo nastajalo, in prikazuje, kako se v drami spoprijemata moč in duh, to pa privede do tragičnega zaključka dramskega dogajanja.

Med kritikami in poročili je objavljeno tudi predavanje Hansa Maierja z naslovom Izkustva z Johannom Sebastianom Bachom (78–89). Imel ga je 4. avgusta 1985 na Bachovem tednu v Aushachu, ko so proslavljali tristoletnico Bachovega

rojstva. Maier doživeto in zanimivo povezuje v harmonično celoto svoje doživljanje Bacha z znanjem zgodovine ter Bachovega življenja in dela. Bach je vse svoje komponiranje posvečal v božjo čast.

Stefan Vida pa na koncu prve številke Communio opisuje še vzpon in konec katoliškega ljudskega gibanja na Madžarskem (89–95). Nastalo je 1935, in sicer za delavce (EMSZO) ter za kmete (KALOT) Uresničiti je želelo krščanski socialni nauk. Obojno smer so precej zatrli med vojno Nemci, dokončno pa madžarska oblast po vojni.

Druga številka Communio je posvečena razmišljanju o božjem kraljestvu.

Ernst Haag (r. 1932), ki predava kot redni profesor na teološki fakulteti v Trierju eksegezo Stare zaveze, je napisal razpravo z naslovom Božje gospostvo in kraljestvo v Stari zavezi (97–109). Ob analizi treh obdobji, in sicer časa pred državno ureditvijo, obdobja kraljev in časa po eksilu, pokaže avtor, kako je bil veskoki ideal teokracija. Jahve je tisti, ki je vodil izraelsko ljudstvo. Preroki so se neprestano trudili, da bi ohranili oziroma obnovili teokracijo. Vzor teokraciji so bili Abraham, ki je pravo nasprotje poročilu o babilonskem stolpu, kjer zasledimo poskus ustvariti svet na osnovi lastnih moči. V Stari zavezi je že nakazan Kristus-Emanuel, v katerem je spolnitev božjega kraljestva. Ob Abrahamu je nakazana tudi eshatološka razsežnost božjega kraljestva.

Jezuit Norbert Lohfing (r. 1928), redni profesor Sv. pisma na filozofsko-teološki visoki šoli St. Georgen v Frankfurtu ter redni profesor-gost na papeškem bibličnem institutu v Rimu, je objavil predavanje z naslovom Božje kraljestvo in gospodarstvo v Sv. pismu (110–123). Predavanje je imel ob srečanju gospodarstvenikov in teologov 30. oktobra 1985 v Rimu. Avtor pokaže, kako se je vera kazala tudi v gospodarskem življenju, in to v Stari ter Novi zavezi. Sv. pismo nam na primer poroča o živem nasprotju med suženjskim delom v Egiptu in novim družbenim redom bratstva na gori Sinaj. Osvoboditev je pomenila tudi spremembo gospodarskega sistema. V obljubljeni deželi je imelo velik pomen na gospodarstvo to, da Jahve v primerjavi z drugimi narodi ni bil vezan na določen gospodarski sistem. Medsebojna povezanost med vero in gospodarstvom pa se še posebno izrazito kaže v jubilejnem letu (prim. 3 Mz 17–26), ki so ga obhajali na vsakih 50 let. Zemljo so tudi prodajali. A če je prodajalec prišel do denarja, jo je mogel odkupiti (dobesedno se uporablja izraz odrešiti!). V vsakem primeru jo je dobil nazaj v jubilejnem letu. Izraelci niso imeli sužnjev. Če je bil kdo preveč zadolžen, je moral sicer delati za svojega upnika in tako odplačevati svoj dolg. V vsakem primeru pa je bil tudi tega oproščen v jubilejnem letu. V stari zavezi se ponavlja poziv k sve-

tosti. Svetost dobesedno pomeni drugačnost, pomeni ravnanje, ki je drugačno od ostalih ljudi.

V novi zavezi je nastopilo to, kar se je v Stari zavezi napovedovalo in pričakovalo. Nastal je nov odnos do dela in denarja. Z odločitvijo za krščanstvo je bila povezana odločitev za delo. V antiki so delali na primer samo žene in sužnji ter revni obrtniki. V krščanstvu se je spremenil tudi odnos med gospodarji in sužnji. Pogovarjali so se kot bratje in jedli skupaj.

Danes je družba v marsičem podobna poganski in je zato krščanski socialni nauk izrednega pomena.

Hans Urs von Balthasar je napisal krajšo razpravo *Božje kraljestvo in Cerkev* (124–130). Glede odnosa med božjim kraljestvom in Cerkvijo so bili zelo različni odgovori. Modernist Loisy je na primer dejal, da je Jezus oznanjal božje kraljestvo, prišla pa je Cerkev. Ni videl povezave. Po drugi strani pa opazimo težnje po enačenju na primer pri Avguštinu in Karlu Velikem. So pa še razni drugi odgovori. Gotovo je najtesnejša povezanost med Jezusom in božjim kraljestvom. Glede odnosa med Cerkvijo in božjim kraljestvom pa moramo reči, da je istovetnost in je ni. Kolikor je navzoč greh, te istovetnosti ni, kolikor je navzoča svetost, ta istovetnost obstaja. Za posameznika pa je odločilen trenutek njegove ločitve s tega sveta.

Jezuit Peter Henrici obravnava božje kraljestvo v novodobni misli (131–141). Kot ponazorilo si je izbral Hobbsa, Kanta in Hegla. Hobbsovo filozofijo so že sodobniki označevali kot ateistično. V svoji knjigi *Leviathan* (1651) je Hobbs razvijal misli glede odnosa med državo in Cerkvijo. Trčil je na omejevanje državne oblasti ob svetopisemski misli, da morajo ljudje Boga bolj poslušati kot ljudi. Trdil je, da je nemogoče, da bi se Cerkev mogla upreti državi. Glede vsega, kar se tiče zunanjega področja, odloča država. Hobbsu se je zdelo nujno, da ima vsak narod svojo nacionalno Cerkev.

Pri Kantu, velikem oboževalcu Rousseauja, ima božje kraljestvo osrednji pomen, vendar drugače kakor pri Hobbsu. Za Kanta je razmišljanje najvišji zakonodajalec. Tudi Kant izključi vlogo Cerkve.

Pri Heglu je objektivizacija božjega kraljestva država. Transcendentalno božje kraljestvo je pri Heglu dejansko odpravljeno. Heglovo pojmovanje je po svoje prevzel Marx (Feuerbach), le da zgodovinska veličina ni več država, ampak brezrazredna družba.

Ob koncu avtor poudarja, da se moramo jasno zavedati, da je »Cerkev na zemlji kal in začetek božjega kraljestva« (C 5).

John McDermot (r. 1942) je profesor novozevezne eksegeze v New Yorku. Napisal je krajši članek z naslovom *Sedanje in prihodnje božje*

kraljestvo (142–144). Loteva se v Sv. pismu navzoče napetosti med že in še ne navzočim božjim kraljestvom. Naševa različne napačne rešitve, ki so jih podali na primer Harnack, Loisy, Hegel, konservativni teologi, Bultmann, Dodd. Jezus hoče ravno s to napetostjo spodbuditi učence k čuječnosti.

Med kritikami in poročili je najprej prispevek Lutzja Pohla, ki prikaže teologijo države pri Karlu Barthu in Oscarju Cullmannu. Po svoje zgovoren je že naslov *Država – božje kraljestvo ali orodje hudobnega duha?* (145–152). Oba avtorja pojmuje-ta državo kot popolnoma Cerkvi podrejeno institucijo. Država mora biti po njunem samo orodje za poslanstvo Cerkve v svetu. Naloga države je, da zagotavlja obstoj Cerkve. Sta samo dve možnosti: država je ali orodje Boga ali pa orodje hudobnega duha. Pri obeh avtorjih je razvidna pretesna povezanost med državo in Cerkvijo. V bistvu nista videla relativne avtonomije.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, redni profesor prava, je napisal razpravo *Cerkev in moderna zavest* (153–168). Najprej prikaže značilnosti moderne zavesti (sekularizem in racionalizem), ki koreninijo v daljšem zgodovinskem razvoju vedno večjega razkola med duhovnim in svetnim področjem. Ta moderna zavest pa je danes v hudi krizi in pomagati ji more v veliki meri pristni nauk Cerkve (na primer glede odgovornega izkoriščanja sveta, pravega pojmovanja osebne lastnine, svobode in relativne avtonomije zemeljskih stvarnosti).

Hermann Boventer (r. 1928), od 1971–1981 predsednik nemškega društva publicistov, je napisal prispevek *Vsakodnevna nevolja s tiskom in televizijo* (173–183). Avtor opozarja na neodgovorno delo novinarjev. Vsak poročevalec bi se moral začutiti bolj odgovornega pri svojem delu.

Andrej Pirš

Concilium 1985, št. 201

Concilium 201 je posvečen družboslovju vere in ima kot podnaslov vprašanje *Mladi brez prihodnosti? Vsebuje Odprto pismo bogoslovinj in bogoslovcev Conciliuma glede prihodnje sinode*. Uvodnik in pet poglavij: *Mladina brez prihodnosti? Gospodarska razsežnost, Pomembnostna razsežnost, Apokaliptična razsežnost, Upa polni odgovori za prihodnost*.

Odprto pismo poziva škofe, udeležence prihodnje sinode: »Iskreno pozivamo škofe sinode leta 1985, naj pokažejo isto iznajdljivost, isto samostojnost presojanja, isti pogum, isto upanje (kakor mnogi škofje na Vatikanu II). Prosimo jih, da se oglasijo k besedi, ki jim je nima nihče dati, marveč jim gre po pravu. Prosimo jih, naj brez bojzljivosti uveljavijo odgovornost, ki jim jo je priznal Vati-

kan II kot predstojnikom Cerkva. Prosimo jih, naj utelesijo moč, izvirnost, nežnost, s katero se božji Duh obrača na vsako ženo in na vsakega moškega v sleherni dobi« (9–10).

Nenavadno dolg uvodnik (11–23), ki sta ga napisala J. Coleman in G. Baum, ima naslov Mednarodno leto mladine, in sedem podnaslovov: Kako vidi mladina svojo prihodnost, Opredeliti mladino, Gospodarska razsežnost brezposelnosti, Stik med rodovi, Znaki brezvladja, Mladina in mir, Mladina, izziv za Cerkev.

Uvodnik sklepa z navedkom: »Uspeh leta mladine bomo merili z odgovorom, ki ga bomo dali na tole vprašanje: ali je imelo to leto za posledico boljše zavzetost mladine za svojo prihodnost in istočasno spremembo vladne politike?« (11–12).

Kako vidi mladina svojo prihodnost? Poizvedbe po raznih državah so pokazale, da na splošno kaj črno. Dvoje jo posebno tlači: nevarnost jedrske vojne in brezposelnost. Uvodničarja trdita, da je danes v Jugoslaviji milijon brezposelnih. Mladine ne zanima javno življenje. Mnogi se vdajajo mamilom. – Opredeliti mladino: »Doba mladosti je pogostoma povsem končana okrog osemnajstega do dvajsetega leta.« »Pojem mladine ima pomembne bajeslovne razsežnosti« (13): rodovi, ki si sledijo, »predstavljajo neke vrste stvarno nesmrtnost« (14). Pod nadaljnjimi podnaslovi prinašata uvodničarja nekaj svojih misli, v glavnem pa opozarjata na razprave, ki sledijo.

Prvo razpravo, Ali je mogoče opredeliti mladino, je napisal francoski duhovnik R. Laurentin, doktor modroslovja (és lettres) in bogoslovja, profesor bogoslovja na vseučiliščih v Angersu. Poučeval je tudi po mnogih drugih vseučiliščih v Evropi in Ameriki, sodeloval v pripravljalnem odboru Vatikana II in bil na njem kot uradni izvedenec. Je ud Mariološke akademije v Rimu in podpredsednik Francoske družbe za mariološke raziskave. Tudi o našem Medjugorju je napisal knjigo. – Izraz mladina ima bajesloven prizvok. Spominja na smrt. Mladina nas odriva proti grobu. Sicer je pa izraz odnosen. Zadnji otrok v družini ostane do smrti »najmlajši«. Vsi smo občudovali »mladost« Janeza XXIII. Mladosti ni mogoče opredeliti samo s številom let. S stališča družboslovja bi mogli reči, da je to »čas, ko se izvršuje predajanje človeške dediščine« (29). To predajanje je v zaostalih ljudstvih dokončano okrog dvanajstega leta. V razvitih družbah, ki predajajo novemu rodu neizmerno bogastvo svoje omike, se to predajanje zavleče vse do tridesetega, štiridesetega leta starosti. Vse dotlej traja učna doba in torej »mladost« tistih, ki sprejemajo.

Mladost v Cerkvi je tista doba, ko otrok sprejema verski pouk. Konča se okrog dvanajstega leta. Tudi v bogoslovnih semeniških moremo govoriti o »mladosti«. Ta se konča z mašniškim posveče-

njem. – Mladost pa ni samo doba sprejemanja, mladost je tudi odkrivanje novega, raziskovanje, razvoj (30).

Barbara Hargrove, profesorica za družboslovje verstva na bogoslovni šoli Iliff v Denverju, Kolorado, podpredsednica Združenja za družboslovje vere, je napisala razpravo Sodobna gibanja mladih v Evropi in v Ameriki, pregled. Uvodničarja sta jo takole posnela: »Barbara Hargrove izrečno povezuje pojavljanje oporečniških gibanj mladih v šestdesetih letih z bolestinim dožemanjem prividov prihodnosti, ki bodo prevladovali na področju omike. Ugotavlja, da po drugi svetovni vojni vlada težnja po novi dobi svobode, nenasilja in blaginje v Zahodni Evropi in v Severni Ameriki, in hkrati upanje v Vzhodni Evropi, da bo nastopila nova, pravičnejša družba. Taki povojni nazori so na Vzhodu kakor na Zahodu že davno izgubili prvotno jakost. V letih 60 in 70 se je prvotni nazor prelevil v sanjarijo, kar je Laurentin označil kot »živeti od sanj«. Vtem ko je doba oporečništva in gibanja mladih odsihmal prešla, pa ostajajo prvotni stvarni ali domnevni vzroki, ki so bili podlaga tega oporekanja. Hargrove meni, da nam sodobna gibanja mladih dajejo nov vzorec omike: polzenje v poindustrijsko družbo. Ta sprememba, pravi, je tako usodna kakor reformacija šestnajstega stoletja. Drugi pisci ne vidijo tako rožnato. Vendar je treba pripomniti, da je Hergrovejino razčlenjevanje v nekaterih pogledih omejeno. Ne ukvarja se s celinami, kjer živi večina današnje mladine« (17–18).

Nizozemec P. Kapteyn je študiral bogoslovje in družboslovje ter obranil svojo doktorsko disertacijo v Amsterdamu. Naslov razprave: »Dobra vzgoja prinaša tudi težave« – nekaj o spremembah odnosa med starimi in mladimi. – »Starejši trdijo, da gre slabo z mladimi in se navadno sklicujejo na vedno večjo porabo alkohola in mamil, na naraščajoče število samomorov in množenje zločinov.« Avtor se sprašuje, ali ti ostri izrazi res »ustrezajo temu, kar se dogaja v resnici. Če se oziramo na razvoj družbe na Nizozemskem, je odgovor nikalen« (48). Kapteyn vidi svet, vsaj v svoji domovini, v dokaj rožnatih barvah. V naši dobi se je povečala potreba po znanju, starejši so prisiljeni posvečati vedno več časa mladim, »mladi so tako dosegli večji vpliv, nestalno ravnotežje med rodovi se je čisto polagoma prevesilo v njihov prid (49).

Avtor na dolgo in široko razpreda svoje misli o možnostih mladine za prihodnost in o njihovem položaju v družini, šoli, o medsebojnih odnosih fantov, o naraščanju števila zločinskih dejanj, na splošno pa meni, da mladi v njegovi domovini dovolj brezskrbno gledajo v prihodnost.

Prvo razpravo v drugem delu, Brezposelnost mladine na Nizozemskem, je napisal K. Kwant. Ima doktorat iz modroslovja, ki ga je dosegel v An-

gelicumu v Rimu. Posebej se ukvarja z modroslovjem dela. – »Ta članek govori o vplivu, ki ga ima nezaposlednost na pojmovanje življenja mladih na Nizozemskem« (64), še več pa o pomenu in važnosti, ki jo mladi pripisujejo zaposlitvi.

Na Nizozemskem se je sorazmerno lahko zaposliti: po šestih mesecih do enega leta čakanja. Kljub temu visi nad vsemi Damoklov meč brezposelnosti. Zato se tem krčeviteje oklepajo svoje zaposlitve, ko so jo dobili. Glede na odnos do dela deli Kwant mlade v tri skupine, ki pa niso strogo ločene. »1. To so najprej zaposleni, ki jih njihovo delo hkrati zelo privlači« (68). »2. Potem je druga skupina: vestni delavci.« »Jaz,« pravi o sebi, »sem rojen in sem bil vzgojen v podobnem družbenem okolju. Bilo je razvidno, da smo delati morali. Vprašanje o notranjem smislu dela se kratko in malo ni zastavljalo« (68). Vera je samo še krepila dolžnost, ki smo jo čutili do dela. 3. Delavci, ki ne ljubijo svojega dela. »Svojo službo hočejo ohraniti in so torej pripravljeni delati, vendar stalno nergajo in na petek nestrpno čakajo že od ponedeljka zjutraj« (68–69). – Ker vera slabi, se druga skupina stalno manjša. Kam gredo njeni udje? »Bojim se, da se bolj usmerjajo k tretji kakor k prvi skupini in da se torej tretja skupina razširja« (69).

Iz brezposelnih se oblikuje več skupin. V prvo spadajo tisti, ki vztrajno iščejo zaposlitve. V drugi so tisti, ki si najdejo kako začasno »nadomestno zaposlitev«. Najbolj nečastno se zaposlijo tisti, ki stoje na najnižjem klinu družbene lestvice, sodrga, ki se ukvarja s prekupčevanjem mamil, goljufi, mafija. Nekateri zastarani brezposelni zamrzijo delo, se predajo igri, alkoholu, mamilom. Njihovo število narašča. Avtor meni, da je v njegovi domovini kak milijon družin, ki žive bolj ali manj zunaj urejene družbe. Njihovi otroci sicer zahajajo v šole, a jih pouk ne zanima.

Zaposlenost postaja posebna pravica izbrancev. Nekateri izmed njih čezmerno bogatijo. Razlika med najnižjo in najvišjo plačo se veča tako, da ne marajo objaviti višine najvišje plače (73). Kapitalisti in komunisti odklanjajo »uravnilovko«.

Naslednjo razpravo, Razčlemba brezposelnosti mladih in možnosti namestitve: primer Kanada, je napisal Al Hatton, ki se je ukvarjal z mladino, nato z ostarelimi in z zidavo mestnih naselij. – Ko našteva vzroke nezaposlenosti in navaja približno število nezaposlenih, opisuje vladne ukrepe proti temu zlu. Vlada potroši milijarde dolarjev, da bi ustvarila mesta zaposlitve. Pisec predlaga nekaj svojih rešitev. Ena izmed uradnih rešitev: »Zanimiv vzorec je posebno združenje z imenom Katimavik, ki novači mlade za devet mesecev, da bi delali po občinskih delih za dolar na dan – stanovanje in hrana zastonj. Ob koncu dobijo tisoč dolarjev, da bi jim pomagali znova se vključiti v svet dela« (81). Navedena je cela vrsta združenj, ki se

trudijo, da bi našla delovna mesta za mlade. »V vseh navedenih primerih je podtalno vera v sposobnost brezposelnih, da bi vzeli usodo v svoje roke, da bi znova ustvarili možnosti, ki so jim bile doslej odvzete« (84).

Duhovnik J. A. Peretiatkowicz, ud družbe Srca Jezusovega, je študiral družboslovje in vzgojeslovje na Katoliškem inštitutu v Parizu. Imenovan je za škofijskega zastopnika za vzgojo mladih v nadškofiji v Santiagu. Napisal je razpravo Posledice brezposelnosti; pri čilenski mladini. – V začetku razprave navaja jezuita Gaeteja, ki pravi: »Poleg tega, da pridela kruh, daje delo človeku nekaj bolj bistvenega: sposobnost, da raste. Človek se rodi nag, v sebi nosi semena za premnoge možnosti, resnične stvarnosti pa nobene. Da postanejo ta semena drevo in sad, se mora oseba spopasti z naravo, z drugimi ljudmi; preoblikovati jih mora in se obenem dati oblikovati od njih . . . Brezposelni pa se ne spopade s snovjo ne z drugimi ljudmi; kar tako plava brez težnosti v ravnem prostoru. Prostor, kam skriti to muko in sramoto, da je nič, ta prostor je njegova hiša, ko je pozaprl vsa vrata« (85).

Po tem pretresljivem uvodu se loti števil. Med brezposelnimi je do 45 odstotkov mladih. Posledice: »Zavest brezposelnosti, vtis, 'tu sem odveč' . . . priporočila in obiski, da bi se mogel dokopati do kake plače, . . . ustvarjajo strahoten občutek, da si rojen za nič« (87). Mladi se boje ustvarjati družine, »mnogi končajo z alkoholom ali mamili« (89). »Tako vidimo, da so posledice brezposelnosti pri mladih dvakratno razdiralne, kajti ne le da kvarijo, ko podžigajo hudodelstvo, izmikanje in vlačugarstvo, marveč povrh še s tem, da uničujejo ustvarjalne zmožnosti in jim odvzemajo pristnost, ki bi jim omogočila, da bi se spoprijele s prihodnostjo« (91).

Prvo razpravo v tretjem delu je napisal Madžar Miklós Tomka, doktor in usposobljenec za višji pouk družboslovja, podpredsednik odseka za družboslovje vere v Mednarodnem združenju za družboslovje. – Na Madžarskem ni brezposelnih. Okrog l. 1970 je dežela doživela svoj »madžarski gospodarski čudež«. Mladi – tudi tam se sprašujejo, koga naj štejejo med mlade – so v skrbeh le za to, ali bodo dobili zaposlitev, ki ustreza njihovi izobrazbi. Povišanje plače je bolj odvisno od števila službenih let kakor od izobrazbe. Skoraj vse žene so zaposlene. Matere dobijo po porodu pet mesecev dopusta s polno plačo. Če žele ostati doma dalj časa, se plača zmanjša. Družine z otroki so gospodarsko na slabšem kakor družine brez otrok. Zato je otrok vedno manj, narod začenja izumirati.

Težko vprašanje so stanovanja. Najemnine so visoke. Lastniki včasih ne dovoljujejo obiskov drugega spola, poročeni pogostoma dobijo sobo le,

če se obvežejo, da ne bodo imeli otrok. Mladi si pomagajo, kakor vedo in znajo, da bi prišli do lastnih stanovanj. Če imajo otroke, so jih, ko so sami v službi, prisiljeni dajati v otroške vrtce. Zaradi tega trpi družinska skupnost. Število ločitev narašča. Mnogi se že ob poroki ne marajo vezati za vse življenje. – Zločinstvo mladih se množi, mnogi zapadejo alkoholizmu, število samomorov se večja.

Opomba pove, da je 54 odstotkov Madžarov izjavilo, da so verni. Tudi vedno več mladih se oklepa vere, a le trije odstotki redno obiskujejo nedeljsko mašo. Samo blizu deset odstotkov takih, ki so stari od 14 do 25 let, se redno udeležuje verskega pouka. Vsekakor pa vernost mladih na Madžarskem vidno narašča (104).

Angležinja Eileen Barker, dekanica Gospodarske šole v Londonu, članica Združenja za znanstveno raziskovanje vere in Mednarodne zveze za družboslovje verstev, je napisala razpravo Oporekanje in nezadovoljstvo mladih v Veliki Britaniji. – »Naslov tega članka je predlagalo uredništvo te številke. Na prvi pogled bi se zdelo, da bi 'Nezadovoljstvo in oporekanje' dalo bolj logičen red, toda v resnici je bila neka vrsta oporekanja med mladih Velike Britanije vidna skoraj tri desetletja, preden se je pokazalo današnje nezadovoljstvo spricho stalne nezaposlenosti« (105–6). Angleška mladina je okrog leta 60 živevala v izobilju. Kljub temu je nergala in bila nezadovoljna z vsem: s svojim položajem, z družbeno ureditvijo, z vlado. »Za nekatere je vlada Thatcherjeve tista, ki je neposredno ali posredno kriva njihove negotovosti; za druge so to Američani ali Rusi; za večino so pa to nedoločeni, megleni 'tisti'« (111). Proti vsemu temu, pravijo, ne moremo ničesar. »Takim se zdi bolje jesti, piti, se omamljati tisti dan, ko dobijo svojo podporo – ako ne, čemu si dati truda, da bi se skobacal s postelje?« – Pojavile so se skupine mladih nezadovoljnežev, bitniki, hipiji in druge. Za vse pa tako ali drugače skrbi »državna previdnost«.

»Nekaj časa je od tega, ko sem porazdelila mladim vprašalno polo, kjer sem jih prosila, naj opišejo, kaj so počeli prejšnji dan in kako so se počutili. Mnogim se je zdel dan dolgočasen in brez smisla. To pa ni veljalo za tiste, ki so, pa drugje v vprašalniku, izpovedali kakršno koli vero ali ki so pripadali kakšni verski družbi. Vse je bilo, kakor da vera zadošča dati nekak smisel vsakdanjemu življenju, čeprav to za gotovo ni bil edini vir smisla; poroka, prijateljstvo, delo, javno življenje, glasba, ali obveznost pomagati komu, vse to je moglo povzročiti, da so dan – in povprašani – pokazali, da imajo neko vrednost . . . Več kot eno raziskovanje je pokazalo, da je imel nepričakovan odstotek mladih kakršno koli vero ali duhovno izkustvo, ki o njem niso nikoli z nikomer govorili . . . Brez dvoma se najdejo načini, kako pomagati mladim, da bodo začutili zjutraj potrebo skobacati se iz poste-

lje in si reči, . . . še je možno plodno preživeti dan.« Toda nekdo mora mladim pri tem pomagati (112).

Prvo razpravo v četrtem delu je napisal Američan M. Warren. Ima doktorat iz verskega vzgojeslovja, ki ga je dosegel na Ameriškem katoliškem vseučilišču. Danes je profesor za versko vzgojo in veroučno službo v New Yorku. Naslov prispevka: Mladi in jedrska grožnja. V začetku navaja, kako strahotna je količina jedrskega orožja, ki ga imata Rusija in Amerika in ki grozi, da bo uničilo ne le človeštvo, ampak sploh vse življenje na zemlji. Ali se mladi zavedajo te nevarnosti? V kateri starosti so tega sposobni? S temi vprašanji se je ukvarjala Sybelle Escalona in ugotovila: »Otroci od štirih let in več se zavedajo nevarnosti za svoje življenje . . . radioaktivne padavine, Rusija, žarčenja, H bomba so del njihovega besedišča« (118). »Celo čisto mladi, kakor vemo, so v vsej preproščini izrazili svoje prepričanje: 'Pretrapašto! Zakaj bi hoteli pognati v zrak vso zemljo?' V svetu, kjer je vsako mesto postalo Hirošima, morejo preudarnjši mladi vprašati: 'Kako le smo prišli v tak položaj? Kaj neki skušamo zavarovati takega, kar bi odtehtalo, da tvegamo življenje v celoti?'« (124). Sybelle Escalona svetuje staršem, naj kljub vsemu skušajo zbuditi v otrocih upanje v srečno prihodnost. »Petje, objemi, namigi na ljubečega Boga bi prihranili mladim, da bi se mučili zaradi jedrskega uničenja« (118).

Vsi mladi se ne bojijo prihodnosti. Nekateri nekako otopijo ali skušajo misel na usodno prihodnost potlačiti v podzavest. So pa tudi taki, ki obupajo in napravijo samomor. Število samomorov stalno narašča. Tudi zločinstvo narašča, celo pri dekletih.

Škoda, da toliko mladih ne pozna Jezusovega nauka. »Ključ nenasilja, osnovan na Jezusovih besedah in zgledu, se zdi posebno pomemben v svetu, ki ga označujejo skrajni vzori nasilja« (126). »Vsi odrasli, ki delajo v Prvem ekonomskem svetu, žal tudi sami niso razmislili o vsem, kar vsebuje jedrska grožnja za tiste, ki hodijo za Jezusom. Tisti, ki so to storili, odkrivajo, da jedrska senca ni bolezen, marveč njen znak, ki terja posebno vrsto duhovnosti za današnje mlade« (127). Warren končuje z besedami: »Ni ga pravega krščanskega upanja, ki bi pogledalo zlu v oči, pa bi se ne odločilo, da se mu upre z vsemi silami, in ne položilo končne zmage v roke ljubečega Boga, ki ne prepusti zadnje besede krivici. Takšno je odraslo upanje, ki ga je uteleševal Jezus. To je edina oblika upanja, ustreza mladim, ki živijo v jedrski senci« (128).

Nizozemski pastor A. J. van der Bent, član Združene Kristusove Cerkve, je napisal prvi članek v zadnjem poglavju in mu dal naslov Mladi v ekumenskem svetu Cerkva. V njem govori o delovanju mladine v tem in v drugih podobnih združe-

njih. Podnaslovi: Mladi v božjem svetu (to je bil že naslov članka, ki je izšel v Priročniku v Uppsali 1968), Med Nairobijem in Vancooverjem, Srečanje med rodovi, Mladina in Svetovna Cerkev. Članek Mladi v božjem svetu »zelo svari pred oboževanjem mladine, kajti mnogi med mladimi povsem dobro vedo, da niso ne boljši ne slabši od starejših. Romantično poveličevanje tega, kar prinašajo v Cerkev in v družbo, se jim zdi nova oblika očetnjaštva. Navdušena ploskanja oporekanju so enako škodljiva kakor oblastna zavračanja, da bi mu ugotovili vzroke« (136). »Kot hiša božja, katere deli so še vedno mladi v celoti, more biti Cerkev znamenje obljube za družbo v razvoju samo, če je predvsem znamenje sodbe in sprave z Bogom. Biti tako znamenje, to je bolj stvar obotavljajoče se drže, jecljajoče besede in skrivnega pričakovanja kakor javnega, glasnega in oblastnega nastopa. To ustreza vnemi in svežini mladine, ko nadaljuje boj za pristno navzočnost v svetu« (142). S temi besedami sklepa avtor svoja sicer precej zamotana izvajanja.

Kanadčan J. Grand' Maison, doktor družboslovja in bogoslovja, profesor na vseučilišču v Montréalu, najbolj znan po prizadevanju za prešolanje brezposelnih, je napisal razpravo Izziv mladih – nov preroški vzorec. »Hotel bi pokazati,« tako začena, »kako more v današnjem zgodovinskem prevratu izziv mladih dati pobudo za nov preroški vzorec, bogoslovni in javni hkrati« (143). Razprava ima štiri podnaslove: 1. Vera v prihodnost spričo logike smrti. 2. Prevrat posameznega in skupnega osebka. 3. Usoda tretjih v trojiški zgodovini in eshatologiji. 4. Osvoboditev onega drugega po onem drugem. – Članek je težko posneti. Navedimo nekaj značilnih mest.

1. »Premnoge duhovnosti v Kraljestvu so se zgradile na podcenjevanju zemeljskega življenja, zgodovinske odgovornosti in človeka. Take duhovnosti stežka ustrezajo logiki smrti, ki je doma zlasti na bogatem Zahodu, otepajočem se s padanjem števila rojstev, z jedrsko strahoto in s kratkoročnimi ukrepi na vseh področjih. Smo mar privili, zlasti pri kristjanih, lučko vere v Boga in v človeka, ki jo najdemo v Genezi: ‚In Bog je videl, da je bilo to dobro?‘ Stvarjenje je izvorno, ne pa greh, klika smrti« (145). Bog se nam je v Jezusu predstavil kot otrok. »Zakaj bi se obotavljali pojmovati mlade kot ‚zakrament Boga Očeta, Jezusa brata in Duha matere?« (146). – »To prvo sestavno preroškega vzorca smo posebej poudarili, ker je podlaga treh drugih, ki sledijo« (46).

2. Prevrat posameznega in skupnega osebka. Zakaj tak podnaslov? »Jaz ne ločim ‚posameznega‘ in ‚skupnega‘, kajti posamezni revež ali mlad človek brez sredstev nima nič večje svobode kakor njegov razred ali okolje, ki v njem živi« (147).

Prevrat, ki naj bi izboljšal življenje mladih, se še ni izvršil. »Dajmo pike na ‚i‘. Ali niso mladi tisti, ki jih množično ‚uporabljajo‘ v vojnah vseh vrst? Topovska hrana, to je najprej mladina« (147).

3. Ne kapitalizem ne komunizem ne poznata trojstev. Komunizem vidi samo vojno dveh osnovnih razredov. V družbi so tisto tretje otroci. »Otrok je pravzorec tretjega spričo logike dvojstva, ki se je postopoma uveljavila v svetu vse od vrhov obeh velikih vladavin pa dol do vsakdanjega življenja, v katerem plačujejo mladi najstrašnejši račun za boj odraslih. Usoda tretjega je v najvišji meri preizkusni kamen človeštva. Preizkusni kamen tudi za življenje po evangeliju . . . Jezus zatrjuje, v Janezu, da je odločilen poseg prihod tretjega: Svetega Duha. . . Pretresljivo je to pridruževanje Duha in otroka, ki imata skupno, da sta ‚tretje‘ . . . S tega vidika odkrivamo, da pogled na svet, da zgodovinska dejavnost krščanstva ni iz dveh, ampak iz treh počel, tako na ravni človeka kakor na ravni Boga, tako na družbeno-javni kakor na bogoslovni ravni.« Ta Duh, ki je ‚sol zemlje‘, »se nastani najprej v živem mesu vseh tretjih te zemlje, pri večini njenih prebivalcev, ki so mladi« (149).

4. »Kaj nudimo nastajajočemu rodu? Letošnji avto tukaj in vojno v Tretjem svetu, ki služi za boljše obema velikima silama.« S stališča mladih drvi ves svet v podivjanost, ki si nadeva različne krinke. »V bogatih deželah se rod obilja oklepa svojih dosežkov udobja do take mere, da noče več otrok, da ne omenjamo odklanjanja žrtev, ki bi jih zahtevalo vlaganje denarja, da bi premagali brezposelnost mladih« (150), kaj šele, da bi pomagali tretjemu svetu iz njegovega brezupnega položaja.

Kdo je tisti »oni drugi« iz četrtega podnaslova, ki rešuje? V egiptovski sužnosti je bil to Bog, danes bi to mogla biti mladina, ki kliče: »Ali bratstvo med narodi ali smrt«. Članek se končuje z izpovedjo mladega kaznjence, ki se je poboljšal: »Dospel sem do mišljenja, da je družba, življenje, moje življenje, da je to gnoj. Ko pa sem bral Evangelij, sem temeljito spremenil svoje gledanje. O, da! Z gnojem poljedelci pridelujejo lepo sočivje, lepe sadeže. Tedaj sem privolil, da obnovim svoj polet preseganja.« – Vse to »sem hotel prikazati s pomočjo četverne neločljive preroške moči, ki jo mladina navdihuje današnjemu svetu« (152). V opombi pravi avtor, da je mladina šestdesetih let skušala doseči spremembe na družbenem področju, danes pa da želi preobraziti svet z verskimi sredstvi: »V njihovih kulturno-zakramentalnih ukrepih dojemamo hkrati njihovo novo dejavnost in preroški vzorec, katerega odmev sem bil v tem članku« (152).

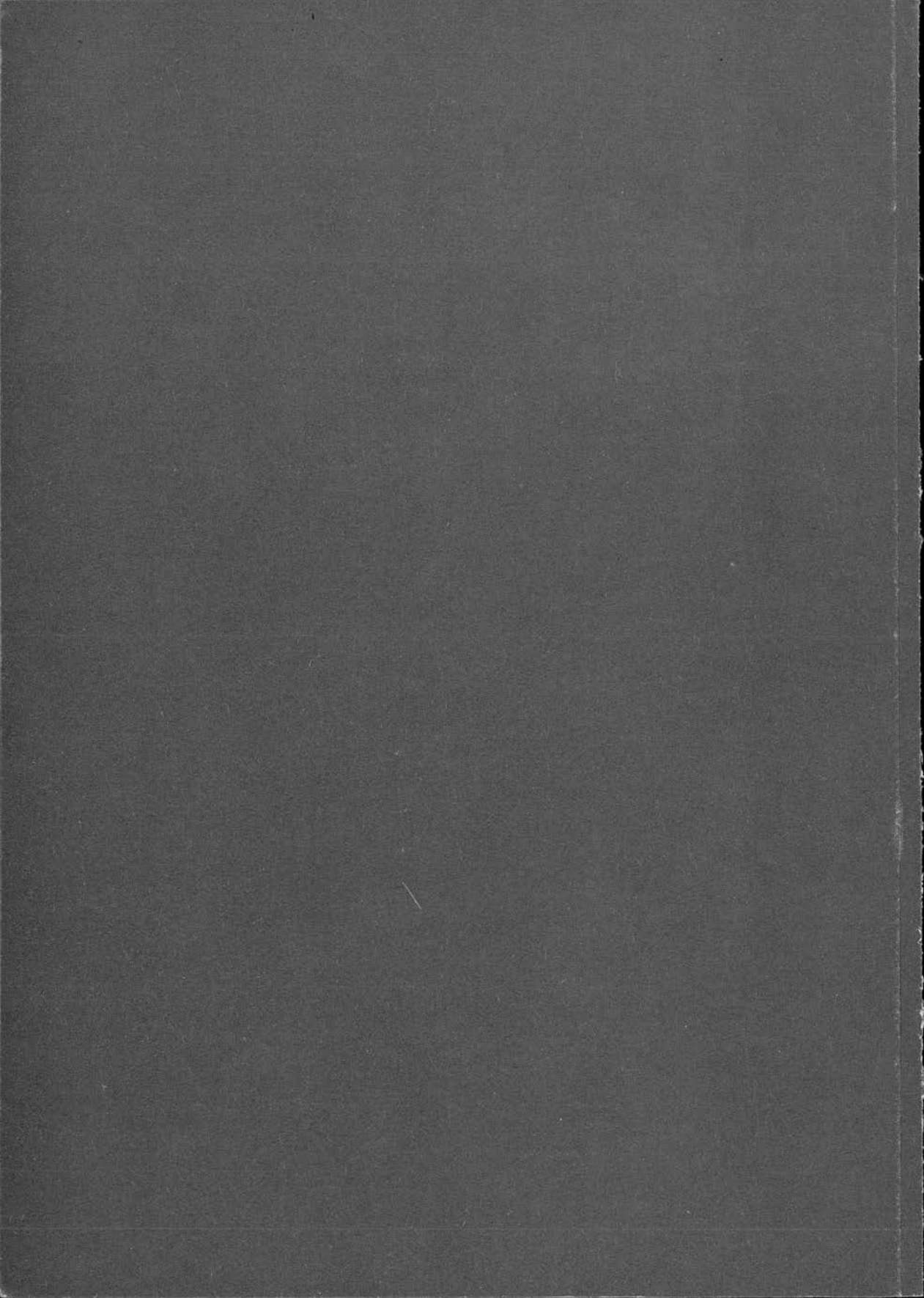
Janez Janžekovič

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

- F. M. Dolinar**
Od reforme do reformacije 205
From Reform to Reformation
- M. Benedik**
Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja 217
Starting Points and Intentions of Trubar's Activity
- F. Rozman**
Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze? 227
How Trubar Translated the New Testament?
- M. Peklaj**
Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma 241
Significance of Trubar's Bible Translations
- F. Oražem**
Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega duhovnega vidika 247
Kerygmatic and Spiritual Aspect of Trubar's Hymns
- A. S. Snoj**
Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja 259
Fundamental Factors of Catechesis in Trubar's Catechisms
- J. Rajhman**
Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge 271
The Background of Trubar's Cerkovna ordninga (Church rules)
- PREGLEDI (Surveys)**
- A. Strle**
Oris eshatologije p. B. J. Korošaka in
pojmovanje Kristusovega vstajenja 279
- DISKUSIJA (Discussion Articles)**
T. Ladan – V. B. Jarak – Đ. Seder,
Evangelje po Luki (A. Zirdum – F. Rozman 291
- OCENE IN PRIKAZI (Book Reviews)**
S. DE FIORES – S. MEO, NUOVO dizionario di
mariologia (V. Dermota) 293
- Internationale katholische Zeitschrift (Communio)
(1986, 1–2) (A. Pirš) 294
- Concilium 1985, št. 201 (J. Janžekovič) 296



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- J. Plevnik PRIČE VSTALEGA JEZUSA
B. Cigoj-Leben KONTEMPLACIJA PRI SV. JANEZU OD KRIŽA
C. Sorč EKOLOŠKI PROBLEM V LUČI TEOLOGIJE
F. Rozman ODNOS MED SPOLOMA V SVETEM PISMU
A. Strle OB STOLETNICI ROMANA GUARDINIJA
A. Strle EVHARISTIJA KOT DARITEV CERKVE
F. Rozman GLAGOL »JE« V POSVETILNIH BESEDAH

POROČILA
OCENE IN PRIKAZI

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691-7353/29.

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

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

Jože Plevnik

Priče vstalega Jezusa, Luka 24

Zadnje poglavje v Lukovem evangeliju priteguje od razmaha *Redaktionsgeschichte* naprej posebno pozornost biblicistov.¹ Izkazalo se je, da to poglavje ni samo dograjen zaključek, ampak je višek celotnega evangelija. Ravno tu namreč evangelist v luči velikonočnih dogodkov zbere v dovršeno in usklajeno celoto razne motive, ki jih srečamo v evangeliju. Podaja nam z novo povezavo evangeljskih in predevangeljskih izročil svoje dokončno umevanje Kristusa, ki ga učenci šele takrat prvokrat molijo. Prikazuje nam tudi osnovo apostolske vere in poslanstva in s tem izpolnjuje nalogo, ki si jo je zastavil za svojo prvo knjigo – zagotovitev (*asphaleia*) kateheze (1, 4).

Da je Luka po svoje prikazal, nanizal, povezal in strnil razna poročila o velikonočnih dogodkih, je razvidno že iz tega, ker je vse dogajanje v Lk 24 osredotočil na Jeruzalem ali okolico, skrčil vse na velikonočni dan ter usmeril vse na apostolske priče, katerim da primat in neodvisnost.² Poleg tega je G. Lohfink³ dognal, da je oris Jezusovega vnebohoda (vv. 50–53) bistveno Lukovo literarno delo, medtem ko je J. Wanke⁴ ugotovil, da se evangelist pri opisovanju emavskega dogodka sicer naslanja na neko izročilo, toda sedanje besedilo in motivi so pretežno njegovi. R. Dillon⁵ je potem prikazal, kako je Luka razna izročila povezal med seboj, navezal eno na drugo ter iz njih ustvaril novo literarno delo.

Ker je Dillon v svoji razpravi povzel večino tega, kar sta dognala že Wanke in Lohfink, naj bo naš članek omejen na njegovo osnovno temo.⁶ Le-ta je, da je evangelist odložil veroizpoved na konec, ko učenci ob vnebohodu molijo Kristusa.⁷ Ne

¹ Redakcijska metoda, ki se je uveljavila okoli l.1965, osvetljuje evangelistovo urejanje, prikrojevanje in teološko osvetljevanje evangeljskega in predevangeljskega izročila.

² Tempelj in Jeruzalem najdemo v začetku Lukovega evangelija, Lk 1–2; od 9, 51 naprej je Jezus usmerjen v Jeruzalem, kjer mora po božjem načrtu končati svojo pot in se podvreči usodi preroka (13,33–35). Tretji dan je dan izpolnitve (13, 32). Apostolsko pričevanje se pripravlja vse od začetka Jezusovega javnega delovanja (Apd 1,21–22), a dejansko izhaja iz velikonočnih dogodkov (Apd 2, 14–36; 3, 12–26; 4, 8–12). Poleg tega najdemo v Lk 24 tudi Jezusovo razlago velikonočnih dogodkov na osnovi Svetega pisma (vv. 25–27, 44–47).

³ *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts-und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26; München 1971).

⁴ *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13–35* (Erfurter theologische Studien 31; Leipzig 1973).

⁵ *From Eye-Witnesses to Minister of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82; Rome 1978).

⁶ Te teme ne zagovarjata ne Lohfink ne Wanke.

⁷ Prim. Lohfink, *Himmelfahrt*, 171–72. 253–54.

da bi bil Dillon natančno orisal to poslednjo, *molitveno* veroizpoved (v.52), je zaključil, da ne žene pri odprtem grobu ne Peter, ko je preveril odprt in prazen grob in zamišljen odšel, ne učenca na poti v Emavs in ne zbrani učenci v Jeruzalemu niso verjeli, da je Jezus resnično vstal. Po njegovem mnenju še niso dani pred v. 52 naslednji pogoji za velikonočno vero: a) izrečna veroizpoved; b) pojasnilo vstalega Kristusa, s katerim jim ta razodene velikonočno skrivnost; c) konec napetosti med velikonočnimi podatki in velikonočno vero. Do v. 52 skrivnost Jezusovega trpljenja zastira umevanje velikonočnih skrivnosti in preprečuje vero.⁸

Toda ta razlaga bolj zapleta kakor razvzroča potek evangelistovega pripovedovanja. V njej se nevera žená ne ujema z njihovim vedenjem in z evangelistovimi poudarki v vv. 1–10. Isto velja za emavsko zgodbo. V njej učenca prepoznata Jezusa, navdušeno poslušata njegovo razlago velikonočnih dogodkov, obvestita o vsem tem zbrane učence v Jeruzalemu, vendar ne verujeta. Enako ne verujejo vsi zbrani učenci, ki na koncu te pripovedi izpovejo: »Gospod je res vstal in se prikazal Simonu« (v. 34). Prav tako tudi v naslednjem prizoru (vv. 36–43) vsi zbrani učenci še vedno ne verjamejo, kar so že izpovedali. Tudi na koncu, ko jim Jezus dokaže, da je resnično pričujoč med njimi, jim osebno razkrije skrivnost velikonočnih dogodkov ter jih popelje v Betanijo, še vedno dvomijo.

Problem je v tem, da Dillon ni opazil evangelistove osnovne razlike med vero v Jezusovo vstajenje in med češčenjem poveličanega Kristusa. Le zadnje je Luka postavil na konec. Prav tako ni uvidel, da evangelist zavestno razlikuje med poročilom žena, spoznanjem popotnikov iz Emavs, vero zbranih učencev v Jeruzalemu ter osebnim prepričanjem izbranih prič. Samo tem pričam vstali Jezus reče: »Vi ste priče teh reči« (v. 48). Razlog za sestavo 24. poglavja vsekakor ni, kakor Dillon trdi, preložitev vere v Jezusovo vstajenje na konec, saj ta ni istovetna s priznanjem Jezusovega vstajenja.

Zato zasluži velikonočno poglavje pri Luku novo razpravo. Naslov Dillonove knjige, *From Eye-Witnesses to Minister of the Word* pravilno nakazuje evangelistov namen, ki ga pa avtor ni posebno dobro izpeljal. Kakor je J. Fitzmyer ugotovil, evangelist skuša tukaj prikazati zanesljivost (*asphaleia*) apostolskega oznanjevanja.⁹

Žene pri odprtem grobu

Odgovor na to, ali so žene na koncu dogodkov pri odprtem grobu verjele, da je Jezus vstal od mrtvih, dobimo le iz ožjega sklopa, iz evangelistovega opisa teh dogodkov.¹⁰ Ko so žene stopile v odprti grob in ga našle praznega, so se zbegale. Pomen praznega groba jim nikakor ni bil na dlani. Iz te zmede jih je rešila šele izjava mož, ki sta se jim nenadoma prikazala. Njuni »bleščeči oblačili« pričujeta, da sta angela (v. 4; prim. v. 23; Mr 16, 5).¹¹

⁸ Dillon, *Eye-Witnesses*, 26. 166. 167. Isto trdi sedaj tudi J. Fitzmyer, ki se pri tem naslanja na Dillona (*The Gospel according to Luke X–XXIV* [AB 28A; Garden City, N. Y. 1985] 1543. 73).

⁹ *Ibid.*, 1575.

¹⁰ Dillon vnaša v razlago tega odstavka zahteve, ki naj bi veljale za celoten okvir, a je dvomljivo, da jih je iz le-tega pravilno povzel.

¹¹ Motiva »dva angela« ne najdemo pri Marku, na katerega se tu Luka sicer naslanja, pač pa v Janezovem evangeliju (Jn 20, 12). To je le ena izmed mnogih stičnih točk med tem odstavkom in Janezovim

Iz rahlo grajajočega vprašanja: »Kaj iščete živega med mrtvimi?« kateremu sledi pojasnilo: »Ni ga tukaj, temveč je vstal,« so žene zvedele, zakaj je grob prazen (prim. Mr 16, 6). Zatem sta jih angela še spomnila na Jezusove besede v Galileji: »Sin človekov mora biti izročen v roke grešnikov, biti križan in tretji dan vstati« (Lk 24, 6). Luka tu pripomni, da so se žene spomnile teh besed. V nasprotju z Markom zatem izrečno potrjuje, da so o vsem tem obvestile »enajstere in vse druge«, ki pa jim niso verjeli. Na tem mestu tudi končno pove imena teh žena (v. 10). Ko nato pride Peter h grobu in preveri, da je resnično prazen, zamišljen odide.

Ali so žene verjele, da je Jezus vstal od mrtvih?¹² Evangelist nam pove, da so slišale od angelov razodetje Jezusovega vstajenja, da sta jim angela priklicala v spomin Jezusovo napoved lastne smrti in vstajenja, in da so se tudi spomnile njegovih besed. Na koncu so tudi vse to zvesto poročale enajsterim in drugim. Vse kaže, da so verjele. Toda, ker evangelist tega ne potrdi izrečno, Dillon sklepa, da niso verjele. Poleg tega trdi, da zmore le razodetna beseda vstalega Jezusa razkriti velikonočno skrivnost in da med velikonočnimi podatki ter velikonočno vero še nadalje obstaja napetost. Besede o Sinu človekovem, kakor prej v evangeliju, še vedno zakrivajo skrivnost Jezusovega trpljenja. Žene ostanejo vseskozi zmedene. Njihovo poročilo apostoli sprejmejo kot blodnjo in mu ne verjamejo.

Res je, da Luka ne izjavi izrečno, da so žene verjele angeloma, res je pa tudi, da tega ne zanika. Izrečnost ne velja samo za vero, ampak tudi za nevero.¹³ Žene so bile zmedene le v začetku, ko so odkrile prazen grob, ne pa vseskozi. Nadaljnje evangelistove opombe nam pojasnjujejo, da so se žene »spomnile njegovih (Jezusovih) besed«, in da so vse to sporočile apostolom. Da jim pač apostoli niso verjeli, nima z vero žena nič skupnega.

Ali je razodetje angelov za evangelista manj vredno in veljavno od Kristusovega, kakor Dillon to predpostavlja? Iz Lukovega opisa to ni mogoče razbrati. Z zanj značilnim motivom »dva moža« celo podčrtuje pomembnost in vrednoto tega razodetja ter ga dvigne na stopnjo pričevanja. Besede angelov imajo potemtakem vrednost nebeškega pričevanja.¹⁴

Izraz »Sin človekov«, ki naj bi še nadalje zastiral velikonočno skrivnost, nikakor ne krije razodetja: »Ni ga tukaj, temveč je vstal« (v. 6). Tudi v naslednjem stavku ta izraz ničesar ne prikriva, saj celoten izrek vendar pojasnjuje pomen praznega groba.¹⁵

Napetost, ki naj bi še nadalje obstajala med velikonočnimi podatki in velikonočno vero, vidi Dillon v tem, da apostoli niso verjeli ženam. Toda to nasprotje vendar ne velja za žene, saj obstaja le med celoto dogodkov ob grobu, vključno z razodetjem angelov ženam, in pa apostole. Samo le-ti niso hoteli verjeti. Napetost je med nevero apostolov in poročilom žena.

evangelijem. Dillon zanika te vzporednosti, razen za v. 12 – *Eye-Witnesses*, 4–5; proti: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3; Göttingen 1982) 243–45.

¹² Tukaj moramo razločevati med vero žena in med sprejetjem njihove vere ali vsaj njihovega poročila od enajsterih in drugih učencev.

¹³ Pri 1, 20 Luka izrečno omenja Zaharijevo nevero, pri 1, 38, 45 pa Marijino vero.

¹⁴ To razberemo tudi pri Lk 1, 20. Ko Zaharija podvomi ob angelski napovedi, je kaznovan; prim. tudi 1, 34–38.

¹⁵ Metodično ni umestno prenašati vloge tega izraza iz predhodnih miselnih zvez na sedanje mesto, ker se njegova vloga lahko spreminja. Samo tukajšnja miselna celota nam lahko določi njegov pravi pomen.

Ko evangelist poudarja pričevanje angelov, končno nakaže, da je njuno razglašanje veljavno in za bralca obvezno. V svojem opisu prikazuje, da so bile žene v nasprotju z učenci odprte temu razodetju.¹⁶ Zakaj Luka podčrtuje, da učenci ženam niso verjeli, ima svoj razlog, ki ga najdemo v naslednjih prizorih, kjer opisuje neodvisen nastanek apostolske vere in pričevanja.

Učenca na poti v Emavs

Če dogodki pri odprtem grobu ne ustrezajo Dillonovim pogojem za spočetje vere, so očitno izpolnjeni v pričujočem prizoru. Učencema na poti v Emavs sam vstali Jezus razgrne pričevanje Svetega pisma o Kristusu. Pri mizi se jima tudi da spoznati, na to pa se oba takoj vrmeta in o svojem prepoznanju poročata zbranim učencem v Jeruzalemu. Ti jima javno in jasno izjavijo: »Gospod je res vstal in se prikazal Simonu« (v. 34).

Vsaj na dveh mestih je tu prišlo do prepričanja ali do vere: popotnika sta osebno čula iz Jezusovih ust razlago velikonočnih dogodkov in osebno prepoznala vstalega Jezusa; zbrani učenci so na osnovi Simonovega doživetja izpovedali vero, da je Jezus resnično vstal. Poslednja izjava, ki prestreza in obenem vključuje poročilo in izpoved popotnikov iz Emavs, je prav toliko izrečna kakor tista v v. 52. Na koncu emavske pripovedi vera naravnost izstopa.

Dillon se strinja z nami, da se je tu velikonočna skrivnost razodela. Učencema, ki ženam nista verjela in sprva nista prepoznala Jezusa (v. 16), so se pri obedu odprle oči po božji moči (v. 31). Ko poročata o vsem tem zbranim učencem v Jeruzalemu, ti tudi sprejmejo njuno pričevanje.¹⁷ Dillon celo prizna, da je spoznanje popotnikov ključno za to pripoved,¹⁸ toda vztraja pri tem, da s tem še ni konec megle in dialektike.¹⁹

Razlog, da tu še ni mogoče govoriti o pravi veri, naj bi bil, da v naslednjem prizoru zbrani učenci še vedno ne prepoznajo vstalega Jezusa. Ko se jim nenadoma prikaže, so vsi prestrašeni in vsi dvomijo. Vsi mislijo, da je to le prikazen in duh (vv. 36–43). Kakor prej v zvezi z odprtim in praznim grobom, tako tudi tukaj Dillon prenese dialektiko in meglo iz naslednjega prizora na prejšnjega. Pojav strahu in dvoma v tem prizoru pomeni, da je velikonočna skrivnost še vedno zastrta in da še vedno ni prišlo do prave vere v Jezusovo vstajenje.

A v emavski pripovedi občutimo napetost le v prvi polovici, kjer Luka opisuje razmerje učencev do poročila žena. Po Jezusovi razlagi in končno ob njunem prepoznanju pri obedu se jima dvom razprši. To je razvidno tudi iz njunega poročanja v Jeruzalemu: Dvom se je dokončno umaknil prepoznanju in prepričanju. Tudi zbrani učenci v Jeruzalemu ne občutijo nobenega nasprotja več, saj sprejmejo njuno poročilo kot potrdilo lastnega prepričanja o Jezusovem vstajenju, katero tudi jasno in javno izpovejo.²⁰

Dvom, ki se je spet pojavil v naslednjem dogodku, potemtakem nikakor ni nadaljevanje dvoma in obupa, ki ju najdemo ob začetku emavske pripovedi. Nika-

¹⁶ Vsekakor jih ne graja ali zapostavlja, medtem ko Jezus v naslednjem prizoru graja učenca na poti v Emavs zaradi njune nevere (v. 25).

¹⁷ Dillon, *Eye-Witnesses*, 105.

¹⁸ *Ibid.*, 104.

¹⁹ *Ibid.*, 155. Evangelist namreč še vedno **izrečno** ne omenja, da sta popotnika začela verovati. Dillon trdi, da se je to zgodilo šele v v. 52.

²⁰ Tako tudi Wanke, *Emmauserzählung*, 52–53. 123.

kor ne zanika vere izbranih učencev. Kakšen pomen ima, pa spoznamo iz naslednjega odstavka.

Prepričanje zbranih učencev

Dillonova tema še najbolj šepa pri razlagi razmerja med vv. 36–43 in 13–35. Kakor smo že videli, so na koncu emavskega prizora vsi zbrani učenci izpovedali, da je Jezus resnično vstal. Vsi verujejo! Simon je vstalega Jezusa tudi sam videl, prav tako tudi popotnika v Emavs. A v naslednjem prizoru ga nihče ne prepozna. Vsi sumijo in se bojijo, da je duh.

Po Dillonovem mnenju naj bi bil vzrok tega nenadnega nasprotja dejstvo, da se Jezus zboru učencev še ni prikazal.²¹ Evangelist naj bi uporabil to napetost, da končno razgrne mesijansko skrivnost, ki je vseskozi zastirala te dogodke, in »prikazuje začetek velikonočne vere kot zgolj dar vstalega Gospoda, ki je med svojimi učenci osebno navzoč in jih poučuje«.²²

S tem nam Dillon podaja dva nova razloga za premestitev vere na konec: 1) vstali Jezus se zbranim učencem še ni prikazal; 2) vera je popolnoma božji dar. Od teh le prvi vzrok nekoliko zadovoljuje. A vsaj Peter in popotnika iz Emavs bi bila morala Jezusa spoznati. Drugi vzrok pa ima smisel le, če zanikamo navzočnost vere v v. 34. Toda izpoved »Gospod je res vstal in se prikazal Simonu« nam čisto jasno pove, da so že vsi učenci verovali. In če je to res, je bila tudi tista vera popolnoma božji dar.²³

S. Brown, čigar razlago Dillon odklanja, je že pred leti opozoril na prisotnost vere v v. 34. Brown poudarja, da prizor, v katerem učenci ne prepoznajo Jezusa, sledi njihovi radostni izpovedi. Nikakor ne zanika ali prekine vere učencev. Prikaže nam le, kako je Jezus vstal, to je, da je vstal s telesom. Dokaže telesno in empirično resničnost vstalega Jezusa med učenci.²⁴

Toda glavni razlog, zakaj evangelist uprizarja to postopno dokazovanje, je nedvomno Jezusovo pooblastilo, da ti učenci odslej nastopajo kot njegove priče. Na koncu tega prizora, v v. 48, jim poveri nalogo: »Vi ste priče teh reči.« Toda tako Dillon kakor Brown sta prezrla, kakšen ključen pomen ima pričevanje, katero evangelist osredotoča na apostole. Dillon sicer omenja pričevanje, a ne uvidi, da je Luka celotno poglavje sestavil ravno pod tem vidikom. Kako pomembna je zanj ta naloga, lahko vidimo iz izvolitve Matije (Apd 1, 21–26) in naslednjih pridig v Apostolskih delih (3, 15; 10, 39–43; 13, 31).

Luka dobro ve, da se mora pričevalec osebno in neposredno prepričati o dejstvu, ki naj ga izpričuje. Ne sme se naslanjati le na pričevanje ali vero koga drugega.

²¹ Zato se »v tretjem odstavku pojavlja med otipljivimi dejstvi in razodeto resnico ista dialektika, ki loči neplodno dokazovanje Gospodove telesne navzočnosti (vv. 36–43) od njegovega poučevanja in pooblastila« (Dillon, *Eye-Witnesses*, 103).

²² *Ibid.*, 115. Zato se proti pričakovanju ta prizor odpre, kot da bi se še prav nič ne zgodilo (*ibid.*, 155).

²³ To velja tudi za žene pri odprtem grobu.

²⁴ S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of St. Luke* (AnBib 36; Rome 1969) 77–79. Dillon odklanja to dokazovanje kot nesprejemljivo apologetiko. Toda tudi apologetika je del Lukovega izvajanja, to je razvidno iz njegovega uvoda, 1, 1–4. Tako tudi J. Fitzmyer, *Luke*, 1757. Drugače si skoraj ne moremo predstavljati, zakaj naj bi Jezus vabil učence, naj si ogledajo njegove roke in noge, ga otipajo in se prepričajo, da ni noben duh. Edino umestno vprašanje tu bi bilo, kaj je evangelist hotel s tem povedati. Brown je vsaj delno zadel Lukovo misel.

Doslej so zbrani učenci slišali pričevanje žena, ki niso osebno videle vstalega Kristusa. Učenci jim vse do Petrovega poročila tudi niso verjeli. Za tem so sicer sprejeli pričevanje popotnikov iz Emavs. To je popolnejše, saj sta ta dva slišala iz Kristusovih ust razlago velikonočnih dogodkov in ga osebno prepoznala. A evangelist nam jasno pove, da so zbrani učenci že prej, ob Petrovem pričevanju, začeli verovati. Novica popotnikov iz Emavs je kvečjemu samo potrdila, kar so že sami vedeli in priznavali.

Tej skupini učencev je Jezus dal nalogo, da pričuje o »teh rečeh« (v. 48). To je tudi osnovni razlog, zakaj evangelist tukaj ponavlja, kar je že prej opisal v zvezi z Emavsom. Kot izbrane priče morajo »enajsteri in vsi drugi z njimi« osebno prepoznati vstalega Kristusa in se osebno prepričati, da ni duh in da je telesno navzoč med njimi isti Jezus, ki je bil križan. Kot priče morajo sami iz njegovih ust slišati razlago Svetega pisma. In to šele potem, ko so se prepričali o njegovi navzočnosti in istovetnosti. Pomen Kristusove smrti in vstajenja ni sad njihove lastne razlage Svetega pisma, ampak je razodetje vstalega Jezusa. Le tako poučeni lahko jamčijo drugim božjo zamisel, božji odrešenjski načrt in božji klic k spreobrnjenju in spravi.²⁵

V tem osrednjem odstavku Luka ne govori, da učenci niso verjeli, ampak, da niso verjeli »od veselja«. To nikakor ni več pravi dvom, kakor trdi Dillon. Poleg tega je ta opomba še v sredini dogajanja. Na koncu dokazovanja obvlada le tišina (v. 43). Vstali Jezus je učinkovito utešil zadnji dvom.²⁶

Šele zdaj dobi za učence odprt in prazen grob svoj pravi pomen. Brez te preveritve bi bila Jezusova razlaga prazna, prav tako pa tudi njegovo pooblastilo. Končno bi učenci kljub svojim pomislekom sledili nekemu prividu na poti v Betanijo. Kaj takega bi si ne Luka, ki ima izreden čut za pripovedništvo, ne bralec ne mogla predstavljati.

Vera pri vnebohodu

Opis Jezusovega vnebohoda je višek ne samo velikonočnega poglavja, ampak celotnega evangelija.²⁷ Tu Jezus z duhovniško kretnjo prvič in obenem v slovo blagoslovi učence, nato je vzet v nebo. Tu, in samo tu, ga le-ti molijo (v. 52).

G. Lohfink je v svoji razpravi dognal, da vnebohod izraža Jezusovo poveličanje. Kar je prvotna Cerkev samo nakazala kot skrivnost v sklopu Jezusovega vstajenja, je Luka ponazoril s posebnim prizorom.²⁸

Iz Apostolskih del se lahko prepričamo, da je poveličanje dejansko Lukova predstava. V svoji prvi pridigi Peter izjavi, da je bil Jezus »povišan z božjo desnico« (Apd 2, 33) in postavljen na božjo desnico (v. 34; prim. 7, 55–56).²⁹

²⁵ Dillon trdi, da Jezusovo povabilo (v. 39), naj se učenci prepričajo o njegovi prisotnosti, pomeni v pripovedi le »zagon, ki se v poteku pripovedi izčrpa in ustavi ob zadržanju prič«, ki še vedno ne verjamejo (v. 41). Če bi bili ti verjeli, bi o tem »gotovo lahko pričakovali izrečno opombo«. Zato se dvom nadaljuje (*Eye-Witnesses*, 166–167).

²⁶ Končno se tudi lahko vprašamo, kakšen dvom naj bi to bil? Ker so učenci že izpovedali svojo vero, (v. 34) to pač ne more biti zanikanje Jezusovega vstajenja. Evangelistu tu gre le za to, da ponazori, kako so se te priče preverile, da je vstali Jezus telesno navzoč med njimi.

²⁷ Prim. Lohfink, *Himmelfahrt*, 253–54.

²⁸ *Ibid.*, 80–145. 245.

²⁹ Ko v svojem odgovoru velikemu duhovniku Jezus izjavi: »Odslej bo Sin človekov sedel na desnici božje moči« (Lk 22, 69), ga vsi navzoči vprašajo: »Ti si torej božji Sin?« (22, 70), tega pa on ne zanika.

Ko učenci molijo Jezusa (*proskynesantes auton*), mu s tem izkazujejo čast, ki pripada le Bogu. Evangelist jemlje to dobesedno, kot je razvidno iz tega, ker v Markovem gradivu³⁰ dosledno ali opušča *proskynein* (častiti, moliti) in *gonyptein* (poklekniti) ali ta izraza nadomešča s kako nevtralno besedo.³¹ Kako on sam umeva molitev (češčenje), je razvidno iz skušnjave na gori,³² kjer Jezus zavrne Satanovo zahtevo, da ga moli, s citatom iz 5 Mz 6, 13: »Gospoda, svojega Boga, moli in samo njemu služi« (Lk 4, 8)³³ Potemtakem sme človek moliti samo Boga. Ko torej učenci molijo Jezusa, s tem priznavajo, da je več kot človek, da mu pripada božja čast. To je za Luka vera v najglobljem smislu: ne vera v Jezusovo vstajenje, čeprav je tudi to vera, ampak priznanje Jezusa za Sina božjega v pravem smislu besede. Le tu evangelist pove, da ima vstali in poveljčani Jezus božjo čast.

Dillon ni videl tega, zato je zgrešil evangelistovo osnovno misel. Kakor je že Lohfink nakazal, se Luka v tem ujema z Janezom. V vstajenjskem poglavju pri Janezu namreč Tomaž, ko je končno prepričan o resničnosti vstalega Jezusa, pravi: »Moj Gospod in moj Bog« (Jn 20, 28).³⁴

Nastanek vere in osnova apostolskega oznanjevanja

Iz pričujoče razlage je razvidno, da je vera v Jezusovo vstajenje po vsej verjetnosti že vzklila med ženami, ko so pri odprtem grobu zvedele novico od angelov. To so izrečno izpovedali zbrani učenci, ko so zvedeli od Petra, da se mu je Jezus prikazal. To je vera, ko ne žene ne učenci niso videli vstalega Jezusa ali njegovega vstajenja. Verjeli so ali besedi angelov ali Petrovi izjavi. Učenci so sprva odklonili obvestilo žena kot neverjetno. Popotnika v Emavs sta na osnovi Jezusove besede in osebne prepoznanja vstalega Jezusa prišla iz nevere v očitidca. Evangelist poudarja, da sta učenca postala priči. Njuno pričevanje prikazuje kot veljavno in važno.³⁵

Toda Luku gre predvsem za zanesljivost *apostolskega* pričevanja in oznanjevanja.³⁶ Dialektiko, ki naj bi po trditvi Dillona obstajala med velikonočnimi danostmi in velikonočno vero, dejansko opazimo le med vero tako žena kot apostolov ter apostolskim pričevanjem. Ker mora slednje sloneti na osebem prepričanju, evangelist poudarja, da apostoli niso začeli verovati na osnovi tega, kar so poročale žene, pač pa, ker se je vstali Kristus prikazal enemu od njih, Petru. S tem nakazuje, da je njihova vera neodvisna, obenem pa daje primat pričevanja Petru. In ker morajo biti *vsi apostoli priče* vstalega Jezusa, v naslednjem prizoru v dialektičnem odnosu z emavsko pripovedjo opisuje, kako so *vsi učenci postali očitidci* vsta-

Pavel ob srečanju vstalega Kristusa pri Damasku izreče besede »Gospod« in pa »Sin božji« (Apd 9, 5; 22, 8, 10; 26, 15). Njegova prva pridiga se glasi: »Jezus je božji Sin« (9, 20; prim. 13, 33).

³⁰ Snov, ki jo je Luka povzel iz Markovega evangelija.

³¹ Prim. Lk 4, 41; 5, 12; 8, 28. 41. 47; 18, 18; glej tudi 5, 8; 17, 16. Povsod evangelist nakazuje, da ljudje niso Jezusa molili, ampak ga prosili, se mu zahvaljevali ali izrazili pred njim svoj strah. Gl. Ibid., 171–74.

³² Kakor pri Mateju.

³³ Isto tudi v Apd 10, 25. Ko Kornelij pade pred Petrom in ga moli, ga le-ta dvigne in mu reče: »Vstani! Tudi jaz sem samo človek« (prim. 14, 11–15).

³⁴ Ibid., 254. Tudi pri Janezu je zaključna molitev višek evangelija.

³⁵ Veljavnost je podčrtal z motivom »dva moža«, važnost njunega pričevanja pa s tem, da je opisal celotni dogodek in na koncu omenil, da so tudi zbrani učenci sprejeli njuno pričevanje.

³⁶ Kako pomembno je za Luka apostolsko pričevanje, je razvidno iz Apd (1, 8.22; 2, 23; 3, 15; 5, 32; 10, 39. 40; 13, 31).

lega Jezusa in *vsi na lastna ušesa* slišali njegovo razodetje velikonočne skrivnosti. Kot priče se morajo vsi apostoli *sami* prepričati, da je vstali res Jezus in nihče drug navzoč med njimi. Iz *njegovih ust* morajo *sami neposredno* slišati razkritje velikonočne skrivnosti iz Svetega pisma in dobiti pooblastilo, da pričujejo o »vseh teh rečeh« (v. 48) Le to je ključ Lukovemu razporedu velikonočnih dogodkov, ne pa zavesten prenos veroizpovedi na konec.

V tem dialektičnem odnosu med vero in apostolskim pričevanjem opazimo, da je vera vzniknila na več krajih: med ženami pri grobu na osnovi pričevanja angelov in med zbranimi učenci v Jeruzalemu. Luka nikakor ne zanikuje ali ne zastira te vere, saj opisuje za bralca vse te dogodke; pač pa nam daje neodvisni vir apostolske vere in neodvisno osnovo njihovega pričevanja. Vera apostolov sloni le na Petrovi izpovedi, njihovo pričevanje pa na lastnem izkustvu.³⁷

Ko zbrani učenci na koncu, pri Jezusovem vnebohodu, molijo poveličanega Gospoda, je to res veroizpoved; toda to ni le vera v Jezusovo vstajenje, kakor predpostavlja Dillon, ampak češčenje božjega Sina. Za evangelista je to višek in polnost vere in obenem zaključek evangelija o Jezusu kot božjem Sinu. Prav zato je ta veroizpoved tudi primerno postavljena na konec ne samo velikonočnih dogodkov ampak celotnega evangelija.

Pojem »velikonočna vera« je potemtakem dvojen: lahko pomeni, da učenci in drugi verjamejo, da je Jezus vstal od mrtvih, lahko pa tudi izpoved, ki daje Jezusu božjo čast. Prvo najdemo pri odprtem grobu in med zbranimi učenci v Jeruzalemu, preden se jim je Jezus prikazal. Drugo srečamo pri Jezusovem vnebohodu, kajti ta razodeva učencem Jezusovo božjo slavo. Jezus je bil poveličan v božjo slavo.

Povzetek: Jože Plevnik, Priče vstalega Jezusa, Luka 24

Avtor nasprotuje stališču R. Dillona, da postavitve apostolskega priznanja vstalega Jezusa na konec (v.51) Lk 24 pomeni, da so bili pred tem trenutkom velikonočni dogodki zakriti in še ni bilo vere v Jezusovo vstajenje. Meni, da Dillon zamenjuje vero učencev z njihovim češčenjem Jezusa. Le slednje je bilo preloženo na konec, medtem ko vero v Jezusovo vstajenje srečamo že prej, pri praznem grobu, v Emavsu in v Jeruzalemu (v. 34).

Poleg tega je Luka napisal celotno velikonočno poglavje, da bi pokazal, kako so izbrani učenci postali neposredne priče vstalega Jezusa. In to tudi razloži (bolj kot skrivnost trpljenja) posebno razporeditev gradiva.

Končno velikonočno poglavje tudi kaže, kaj je za Luka pravzaprav vera. Ni le verovanje, da je Jezus vstal od mrtvih, temveč predvsem češčenje Jezusa, ki je poveličan na božji desnici.

Summary: Jože Plevnik, The Witnesses of the risen Jesus in Luke 24

J. Plevnik disputes R. Dillon's view that Luke's placing the disciples' acknowledgement of the risen Jesus toward the end (v.51) of Luke 24 means that, prior to this moment, easter events were still wrapped in a shroud and that there was as yet no faith in Jesus' resurrection. According to him, this confuses the disciples' faith with their worship of Jesus. Only the latter has been postponed to the end, whereas faith in Jesus' resurrection occurred earlier, at the empty tomb, at Emmaus, and in Jerusalem (v.34).

Besides, Luke wrote the entire easter chapter to bring out how the chosen disciples came to be eyewitnesses of the risen Jesus. It is this, rather than the passion mystery, that explains the peculiar arrangement of this material.

Finally, the easter chapter also indicates what faith ultimately means for Luke. It is more than believing that Jesus rose from the dead; it is the worship of Jesus who is exalted to God's right hand.

³⁷ Ker morajo apostolske priče podati ne samo svojo vero, ampak svoje osebno izkustvo, Luka ne omenja, da sta popotnika v Emavs verovala. Enako tudi ne omenja vere apostolov, ko se jim Jezus prikaže. Tu namreč ne gre več za vero, ampak za osebno pričevanje. Dillon je tudi tukaj zgrešil evangelistovo misel.

Pojmovanje kontemplacije pri svetem Janezu od Križa

Sv. Janez od Križa je v svojih spisih večkrat poskušal določiti in opredeliti postaje in stopnje, prek katerih roma duša od svojih prvih, nebogljenih začetkov na poti k Bogu do najpopolnejše, na zemlji mogoče združitve z njim. V Vzponu na goro Karmel omenja sedem stopenj ali »sedem bivališč«, od katerih prva tri ponazarjajo stanje meditacije, druga pa mistične stopnje molitve¹ – delitev, ki spominja na Notranji grad Terezije Avilske. V Temni noči posveča dve poglavji opisu »desetih stopenj mistične lestve po nauku svetega Bernarda in svetega Tomaža« (TN II, 19 in 20).

Najraje pa Janez od Križa jemlje za okvir svojih opisov duhovnega napredovanja znano shemo Psevdo-Dionizija Areopagita, ki vsebuje tri poti – očiščevalno, razsvetljevalno in združevalno – ter tri skupine, ki hodijo po njih – začetnike, napredujoče in popolne. Na začetku razlage Duhovne pesmi, kjer želi nakazati njeno vsebino, povzema te tri stopnje takole: »Prve kitice obravnavajo začetnike ali pot očiščevanja. Naslednje govore o napredujočih, dokler ti ne dospejo do duhovne zaroke. To je razsvetljevalna pot. Tem slede kitice, ki govore o združevalni poti. To je pot popolnih, na kateri se dovrši duhovna poroka« (DP, Vsebina, 2). V spisu Temna noč opredeljuje iste tri stopnje z nekoliko drugačnim izrazjem: »Duše polagoma stopajo v omenjeno temno noč, kadar jih Bog jemlje iz stanja začetnikov, ki hodijo po duhovni poti premišljevanja, in jih vpeljuje v stanje napredujočih, kar je že stanje kontemplacije; iz njega naj bi dosegli stanje popolnih, v katerem se uresničuje božanska združitve duše z Bogom« (TN I, 1, 1).

* * *

Pred vstopom na pot razsvetljenja, ki je pot napredujočih in že pomeni mistično doživljanje, je torej nujno prehoditi pot začetnikov; ti se očiščujejo, po piščevih besedah, »v naporih in grenkosti mrtvenja in v premišljevanju duhovnih reči« (DP 22, 3). Prva neizogibna prvina za začetek resnega duhovnega življenja je torej askeza, druga pa premišljevalna molitev.

¹ Prim. Sv. Janez od Križa, *Vzpon na goro Karmel*, Ljubljana, Družina 1983, II. knjiga, 11. pogl., 9. in 10. odstavek. Navedki iz drugih svetnikovih del bodo citirani po: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1978 (10. izdaja). Glavna dela bodo označena s kraticami: Vzpon – Vzpon na goro Karmel, TN – Temna noč, DP – Duhovna pesem, ŽP – Živi plamen ljubezni; za kraticami bodo številke knjige, poglavja in odstavki.

Askezi je svetnik namenil številna poglavja Vzpona na goro Karmel, kjer je njegovo stališče neizprosno in korenito. Od tistih, ki hočejo napredovati v duhovnem življenju, zahteva popolno goloto in uboštvu glede gmotnih dobrin, nato pa tudi dosledno odpoved veselju zaradi naravnih zmožnosti, telesnih in duševnih, in končno celo odrekanje uživanju ob duhovnih dobrinah in verski tolažbi, ker se je le tako moč izogniti tistemu izrodu, ki ga večkrat posrečeno imenuje »duhovno sladokusje«. Na redni poti duhovnega življenja ni mistike brez askeze, ta pa spet ne sme biti namenjena sami sebi. Samo Bog more postaviti dušo v nadnaravno stanje, »ona pa se mora na to pripravljati, kolikor je od nje odvisno« (Vzpon III, 2, 13). Duši, ki se mu v odrekanju velikodušno odpira, Bog velikodušno odgovarja.

Druga prvina duhovnih naporov na začetniški stopnji je seveda molitev. Ker se začetnik šele trudi, da bi očistil v askezi svojo čutnost, je njegova molitev vezana na premišljevanje, katera se opira na domišljijo, naslonjeno na čutne zaznave. Takšna molitev zahteva upoštevanje določene metode, vsakodneven trud in miselni napor. Ko pa po naporih askeze človek že obvladuje svoje čute, postaja tudi njegova molitev manj odvisna od njih, iz meditacije preide v kontemplacijo. O premišljevalni molitvi govori Janez od Križa v svojih spisih le toliko, kot je potrebno, da loči od nje višje stopnje molitve. Za uvajanje v premišljevanje so bile tedaj na razpolago že nekatere knjige. Iz avtobiografije sv. Terezije Avilske vemo, na primer, da je poznala Duhovni abecednik Francisca de Osuna, v svoji Konstituciji pa priporoča deli Ludovika iz Granade in Petra Alkantarskega.² Ni znano, koliko so karmeličani uporabljali Duhovne vaje Ignacija Loyolskega, vsekakor pa so naleteli na njihov vpliv v zadnjih dveh od omenjenih del. V letu 1583 je končno izšla v tisku Pot popolnosti Terezije Avilske. Ob možnosti, da bi Janez od Križa uporabljal navedene in morda še kakšne druge duhovne knjige, se mu ni zdelo potrebno, da bi govoril o premišljevalni molitvi. Piše za tiste, ki že stopajo na pot napredujočih, in kot enega razlogov te odločitve navaja, »da je že mnogo spisov, ki so namenjeni začetnikom« (DP, Predg.). V 1. knjigi spisa *Temna noč* je sicer kar precej poglavij posvečenih pouku začetnikov (pogl. 1 do 7), vendar ima na tem mestu izraz začetnik poseben pomen: pisec ne govori o ljudeh, ki so se pravkar odločili za resnejše duhovno življenje in bi jih bilo treba uvajati v premišljevanje, ampak o takšnih, ki so se že naučili premišljevat, pa so ohranili še veliko nekdanjih slabosti in pomanjkljivosti ali pa so si na poti meditacije in askeze nabrali celo novih, kot sta napačna gorečnost in duhovno sladokusje. Gre torej za začetnike, ki so že na pragu kontemplacije.

* * *

Glede meditacije pisec ugotavlja, da človek premišljuje s pomočjo delovanja »dveh notranjih telesnih čutov« – domišljije in fantazije – in da je meditacija »dejanje razmišljanja s pomočjo podob, oblik in likov, kot jih proizvajata in zamišljata imenovana čuta« (Vzpon II, 12, 3). Dejstvo pa je, da more domišljija zamišljati samo to, kar je moč izkusiti s pomočjo zunanjih čutil, zato njena podoba o Bogu, katero si ustvarja »po podobnosti s stvarmi«, ne more služiti kot »bližnje sredstvo za

² Luis de Granada, *Libro de oración y meditación*; Pedro de Alcántara, *Tratado de oración y meditación*. Več o tem: P. Gabriele di S. Maria Maddalena. *La Mistica Teresiana*, Firenze, »Vita cristiana« 1935. 52 in Alois Mager. *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz – Salzburg, A. Pustet 1945, 161, 162.

združitev z njim« (Vzpon II, 12, 4). Svetnik priznava, da je premišljevanje potrebno popolnim začetnikom, da je daljnje sredstvo, ki ga duše uporabljajo, »preden pridejo do kamrice duhovnega počitka«; treba pa je, »da premišljevanje samó prehodijo, ne da bi v njem za vedno obtičale«, ker bi tedaj nikdar ne dosegle cilja: »Če naj duša doseže v tem življenju združitev z najvišjo Dobroto in popolnim Mirom, mora preiti in pustiti za seboj vse stopnje premišljevanj, oblik in spoznanj, ki nimajo nikarkršne podobnosti in sorazmerja s ciljem, h kateremu vodijo, z Bogom« (Vzpon II, 12, 5). O tem pa, kdaj naj bo konec meditacije in začetek kontemplativne molitve, ne odloča niti začetnik niti njegov duhovni voditelj, ampak Bog sam, ki pride duši na pomoč, ko ji »vzame veselje in nagnjenje do premišljevanja« (Vzpon II, 12, 6), ko se ji »ne javlja več po čutih, kot je to delal poprej s pomočjo razmišljanja, ki je sestavljalo in razstavljalo spoznanje, ampak v čistem duhu, kjer zapovrstno razmišljanje nima mesta« (TN I, 9, 8). Pisec opisuje ta odločilni trenutek takole: »Kot se ustavijo noge, ko je končano potovanje, tako na točki, do katere je duša dospela, prenehajo delovati duševne zmožnosti, ki so jo do nje pripeljale« (Vzpon II, 12, 6).

V pomoč za razpoznavanje trenutka, ko je kdo postavljen v stanje kontemplacije, navaja svetnik tri znamenja; ta, združena, pomenijo, da prizadeti lahko opusti premišljevanje, da ga celo mora opustiti. Prvo znamenje je, da s težavo premišljuje in da mu takšna molitev nič več ne prinaša veselja in koristi (prim. Vzpon II, 13, 2 in 14, 1; TN I, 9, 8). Drugo znamenje, da je premišljevalna molitev že presežena, je pomanjkanje veselja do podob in do čutom dostopnih stvari, pa naj bodo od tega sveta ali naj predstavljajo božje reči (prim. Vzpon II, 13, 3 in 14, 5; TN II, 9, 2). Tretje in najbolj gotovo znamenje pa je, kot pravi pisec v Vzponu, potopljenost duše v »ljubečo zbranost« in v »splošno ljubeče spoznanje« (Vzpon II, 13, 4 in 14, 6). Po razlagi v Temni noči je tretje znamenje drugačno, namesto miru se pojavlja suhota, v njej pa misli duša na Boga »z vnemo in tesnobno skrbjo« (TN I, 9, 3), ker je ob pomanjkanju veselja za božje reči prepričana, da se oddaljuje od njega. Kot se bo še izkazalo, ni v razliki med tema opredelitvama resničnega nasprotja: v Vzponu je poudarjena ena prvina kontemplacije – ljubeča zbranost v Bogu, v Temni noči pa drugačno razpoloženje, ki se s prvim menjava – tesnoba in skrb ob zavesti lastne slabosti. Svetnik tudi močno poudarja, da so za gotovost potrebna vsa tri znamenja; zgolj pomanjkanje volje za premišljevanje more izvirati tudi iz lenobe in mlačnosti ali pa iz bolezenske otopelosti (prim. Vzpon II, 13, 6; TN I, 9, 1).

* * *

Ko duša ne more več premišljevati, se dogaja nekaj bistvenega: osvobojena lastne dejavnosti prehaja v trpnost, v nedejavnost, kjer deluje Bog, duša pa sprejema. Trije navedki iz teh različnih spisov Janeza od Križa naj predstavijo to pomembno dogajanje. »S svojimi zmožnostmi (duša) lahko deluje na podlagi vtisov, oblik in podob, te pa so le lupina in pritika podstati in duha, ki se skrivata za njimi. Ta podstat in ta duh se združujeta z zmožnostmi duše v pravem spoznanju in ljubezni šele takrat, ko le-te prenehajo delovati . . . Razlika med dejavnostjo in nedejavnim prejemanjem in prednost, ki jo ima drugo pred prvim, je ista kot med tem, kar se dela, in tem, kar je že narejeno, med tem, kaj naj se izvrši in doseže, in tem, kar je že izvršeno in doseženo« (Vzpon III, 13, 4). »V času suhote čutne noči Bog uresničuje v duši spremembo, tako da jo vodi iz čutnega življenja v življenje duha,

iz premišljevanja v bogozrenje. Tam duša ne more več delovati in ne more razmišljati o božjih rečeh s svojimi zmožnostmi« (TN I, 10, 1). Drugje spet beremo: »Na tej stopnji je Bog tisti, ki deluje, duša pa je trpna;« on ji »daje v kontemplaciji duhovne dobrine, ne da bi duša uporabljala svoje naravne dejavnosti in razmišljanja, saj ne more več stopiti vanja, kot se je dogajalo poprej« (ŽP 3, 32).

Ni dvoma, tista podtalna sila, ki jemlje dušo iz stanja meditacije in jo postavlja v stanje bogozrenja³ in ki se na zunaj kaže v razpoznavnih znakih, katere je Janez od Križa tako skrbno opisal, je božja dejavnost, ki onemogoča duši njeno lastno dejavnost in jo postavlja v stanje trpnosti. Prvinski in najgloblji znak mističnega doživljanja je trpnost, kot ugotavljajo resni poznavalci tega področja. Pascal Parente, na primer, zatrjuje z vso upravičenostjo: »Trpnost je najjasnejši razpoznavni znak mističnega stanja. Tako značilna je, da more služiti kot kriterij za razločevanje tega stanja od čisto asketskega.«⁴

Razumeti pa je treba, da nedejavnost ali trpnost ne pomeni brezdelnosti. Pascal Parente govori o »sprejemalno dejavnem stanju«: »Duša postane nedejavna zato, da more sprejeti nekaj, kar pripada višjemu redu.«⁵ Tudi Ivan Gobry ugotavlja, da mora biti duša »pripravljena na božji poseg, ki jo bo postavil više . . . Ne sme z neplodnim vztrajanjem na lastnih potih povzročiti, da gre mimo Gospodova ura.«⁶ Navedena avtorja se pri svojem tolmačenju opirata na izkustva velikih mistikov, med njimi Janeza od Križa, saj ta pravi: »V tem stanju duševne zmožnosti mirujejo in same nič ne delajo, temveč samo vdano sprejemajo, kar Bog v njih vrši« (Vzpon II, 12, 8). Duša more »uživati« spoznanja, ki so jih sprejele njene duhovne zmožnosti, »ne da bi se pri tem sama udeleževala« (Vzpon II, 14, 6). Pisec še natančneje razčlenjuje to stanje duše, ko ugotovi, da »smo bliže resnici, če rečemo, da se v njej ustvarjata spoznanje in blaženost, kakor pa če bi trdili, da sama nekaj dela . . . V tej nedejavnosti se ji razodeva Bog, tako kot se človeku, ki ima odprte oči, razodeva svetloba, ne da bi sicer počel karkoli . . . Ne pravimo pa, da je nedejavna, ker sploh ne bi spoznavala, ampak ker spoznava le to, kar ji je dano brez njenega delovanja, ker samo sprejema . . ., kar ji je od Boga podarjeno« (Vzpon II, 15, 2). Nato pa pride svetnik do sila pomembnega zaključka: »Njena volja pa to splošno in temno spoznanje sprejema svobodno« (Vzpon II, 15, 5). Svoboda se posebej uveljavlja na stopnji popolne združitve z Bogom, ko se človekova volja do konca združi z božjo.⁷

Ker je kontemplacija trpna v pravkar opisanem pomenu, je tudi nadnaravna. Janez od Križa govori v zvezi z njo o »nadnaravnem spoznanju« (Vzpon II, 2, 1 in 14, 11), o »nadnaravnem kontemplativnem spoznanju« (Vzpon II, 15, 1), o »nadnaravni ravni« (Vzpon II, 3, 1), o »nadnaravnem spremenjenju« (Vzpon II, 4, 2), o »nadnaravni poti« (Vzpon II, 10, 2), o »nadnaravni luči« (Vzpon II, 14, 10), o »nadnaravnem stanju« (Vzpon III, 2, 13), o »nadnaravni zbranosti« (DP 13, 5), itd.

³ Z drugimi izrazi lahko rečemo, da Bog jemlje dušo iz stanja predmistične molitve in jo postavlja v stanje mistične.

⁴ Pascal Parente, *The Mystical Life*, St. Louis – London, B. Herder 1964, 36. Podobno beremo v *Inviato alla ricerca di Dio*, a cura di Ermanno Ancilli, Roma, Pontificio istituto di spiritualità del Teresianum 1970, 216 in 238.

⁵ Pascal Parente, n. d., 37.

⁶ Ivan Gobry, *L'Esperienza mistica*, Catania, Edizione Paoline 1965, 124.

⁷ Ivan Gobry tolmači, da trpnost v kontemplaciji ne pomeni, »da odvržemo svojo voljo in dopustimo, da Bog hoče namesto nas, ampak, da hočemo, kot hoče Bog, da smo in da delamo radovoljno to, kar Bog je in kar uresničuje v ljubeči duši« (n. d., 83).

Sicer nikjer ne razlaga, kaj mu pri pojmovanju molitve pomeni izraz nadnaraven, na podlagi sobesedil pa ga moremo razumeti, kot ga je polmačila sv. Terezija Avilska v svojih Duhovnih poročilih: »... nadnaravna molitev pravim molitvi, ki se je s trudom in pridnostjo ne da pridobiti, pa naj si človek še toliko prizadeva; pač pa se more in mora nanjo prav zelo pripravljati.«⁸ Izraz je torej treba vzeti v ozkem pomenu. Vse delovanje božje milosti je nadnaravno v širokem pomenu besede, v ozkem pa le tisto, kjer Bog posega čisto posebej in v obliki, ki popolnoma presega možnosti človeškega truda in delovanja.⁹

* * *

Prehod od meditacije h kontemplaciji pomeni na poti mističnega izkustva začetek postopnega in ponavadi precej počasnega razvoja, ki doseže, kadar gre do konca, svoj vrhunec v popolni združitvi z Bogom. V spisih Janeza od Križa temu razvoju ni vedno lahko slediti. Dva od razlogov za to dejstvo je dobro dojel p. Gabriele di s. Maria Maddalena: svetnikova misel je pogosto na kakšnem mestu izražena le nepopolno, zato si je treba pomagati z vzporednimi mesti; rad uporablja absolutne formule, ki jih potem drugje omejuje ali niansira.¹⁰ Svetnik priznava, da je njegov nauk »zelo teman«, saj »gre za snov, ki se pričujoče le redko obravnava, pa naj bo z govorjeno ali pisano besedo. Že sama na sebi je ta snov nenavadna, težka za umevanje.« Nato skromno pristavlja: »K temu še prispevata moj okorni slog in moja nevednost« (Vzpon II, 14, 14). Če sprejmemo s pridržkom tisto o okornem slogu in o nevednosti, še vseeno velja, da zahteva obravnavanje svetnikovega nauka prav zaradi težav, na katere je opozoril p. Gabriele, poleg temeljitega poznanja tudi vestno in potrpežljivo primerjanje vseh njegovih spisov. Janez od Križa tolaži bralca: »Kar ni razumljivo iz ene razlage, upam, da bo morda postalo razumljivejše iz drugih« (Vzpon II, 14, 14).

Temu moremo dodati še ugotovitev, ki se neprisiljeno ponuja ob branju svetnikovih del: mistično doživljanje v glavnem sicer sledi neki splošno veljavni črti in določenim premisam, vendar njegova obdobja niso ločena z jasnimi mejami, ampak se prepletajo in prelivajo med seboj; od trenutka do trenutka in od osebe do osebe se bogate z novimi in svojevrstnimi otenki. Pisec poudarja, da se Bog v glavnem ravna po nekem redu in postopnosti, da pa odstopa od strogo zarisane črte, kot se mu zdi prav in dobro: »Tako Bog dviga dušo od stopnje do stopnje, dokler je ne pripelje do najbolj skritega in notranjega stanja. S tem ni rečeno, da se vedno natančno drži tega reda od začetka do konca. Včasih tudi opravlja eno brez drugega ali gre od globoko notranjega k bolj zunanjemu ali dela vse obenem. Vse pa dela tako, kot vidi, da je primerno za dušo in v skladu z milostmi, katere ji želi nakloniti« (Vzpon II, 17, 4). Ko svetnik poskuša zajeti v svojih spisih bogastvo, globino, živost in pestrost notranjega življenja, se ne more dosledno prilagajati ustaljenim shemam in njegovo izvajanje uhaja čez njihove okvire. Zaradi tega je njegov nauk blizu bogati in prekipevajoči resničnosti duhovnega življenja, težko pa ga je opredeliti in

⁸ Duhovno poročilo št. 5 v Santa Teresa de Jesús, **Obras completas**, Madrid, Aguilar 1942, 207.

⁹ Prim. Alois Mager, n. d., 94.

¹⁰ Prim. P. Gabriele di S. Maria Maddalena, **San Giovanni della Croce, dottore dell' amore divino**, Firenze, »Vita cristiana« 1937, 8, 9.

zgoščeno povzeti. Pri večini avtorjev, ki ga raziskujejo in povzemajo, so poudarjene – in to včasih prav izvrstno – njegove posamezne prvine, na primer odločilna vloga temne noči ali združevalna moč ljubezni, pogrešamo pa njihovo uskladitev in povezavo v celoto.¹¹

* * *

Ob nastopu trenutka, ko je duši odvzeta zmožnost premišljevanja, si ta, kot pripoveduje pisec v Vzponu, »želi odličnejše, bolj notranje in manj čutne jedi, ki je ni najti v napornem delovanju domišljije, ampak v tem, da duša počiva in da ostaja v svojem miru in spokojnosti, kar je bolj duhovno« (Vzpon II, 12, 6). Zdaj živi »v počitku in notranjem pomirjenju, kjer jo navdajata mir in polnost« (Vzpon II, 12, 7); rada se mudi v »ljubeči zbranosti pred Bogom, brez posebnega razmišljanja, v notranjem miru in spokojnosti, ne da bi delovale njene zmožnosti: spomin, razum in volja« (Vzpon II, 13, 4). V Temni noči govori svetnik o »mirni pozornosti v Bogu« ter o »sladkem miru in spokojnem brezdelju kontemplacije« (TN I, 10, 4), o miru, ki je »duhoven in sila nežen«, zato je »njegovo delovanje umirjeno, nežno, notranje, skrivnostno, potešujoče in pomirjujoče« (TN I, 9, 7). V Živem plamenu ljubezni spet beremo o »mirni in spokojni zbranosti« (ŽP 3, 53).

Mir, spokojnost, počitek. Janez od Križa pri tem ne govori o posebni stopnji molitve in ne uporablja posebnega imena. Očitno pa je, da tudi po njegovi izkušnji nastopa na začetku kontemplativne molitve stanje, ki ga njegova učiteljica in učenka obenem, Terezija iz Avile, opisuje v Četrtem stanovanju Notranjega gradu in ga imenuje »molitev pokoja«. Občutje spokojnosti nastaja, kot razlaga Alois Mager, ker je od izvirnega greha ranjena duša dosegla, po naporih askeze in premišljevanja, tisto točko, ki jo stari filozofi v fiziki imenujejo »locus naturalis«, svoje naravno, svoje pravo mesto.¹² Janez od Križa res primerja dejavnost askeze in premišljevalne molitve naporni poti, ki vodi do cilja, kjer najde duša v kontemplaciji svoje »pravo mesto« (Vzpon II, 12, 6 in 7), vzponu po stopnicah, ki vodijo do »kamrice duhovnega počitka« (Vzpon II, 12, 5).

* * *

Vendar se v začetku, ko se novo stanje šele pričinja, duša tega komaj zaveda. Janez od Križa ugotavlja, da je splošno spoznanje, ki ga je duša tedaj deležna, »tako prosojno in nežno, posebno kadar je zelo čisto, popolno in ponotranjeno, da ga duša, čeprav jo je popolnoma prevzelo, nič prav ne dojema in ne občuti« (Vzpon II, 14, 8). Izraženo s slikovito prisposodobom: »Je kot zrak, ki uide, kadar ga skušamo ujeti v pest« (TN I, 9, 9). Dogaja se, da namesto ljubezni in miru duša občuti »suhoto in praznino« (TN I, 11, 2), pogreznjena je v prvo nedejavno noč, ki je »grenka in strašna za čute« (TN I, 8, 2).

¹¹ V poglavjih, ki slede, bo naša razprava poskušala osvetliti, sledeč nauku sv. Janeza od Križa, vsaj glavne trenutke mističnega doživljanja in njihovo medsebojno prepletenost; pri tem bo seveda ostalo odprto prenekatero podrobnejše vprašanje. Glej tudi: Alois Mager, n. d., 99–143.

¹² Prim. Alois Mager, n. d., 100–104.

Janez od Križa podrobno razlaga, v čem je nedejavna noč čutov in kakšen je njen pomen. Vanjo postavlja Bog duše začetnikov, kadar jih hoče uvesti v stanje napredujočih. Prej, na stopnji meditacije, so prejeli veliko duhovno radost in tolažbo, ohranili pa so tudi precej napak, slabosti in razvad (prim. TN I, 1 do 7). Bili so kot otroci; da bi opustili svoje otroške navade in zaživeli kot odrasli, jih Bog zdaj »odstavi od sladkih grudi, postavi jih s svojih rok na tla in jih navaja, da hodijo z lastnimi nogami, kar je zanje velika novost, saj se jim je zdaj vse preobrnilo«. V duhovnih rečeh so bili navajeni najti radost in slast, namesto tega »nalete prav v istih stvareh na puščobo in grenkost« (TN I, 8, 3). Bog jim odteguje veselje ob čutno dojemljivih duhovnih dobrinah in »prenaša dobrine in moči čutnega dela človeka v njegovega duha«, toda duh te dobrine ne občuti takoj, to pa svetnik tolmači takole: »Dozdaj mu je bil jezik navajen na čutne okuse in je še zdaj pozoren nanje. Ker tudi duhovno čutilo ni pripravljeno na tako nežen okus, dokler se mu polagoma ne prilagodi s pomočjo suhotne in temne noči, za zdaj še ne more občutiti duhovne radosti in dobrine, ampak le suhoto in brezvoljnost« (TN I, 9, 4).

Zaradi praznine, ki je nastala ob izgubi zmožnosti za preišljevanje, in zaradi občutja suhote ob tej izgubi navdaja duše velika skrb, da v službi Bogu nazadujejo (prim. TN I, 9, 3), pa še bojazen, da se bodo na poti izgubile: »Mislijo, da je zanje konec vseh duhovnih dobrin in da jih je Bog zapustil, saj ne najdejo v dobrih delih nikakršne opore in veselja« (TN I, 10, 1). Tem težavam se pogosto pridružujejo še hude skušnjave (prim. TN I, 14, 2 in 3). Pa prav ta neprestana skrb je Bogu »prijetna daritev«, saj vidi, »kako duša trpi in v kakšnih skrbeh je zaradi njegove ljubezni« (TN I, 11, 2). Iz tesnobe ji prihaja dvojna korist: njen višji del postaja »močnejši, budnejši in vnetejši kot poprej, v skrbi, da ne bi v službi Boga česa opustil« (TN I, 9, 4), poleg tega Bog očiščuje čutnost njenega nižjega dela, »da bi jo priličil duhu, mu jo podvrgel in se združil z njim« (TN I, 11, 13).

Ko govori svetnik o očiščevanju in suhoti nedejavne noči čutov, že uporablja izraz kontemplacija¹³, ponavadi v zvezi s kakšnim prilastkom: »skrita kontemplacija« (TN I, 11, 2), »vlita kontemplacija« (TN I, 10, 6; 12, 1; 14, 1), »očiščevalna kontemplacija« (TN I, Razlaga), »preprosto zrenje« (TN I, 9, 8). Tega ni razumeti, kot da bi bila nedejavna moč čutov priprava ali pogoj za kontemplacijo, ta noč je že kontemplacija, saj skriva v svojem osrčju tisti nežni in ljubezni polni mir, ki je njen začetek. Svetnik izrečno pravi: »Ta noč, ki ji pravimo kontemplacija« (TN I, 8, 1); zato govori o »suhotni in temni noči bogozrenja« (TN I, 12, 2 in 4), o »temni in suhote polni kontemplaciji« (TN I, 9, 6), pa spet o »temni noči«, ki pomeni »očiščevalno kontemplacijo« (TN I, Razlaga) in v kateri se, kot dva pola, »pogosto menjavata začetek noči in jutranji svit« (TN II, 1, 1).

* * *

Že pri obravnavanju molitve pokoja daje Janez od Križa velik poudarek, mnogo večji kot večina mistikov, nôči in očiščevanju. Ta poudarek je še izrazitejši pri opisu naslednjega koraka, ki ga duša stori na svoji duhovni poti, če ji Bog dovoli stopiti v nedejavno noč duha. Doslej se je očiščevala v svojem čutnem delu in s tem prilagajala čutnost duhu. Zdaj, ko sta njen čutni in duhovni del usklajena in

¹³ Prevajamo tudi »zrenje« ali »bogozrenje«.

sklenjena, je potrebno še, da se »očiščuje in rešuje vsega po duhovni strani« ter se s tem »usposablja in rešuje vsega po duhovni strani« ter se s tem »usposablja in pripravljaja na ljubezensko združitev z Bogom« (TN I, 8, 1). Začenja se »tista strahotna noč kontemplacije« (TN II, 1, 1), ki jo svetnik pretresljivo opisuje v 2. knjigi spisa *Temna noč*. Kljub očiščenim čutom so namreč v duši ostale še mnoge nepopolnosti in slabe navade, predvsem duhovna topost in okorelost, raztresenost in površnost, pa še dobršna mera domišljavosti; skratka, kot pravi svetnik s posrečenimi prispodobami, je bila v noči čutov odrezana veja, neizruta pa je ostala korenina, odstranjeni so bili »sveži madeži«, ostali pa so »zastareli in zajedeni v globino« (TN II, 2, 1); duša je že stopila skozi »ozka vrata«, zdaj ji je hoditi po »tesni poti« (TN I, 11,4). To skupno očiščevanje obeh delov uresničuje Gospod v »čisti in temni kontemplaciji« (TN II, 3, 3), v njej »ljubeča božja modrost« dušo »očiščuje in razsvetljuje« (TN II, 5, 1). Kot pri noči čutov in molitvi pokoja je tudi tukaj poudarek na dejstvu, da se na isti stopnji mističnega doživljanja dogaja dvoje: očiščevanje in razsvetljevanje. Odtod tudi, poleg že navedenega poimenovanja »temna kontemplacija«, izrazne povezave kot »božanska in temna duhovna luč kontemplacije« (TN II, 8, 2), »ozka steza temnega bogozrenja« (Vzpon II, 7, 13), »noč boleče kontemplacije« (TN II, 11,19), po Psevdo-Dioniziju tudi »žarek temine« (Vzpon I, 8, 6, TN II, 5, 1, DP 14 in 15, 16, ŽP 3,49).

Svetnik zelo umestno zastavlja vprašanje: »Če božanska luč razsvetljuje dušo in jo očiščuje njene nevednosti, zakaj jo potem duša imenuje temna noč?« Zakaj je božja modrost za dušo tudi »trpljenje in bridkost« (TN II, 5, 2)? Zakaj »duša občuti božjo roko, ki je sama na sebi tako nežna in mila, kot da je težka in sovražna« (TN II, 5, 7)? V odgovor na ta vprašanja našteva več razlogov. Glavna dva, ki pa se dotikata in pogojujeta še druge, bi z njegovimi besedami povzeli takole: »Najprej zaradi visočine božje modrosti, ki presega zmožnosti duše in je zato zanjo tema. Drugi razlog pa je dušina nepopolnost in nečistost, zaradi česar ji je kontemplacija bridka in boleča in tudi temna« (TN II, 5, 2).

Ko se luč kontemplacije izliva v dušo, se dogaja čisto nasprotno od tega, kar bi pričakovali. Namesto da bi v njeni svetlobi božje reči postale jasnejše, ji postajajo še bolj temne in skrite. Za slabotnost duše je svetloba premočna, zato jo slepi in ji povzroča trpljenje. Pisec se sklicuje na Filozofa, to je Aristotela, in na njegovo primerjavo duše z netopirjem, ki mu sonce popolnoma odvzema vid (prim. Vzpon II, 8, 6 in TN II, 5, 3).¹⁴ Iz tega izvaja, da »so božje reči za dušo po naravi tem bolj temne in skrite, čim bolj so same na sebi očitne« (TN II, 5, 3). Bog namreč presega razum in mu je »nerazumljiv in nedosegljiv«: »Ne pridemo k Bogu, kadar razum umuje, prej se od njega oddaljimo« (ŽP 3, 48). Kdor se hoče približati Bogu, naj podredi svoj razum veri, ki je »edino bližnje in sorazmerno sredstvo za združitev duše z Bogom« (Vzpon II, 9, 1).

Naravna nemoč spoznati Boga, kakršen je v resnici, povzroča duši trpljenje. Ko jo navdaja božja kontemplacija, v svoji nemoči »kar medli«, čuti in duh »trpe in umirajo, kot bi nanje pritiskala ogromna peza« (TN II, 5, 6); ji je kot človeku, ki ima bolne oči, saj takšne oči, »ki so zaradi pokvarjene sokrvice motne in bolne, trpe, kadar jih obseva močna svetloba« (TN II, 5, 5). V slepeči luči kontemplacije pa duša ob svoji nemoči spoznati Boga tudi jasno spoznava – in to je drugi vir njenega

¹⁴ Prim. Aristoteles, *Metaphysica* II, 1, 993b.

trpljenja – »kako je nečista in kako je nevredna Boga in katerekoli stvari« (TN II, 5, 5).

Ob dveh skrajnostih, ob »božanskem in človeškem, ki se tukaj stikata«, v črni temi, kjer Bog »razpleta in mehča njeno duhovno podstat« in kjer jo božansko prevzema, »da bi jo izžgalo in prenovilo ter tako napravilo božjo« (TN II, 6, 1), se počuti kot Job v trebuhu morske pošasti. Prepričana je, in to je tretja vrsta trpljenja, da jo je zaradi njene nevrednosti Bog zavrgel »in jo kot odvratno stvar pahnil v temine« (TN II, 6, 2).¹⁵ Zdi se ji tudi, da so jo zapustila in jo zaničujejo »vsa bitja, še posebej njeni prijatelji« (TN II, 6, 3).

K omenjenim trem vrstam trpljenja pridaja svetnik še četrto: občutje notranje suhote in praznine ob pomanjkanju vseh vrst dobrin, časnih, naravnih in duhovnih, saj je duša padla »v nemoč, da bi kaj dojemala s svojimi zmožnostmi, v duhovno zapuščenost sredi temin«. To se dogaja, »ker Bog zdaj dušo očiščuje v njeni čutni in duhovni biti, v njenih zunanjih in notranjih zmožnostih« (TN II, 6, 4). Razum preide v temo, zato da »izžene in izniči dolgotrajno navado umevanja«, volja mora trpeti v »suhoti in stiski«, da se reši navajenosti na naravna nagnjenja (prim. TN II, 9, 3), spomin se mora ločiti od »vsakega prijazno znanega in pomirjujočega spoznanja, imeti mora notranje občutje in razpoloženje, v katerem mu postajajo vse stvari nenavadne in tuje« (TN II, 9, 5). Zaradi odtegnitve vseh naravnih opor duša trpi tako in tolikanj, da je polna tesnobe, »podobne tesnobi človeka, ki so ga obesili ali mu odvzeli zrak, da ne more dihati« (TN II, 6, 5).

Za očiščevanje duha uporablja pisec poleg navedenih še razne druge primerjave: »deluje kot ogenj, ki požiga rjo in patino na kovini«; z boleznim občutjem dušo »popolnoma preplavi in prepoji«, (TN II, 6, 5); na tem »vignju se duša očiščuje kakor zlato v topilnici«, zdi se ji, »da se raztaplja prav v svoji biti in da gineva v skrajnem uboštvu« (TN II, 6, 6). Pisec razvija s posebno prizadevnostjo prisposodbo lesa in ognja, ki les poživa. Ta najprej počrni in se izsuši, izsolzi vso nadležno vlago, nato se prične razžarjati od zunaj navznoter, dokler ne dobi lastnosti ognja – »suh je in izsušuje, vroč je in greje, svetel je in sveti«. Pisec nato razlaga, kako moremo enako »modrovati o ognju božje ljubezni« (TN II, 10, 1). Te in še druge prisposodbe, s katerimi poskuša v Temni noči čim nazorneje predstaviti doživljanje strašne noči duha, pisec še podkrepljuje s pretresljivimi navedki iz Stare zaveze. Navsezadnje pa je tisto, kar mu je uspelo izraziti, daleč od resničnosti. »Tako številne in tako strašne so muke te noči in toliko je v Svetem pismu mest, ki bi se jih dalo o njej navesti, da bi zmanjkalo časa in moči, če bi hotel vse zapisati. Povrh pa še vse, kar se da o tem povedati, ne dosega resničnosti« (TN II, 7, 2).

Doslej nakazanim štirim prvinam trpljenja v noči duha¹⁶ dodaja v svoji želji po čim večji stvarnosti še nekatere različice, ki to trpljenje množe, tako »spomin na nekdanje srečno stanje« (TN II, 7, 1), dalje nemoč, da bi duša v svoji samoti in zapuščenosti našla oporo v kakšnem nauku ali v kakšnem učitelju duhovnosti: Naj ji kdo še tako dokazuje, kakšne vzroke za tolažbo lahko najde v blagih, ki izhajajo iz njenega trpljenja, ne more mu verjeti. Tako je potopljena v občutje zla, v katerem jasno gleda svojo revščino, tako je z njim vsa prežeta, da po njenem prepričanju

¹⁵ Za Janeza od Križa je bilo najstrašnejše brezno duhovne noči v prepričanju, da je Bog dušo zavrgel. Terezija iz Lisieuxa pa je trpela v dvomih, ali Bog sploh je.

¹⁶ Opredelili so jih že z nekoliko različnimi poudarki Alois Mager, n. d., 131, p. Gabriele di S. M. Maddalena, *Giovanni della Croce* . . . , 106, 107. Gl. tudi *Invito alla ricerca di Dio*, 240, 241.

drugi po svoje govore, ker je pač ne morejo razumeti« (TN II, 7, 3). Nov vir trpljenja ji je celo dejstvo, da je to očiščevanje, ki traja včasih precej let, pretrgano v presledkih z obdobji olajšanja; tedaj »po božjem hotenju kontemplacija ne deluje v duši očiščevalno, ampak razsvetljevalno«; ko pa se povrne stanje noči, duša znova verjame, kljub nasprotni izkušnji, »da so ji za vedno odvzete vse duhovne dobrine . . . in da se ne bo več obrnilo, kot se je prejšnjikrat« (TN II, 7, 4). Celo v svoji ljubezni do Boga ne najde olajšanja, ne more verjeti, »da bi jo Bog lahko vzljubil, in se ji zdi, da tudi nima in ne bo nikdar imel vzroka, da jo vzljubi« (TN II, 8, 1). Poleg tega je njena molitev »brez moči in vsebine« (TN II, 8, 1), saj zaradi izničenja naravnih zmožnosti ne more biti pozorna in zbrana.

Trpljenje duše v nedejavni noči duha se da primerjati s tistim, ki ga prestajajo duše v vicah. Svetnik poudarja: »Ta duša spada k tistim, ki žive pogreznjene v kraljestvo mrtvih, ker se na tem svetu očiščujejo, kot da bi bile v vicah, kjer se sicer takšno očiščevanje opravlja« (TN II, 6, 6).

* * *

Kontemplacija pomeni tudi na tej stopnji, enako kot na stopnji molitve pokoja, trpljenje in očiščevanje, obenem pa blaženost božje pričujočnosti. Bog v nedejavni noči duha vse zmožnosti duše »tako odločno odstavlja«, da ta ne najde veselja v nobeni stvari; »to pa počne zato«, ugotavlja svetnik, »da bi vse zmožnosti ločil od stvari in jih priklenil nase« in s tem dal duši možnost, »da sprejme silno ljubezensko združitev z Bogom« (TN II, 11, 3). Na začetku prevladuje občutek trpljenja, »ker je božanski ogenj bolj zaposlen s tem, da les duše suši in pripravlja, kot pa da bi ga vnemal« (TN II, 12, 7). Plamen še »ni svetel, ampak teman«, »ni mil, ampak je boleč« (ŽP 1, 19). Kasneje, ko je ogenj dušo vnel, ta »začuti žar in vročino ljubezni« (TN II, 12, 7). Vendar je ta ljubezen še vedno boleča, je kot »rana« (TN II, 11, 6); njeni dotiki dušo »prebadajo kot ognjena puščica«, v njihovem plamenu »se vsa prenavlja in prehaja v novo bit, kot ptič feniks, ki zgori in se znova rodi« (DP 1, 17). Svetnik pravi tudi, da duša »zboli od ljubezni« (TN II, 19, 1), tako da dobesedno »medli od hrepenenja« (TN II, 19, 5). Sredi »temnih ljubezenskih bolečin« (TN II, 11, 7) pa je že tolažba, duša občuti v svoji notranjosti neko »temno pričujočnost« (DP 11, 1), »neko navzočnost in neko moč, ki jo spremljata in krepčata tako zelo, da se pogosto čuti osamljeno, prazno in slabotno, če prejenja pritiskati nanjo tista gosta tema«. Ko jo je ljubezenski ogenj prenehal navdajati, »je prejenjala tudi tema in z njo moč in toplina ljubezni v duši« (TN II, 11, 7). Je pač tako, da bolj se duša bliža Bogu, »večjo mrakobo in globljo temo zaznava zaradi svoje slabotnosti« (TN II, 16, 11). Svetnik poudarja, da je v takšni ljubezni že nekaj, »kar pripada združitvi z Bogom«, je že »nekaj prvin te združitve« (TN II, 11, 2), je že »stik z Božanstvom in začetek popolne ljubezenske združitve« (TN II, 12, 6).

Nedejavna noč duha je še vedno stanje napredujočih, začetna združitve z Bogom je le začasna, včasih samo trenutna. Nazorno pričujejo o tej začasnosti prispedobe, ki jih uporablja pisec: dotik, obisk, preblisk. Ugotavlja, da je »združitev v dotiku med dušo in Božanstvom« (Vzpon II, 26,5) in pri tem pove, kako so takšni dotiki nenadni in nenadejani, saj se porode, »ko duša nanje najmanj misli in jih najmanj pričakuje« (Vzpon II, 26, 8). O obiskih govori pogosto v Duhovni pesmi, kjer je popolna združitev z Bogom ponazorjena z duhovno poroko, obiski Ženina

pa so priprava nanjo. So nekaj bežnega, omejenega na srečne trenutke; ko pričujočnost mine, je žalost tem večja: »Tako ravna Ženin, kadar obiskuje pobožne duše, ki jih želi osrečiti in spodbuditi; zatem pa jim daje okušati neugodje in odsotnost, s tem pa jih preizkuša, jih dela ponižne in jim daje nauk. Tedaj jim prizadeva s svojo odsotnostjo zelo veliko bolečino« (DP 1, 15). Kot je duša naglo začutila dotik Ljubljenege, »tako naglo začuti njegovo odsotnost« (DP 1, 19).

Po obilnih preizkušnjah v duhovnem življenju doseže duša visoko stanje ljubezenske združitve, ki mu pravi svetnik »duhovna zaroka z Besedo, božjim Sinom« (DP 14 in 15, 2). Pa niti ta visoka stopnja združitve ni nekaj trajnega, je le »močno in bogato razodetje, je le preblisk tega, kar je Bog sam v sebi« (DP 14 in 15, 2). Prav zato, ker je zaroka še vedno le obisk in ne stalna navzočnost, ker je le preblisk zavesti božje pričujočnosti, so za dušo sicer končane »njene silovite tesnobe in ljubezenske muke« (DP 14 in 15, 2), vendar še vedno dovolj trpi: »Ljubezen do Boga je na tej stopnji že zelo velika in močna, zato jo močno in silovito muči njegova odsotnost« (DP 17, 1). Vsak drug opravke ji postane nadležen in težak. Za ta občutja duše je našel pisec zelo močno prispodobo: »Podobna je kamnu, ki se bliža z veliko silo in hitrostjo svojemu središču in ki se silovito odbija od predmetov, ob katere zadeva ali ki mu prihajajo naproti v tej praznini« (DP 17, 1).

* * *

Ko govori svetnik o nedejavnem očiščevanju duha in o začetkih združitve, uporablja izraz kontemplacija včasih preprosto, brez prilastkov, drugič pa s prilastki, ki opisujejo njene lastnosti: vlita je, očiščevalna, temna, skrita ali skrivnostna. Prav posebej vztraja na nam že poznani njeni lastnosti, da je temna, pa tudi na tem, da je skrivna. Primerja jo skrivni lestvi in to primerjavo tolmači v celem obširnem 17. poglavju 2. knjige Temne noči. Skrivna pa je iz več razlogov. Njeno delovanje »se dogaja na skrivaj, tako da je prikrito delovanju razuma in ostalih zmožnosti« (TN II, 17, 2). Skrivnostna je v »teminah in stiskah očiščevanja«, pa tudi »v razsvetljenju, ko se duši daje bolj jasno« (TN II, 17, 3). Zato se po Psevdo-Dioniziju imenuje »mistična teologija«, kar pomeni »skrivno vedenje o Bogu« (Vzpon II, 8, 6). Duša ji »ne najde izraza niti primernege imena«, ni je »oblike niti besede niti prispodobe, ki bi mogla primerno izraziti takó vzvišeno spoznanje in tako nežno čustvo« (TN II, 17, 3), saj duša »zre resnico, ki je ni moč doseči niti izraziti z običajnimi človeškimi izrazi« (TN II, 17, 6). Mistična modrost kontemplacije je končno skrivna tudi zato, ker dušo odmakne od vsega ustvarjenega, ker jo »pogrezne v svoj skriti prepad«, postavi »v najglobljo in najprostranejšo samoto, kamor ne more prodreti človeško bitje, v neskončno puščavo, ki ji ni mejá« (TN II, 17, 6), na pot, ki je »za dušo prav tako skrivnostna in skrita, kot je za telo skrita pot po morju, kjer ni moč razločiti potov in steza« (TN II, 17, 8). Nazadnje, ko je že blizu popolni in trajni združitvi, je tako sama z Bogom, da v njeno notrino »ne moreta prodreti niti angel niti satan, da bi doumela, kaj se tam dogaja«, niti onadva ne moreta spoznati »najbolj notranjih in skrivnostnih odnosov, ki se tamkaj spletajo med njo in Bogom« (TN II, 23, 11).

Vendar se na stopnji nedejavne noči duha, tudi kadar je že dosežena duhovna zaroka, še godi nekaj, kar to popolno skrivnostnost in nedotakljivost združitve moti in izdaja. Čutni del duše je še »preslaboten in neprimeren za sprejemanje sil-

nih duhovnih doživetij« (TN II, 1, 2) in »revščina naše narave je takšna . . . da duša razodetja in spoznanja svojega Ljubljenega . . . plača domala s svojim življenjem« (DP 13, 3). Zaradi tega so očitni razni nenavadni telesni pojavi. Svetnik govori o »pretresu možganov«, ko »medli glava in se izgublja razsodnost in moč čutov« (Vzpon III, 2, 5). Ni druge muke, ki bi »tako zelo izpahnila kosti in povzročila takšno stisko naravi«, nastaja občutek, »da se duša trga od mesa in zapušča telo« (DP 13, 4). Svetnik izrečno poudarja, da se »zamaknjenja, omedlevice in izpahi sklepov« dogajajo, dokler »doživljanja niso čisto duhovna, to se pravi, niso dana samo duhu, kot je to pri popolnih, ki so se že očistili v drugi noči, v noči duha« (TN II, 1, 2).

Stališče Janeza od Križa je jasno: zamaknjenja niso posebna stopnja molitve, ampak pojav, ki spremlja kontemplacijo, kadar je ta dosegla visoko stopnjo, ni pa še prešla v popolno združitev. Izrečno zatrjuje, da so se pri popolnih »že končala zamaknjenja in telesne tegobe, že uživajo duhovno svobodo, ne da bi se jim čutnost omračevala in omedlevala« (TN II, 1, 2); njim se »vse razodevanje dogaja mirno in milo ljubeče« (DP 13, 6). Svetnik opravi z vprašanjem ekstaze zelo na kratko, v vseh svojih spisih mu posveča nekaj strani. Te reči prepušča tistemu, »ki jih zna obravnavati bolje od njega« (DP 13, 7), pri tem imenuje posebej Terezijo Avilsko. Ta res govori izčrpno o ekstazi,¹⁷ vendar tudi jasno izjavlja: »Hočem pa poudariti, da svetost ni v tem in da ni moja namera te stvari samo hvaliti.«¹⁸ Tudi ona ugotavlja, da na najvišji stopnji, ki bo prišla za duhovno zaroko, »prenehajo vsa zamaknjenja«.¹⁹

* * *

Znano nam je že, da poizkuša svetnik pri svoji razčlenitvi duhovnega napredovanja upoštevati tristoropnost: očiščevalno pot, razsvetljevalno in združevalno, na teh poteh pa so začetniki, napredujoči in popolni. Kot je razvidno iz dotokajšnjega obravnavanja, je izrazje za prvi dve stopnji popestril. Pa še tako mu ni uspelo doseči, da bi se njegovo živo izkustvo natančno krilo s tema dvema stopnjama. Dovolj lahko mu je bilo opredeliti in uskladiti pot očiščevanja, kjer sta askeza in premišljevalna molitev odvisni od začetnikove volje in njegove premišljene odločitve. Ko pa začne delovati Bog, postane dogajanje bolj skrito in zabrisano ter teže opredeljivo. Stopnja napredujočih je po izkušnjah Janeza od Križa mnogo bolj razčlenjena in pestra, kot to dopušča Dionizijeva pot razsvetljenja. Ne gre samo za razsvetljenje, ampak še vedno, in to celo prevladujoče, za zelo temeljito in trdo očiščevanje v nedejavnih nočeh. Poleg tega sta tu dve stopnji, različni po moči in globini: molitev pokoja ter začetek združitve, ki je še nepopolna in netrajna. Tudi ko se uresniči »duhovna zaroka«, je molivec še vedno na stopnji napredujočih. Popolnost je dosežena šele v »skritosti združevalne kontemplacije« (TN II, 23, 14), v »popolni združitvi z Bogom, ki ji pravijo duhovna poroka« (DP 26, 4).

¹⁷ **Notranji grad**, Ljubljana, Družina 1980, 6. stanovanje, 4. in 5. poglavje.

¹⁸ Knjiga o ustanovah, 4. pogl., v Santa Teresa de Jesús, **Obras completas**, Madrid, Aguilar 1942, 479.

¹⁹ **Notranji grad**, 7. stanovanje, 3. pogl. Danes mnenja o pomenu ekstaze niso enotna. Pascal Parente, na primer, govori o njej kot o posebni stopnji molitve, kot o »ekstatični združitvi«, čeprav priznava, da z njo še ni dosežen vrh mističnega doživljanja (n. d., 88, 144). Nasprotno pa Louis Bouyer poudarja, da je ekstaza le »posledica izkušnje, ki nas presega, bolj ali manj neubrana reakcija človeške slabotnosti pod pritiskom milosti, kateri se še ni popolnoma prilagodila« (**Introduction à la vie spirituelle**, Paris, Desclée 1960, 299).

V Duhovni pesmi svetnik poudarja, da o popolni združitvi »ni mogoče ničesar povedati, kot o Bogu ni mogoče reči ničesar, kar bi bilo njemu enakovredno« (DP 26,4). Tudi pri razlaganju pesmi Živi plamen ljubezni občuti podobno težavo, saj za izražanje »tako notranjih in duhovnih reči manjka besed, kajti duhovno presega čutno« (ŽP, predg., 1). Resnično prave besede, ki jih najdejo s tako milostjo obdarjene duše, so v tem, da svoje doživljanje »doumejo zase, da ga občutijo zase, uživajo in o njem molček« (ŽP 2, 21). Svetnika, ki je tudi pesniško nadarjen, vseeno priganja polnost notranjega življenja k iskanju sproščenega zunanjega izraza v poezijah. Med njihovimi pesniškimi podobami izstopa podoba poroke, najtesnejše zveze med ženinom in nevesto, »njune medsebojne podaritve in združitve oseb« (ŽP 3, 24). Ta podoba narekuje tako stihe Temne noči kot tudi Duhovne pesmi. Iz svojega duhovnega izkustva pa pesnik tudi ve, da se v takšnem zedinjenju »s časom in z vajo ljubezen še prečisti in poglobi«, tako kot »ogenj postane vse bolj bleščeč in žareč« (ŽP, Predg., 3). Zato se v Živem plamenu ljubezni pogosteje oklepa prispodobe ognja, ki je bliže prečiščenosti mističnega doživljanja. Na koncu zadnje kitice pa se za izraz občutja božje navzočnosti zateče k podobi neskončno nežnega in sladkega diha.

Če se potem odloči, da trem od svojih pesmi napiše obsirna tolmačenja v prozi, hoče s tem ustreči prošnjam duhovno naravnanih ljudi iz svojega reda ali zunaj njega, za katere upa, da jih Bog kliče na pot popolnosti in da jim on pri tem lahko pomaga s svojo izkušnjo. Poizkuša jim približati sam vrh mističnega doživljanja²⁰, čeprav ve, da se bo nekje ustavil pred neizraznim, ki je še nedostopnejše razumski razčlenitvi kot pesniški intuiciji. Pero mu res včasih zastane; zato tudi prav na hitro sklene razlago zadnjih stihov četrte in zadnje kitice Živega plamena ljubezni, tam, kjer naj bi govoril o »čudovito sladkem dihu«. Gre za stvar, o kateri »noče« več ničesar reči, kajti jasno vidi, »da ne zna povedati, in če bi kaj dejal, bi se zdelo, da je tako v resnici« (ŽP 4, 17).

Kljub neizbežnim mejam se mu je v teh tolmačenjih posrečilo pokazati, česa v duhovni poroki ni več v primerjavi s prejšnjim doživljanjem; poleg tega je po svojih močeh osvetlil iz razumske in teološke razdalje dogajanje v popolni mistični združitvi. Znano nam je že, da v popolni združitvi ni več ekstaze, ker so čuti očiščeni. Tudi ni več tistega strašnega, morečega strahu in trpljenja, ki sta izvirala iz neskladja med človeško slabotnostjo in neskončno božjo veličino in svetostjo. Nekaj trpljenja pa le ostane, ker duša še ni v večni blaženosti, ker je še vedno vezana na telo (prim. DP 39, 4). Med njo in Bogom je še vedno zadnji zastor, »zastor čutnega življenja« (ŽP 1, 29), čeprav tako zelo tenak in prosojen, da skozenj že »seva Božanstvo« (ŽP 1, 32).

Skozi ta poslednji zastor se uresničuje najvišja na zemlji mogoča združitve z Bogom: »V čistem in golem božjem bistvu . . . se Bog v ljubezni razodeva čistemu in golemu bistvu duše« (Vzpon II, 16, 9). Ali drugače povedano, »božje bistvo se dotika bistva duše« (ŽP 2, 21).²¹ V tesnem stiku z Bogom se mu duša priliči, postane mu podobna: »Ne da bi duša postala popolna, kot je Bog popoln, saj to ni mogoče, ampak vse tisto, kar duša je, postane Bogu podobno. Zato se imenuje in po deležnosti tudi je Bog« (TN II, 20, 5; prim. ŽP 3, 8). Vendar pisec opozarja, »da kljub spre-

²⁰ Predvsem v razlagi *Duhovne pesmi* (od 22. kitice dalje) in v razlagi *Živega plamena ljubezni*, pa tudi drugje.

²¹ Iz sobesedila je razvidno, da zdaj dotik ne pomeni več bežnega srečanja, ampak stalno združitvev. Isto velja za TN II, 23, 22 in 12.

menitvi ostane njena naravna bit prav tako različna od božje kot poprej« (Vzpon II, 5, 7). Združitev »po deležnosti« ali »po podobnosti« svetnik jasno razlikuje od »bitne združitve«, ki se »neprestano uresničuje med Bogom in vsem ustvarjenim« in s katero »Stvarnik ohranja stvari v njihovem bivanju«. Združitev »po deležnosti« pa pomeni »preoblikovanje duše v Boga po ljubezni« (Vzpon II, 5, 3). Ko se tako preoblikuje, postane »iz zemeljske nebeška, iz človeške božanska, svoje dejanje in nehanje je prenesla v nebesa« (Tn II, 22, 1), deležna je Boga, njegovega bistva in njegovih lastnosti, saj ima zdaj »iste dobrine po deležnosti, kot jih ima Bog po naravi« (DP 39, 6). Božje bistvo je »neskončno in neskončno nežno«, obenem pa »nad vse enostavno« in »nad vse preprosto«, ker mu je »tuja vsaka oblika in vsak način in je prosto teže oblike, podobe in pritiki, ki sicer postavljajo ograje in meje bistvu« (ŽP 2, 20). Ta nežnost in preprostost se nujno uveljavlja v duši ob njenem spremenjenju v Boga: »Prilagodi se njegovi preprostosti in čistosti, ki nima v sebi nobene oblike in domišljajske podobe in zato postane čista, prazna in rešena vseh oblik in podob, ki jih je nekdanj imela« (DP 26, 17; prim. tudi Vzpon II, 16, 7). Janez od Križa, ki pri obravnavanju popolne združitve bolj redko uporablja izraz kontemplacija, govori pri opisu tega stanja, kjer je vse posamično in nebistveno izginilo, o »preprosti kontemplaciji« (DP 26, 17). Ta preprostost prežame v duši vse njene zmožnosti in nagnjenja, ki jih Bog priliči svojim lastnostim: »... z nadnaravno lučjo ji razsvetli razum, tako da se njen človeški razum pobožanstvi, ko se združi z božjim. Prav tako ji s svojo božjo ljubeznijo preoblikuje voljo, ki je zdaj nič manj kot božja volja in ljubi le po božje... tudi nagnjenja in poželenja so vsa spremenjena in preoblikovana po božji podobi, postala so božanska« (TN II, 13, 11).

V nravnem življenju se združitev uveljavlja tako, da »duša v tem stanju nima niti nagnjenj volje niti razumskih spoznanj niti skrbi niti dejanj, ki skupaj z njenimi poželenji ne bi bila usmerjena k Bogu« (DP 27, 7). V nasprotju z moralno nagnjenostjo v stanju nepopolne združitve in duhovne zaroke, ko so prvi vzgibi dušo še vedno izdajali in jo skušali zavesti v napačno smer, ker so bili še »nagnjeni k slabemu in nepopolnemu«, sedaj »niti njeni prvi vzgibi niso nasprotni temu, kar more spoznati za božjo voljo« (DP 27, 7). Duša je tako prežeta z Bogom, da deluje skladno z njim, ne da bi se tega sploh zavedala: »Razum, volja in spomin se obračajo takoj k Bogu, čustva, čutenja, želje in poželenja, upanje, veselje in sploh vse, kar duša premore, se kar samo od sebe nagiba k Bogu« (DP 28, 5).

Ko je bila duša postavljena v visoko stanje duhovne poroke, v njem tudi ostane. Vendar pisec opozarja, da je treba zdaj ločiti med njeno združitev »po biti«, ki je stalna²², in »dejansko združitev«, ki se udejanja »po zmožnostih« in ki »v tem življenju ni trajna in tudi biti ne more« (DP 26, 11); duša se vrača na ta svet, čeprav nerada, ker pač še ni v večni blaženosti. Ti dve stanji božje pričujočnosti v duši primerja pisec v Živem plamenu ljubezni času, ko Ljubljeni spi, čeprav se duša živo zaveda, da je neprestano navzoč v njeni najgloblji notranjosti, in trenutkom, ko se prebudi in ona začuti njegov objem. To se bo menjavalo, dokler ne bo zanjo za vedno buden v večnosti (prim. ŽP 4, 14 in 15). Isto izkustvo je izkristalizirano s pesniško popolnostjo v zadnjih treh kiticah pesmi Temna noč.

²² »Združitev po biti« pomeni stalno in živo občuteno božjo pričujočnost v samem jedru duše in torej ni isto kot prej opisana »bitna združitev«. »Dejansko združitev« imenuje pisec tudi »združitev kot dej« (Vzpon II, 5, 2).

Leta 1926 je papež Pij XI. razglasil sv. Janeza od Križa za cerkvenega učitelja z utemeljitvijo, da je »pisal knjige o mistični teologiji polne nebeške modrosti« in da je po smrti »dosegel takšen ugled, da so pisatelji o duhovni znanosti in tudi sveti možje v njem neprestano spoznavali učitelja svetosti in pobožnosti in so pri obravnavanju duhovnih stvari črpali iz njegovega nauka in spisov kot iz bistrega studenta krščanskega mišljenja in duha Cerkev.«²³ Zanimanje za ta nauk in spise pa je v zadnjih desetletjih znatno prestopilo meje katoliške Cerkev. Če je molitev tisti temelj, na katerega se opira in na katerem gradi resno in iskreno ekumensko prizadevanje, potem je prav gotovo molitev po nauku sv. Janeza od Križa eden od osnovnih kamnov tega temelja. Uredniki njegovih zbranih spisov²⁴ so v uvodu zbrali nekaj pričevanj uglednih nekatoliških kristjanov in celo nekristjanov. Ti izpovedujejo, kaj jim pomenijo spisi sv. Janeza od Križa skupaj s spisi sv. Terezije Avilske; zaradi svoje drugačne verske pripadnosti s tem tudi priznavajo združevalno moč molitve, kot sta jo uresničevala in učila katoliška učitelja duhovnosti. Pisci uvoda navajajo izjave predstojnika anglikanske Cerkev A. M. Ramseya, anglikanka E. W. Truemana in evangeličana E. Scheringa, ki sta napisala vsak svojo obširno knjigo o Janezu od Križa in Tereziji Avilski²⁵, pa priorja in subpriorja skupnosti iz Taizéja, katerima je branje spisov obeh španskih mistikov ena od prvin za oblikovanje duhovnosti. Po lastni izpovedi je te spise stalno prebiral pravoslavni patriarh Ate-nagora. Pričevanjem kristjanov pridružujejo pisci izjavo francoskega Žida, filozofa Bergsona, saj ga je branje španskih mistikov privedlo na prag krščanstva.

Naj pridružim imenovanim možem tudi ženo, ki je moč molitve po zgledu in navodilu obeh španskih učiteljev mistike izpričala z življenjem in smrtjo: Edith Stein, filozofska izobrazena Židinja, je prestopila v katoliško Cerkev prav ob branju spisov sv. Terezije Avilske. Po mnogih ovirah je mogla stopiti v njen red, svoje zadnje in nedokončano delo je posvetila Janezu od Križa²⁶, nato je sklenila svojo življenjsko pot v plinski celici v Auschwitzu. Gotovo ni zgolj po naključju ob vstopu v karmel izbrala ime sestra Terezija Benedikta od Križa.

Povzetek: Breda Cigoj–Leben, Pojmovanje kontemplacije pri svetem Janezu od Križa

Začetnik v duhovnem življenju se pripravlja na višje stopnje molitve z askezo in meditacijo. Nastopi pa trenutek, ko mu Bog odvzame zmožnost premišljevanja in mu nakloni začetek kontemplacije; s tem ga postavi na pot napredujočih. Za stanje kontemplacije je značilna pasivnost: tisti, ki deluje, je Bog, človek le sprejema. To stanje je tudi nadnaravno, saj v njem deluje Bog v obliki, ki presega človekove zmožnosti. Kontemplacija se v duši uresničuje počasi in postopoma, najprej v mirni in spokojni zbranosti, s katero se prepletata suhoča in tesnoba noči čutov. Tesnoba še narašča v noči duha, ko postane trpljenje prav

²³ Citirano po Alois Mager, n. d., 71, 72.

²⁴ Že citirano delo: **Vida y obras de San Juan de la Cruz**, Introducción, XXXI, XXXII.

²⁵ Ernest Schering, **Mystik und Tat**, München, Ernest Reinhardt 1959; E. W. Trueman Dicken, **The Crucible of Love**, London, Darton Longman and Told 1963.

²⁶ Edith Stein, **Kreuzeswissenschaft – Studie über Johannes a Cruce**, izšlo postumno v Louvainu in Freiburgu, Herder 1950.

strahotno. V osrčju te temne kontemplacije pa se oglašča občutje božje navzočnosti, ki že pomeni začasno združitev z **Bogom**; ta vodi do duhovne zaroke. Sledi najvišja na zemlji mogoča združitev v duhovni poroki, ko duša postane za trajno deležna božjega bistva in njegovih lastnosti, kar je stanje popolnih.

Summary: Breda Cigoj–Leben, Understanding of Contemplation of St. John of the Cross

A beginner in spiritual life prepares himself for higher degrees of prayer by asceticism and meditation. And there comes a moment when God deprives him of the thinking ability and grants him the beginnings of contemplation, raising him thereby to an advanced level. The state of contemplation is a passive one, God acts and man receives. This **state** is also a supernatural one since God acts in a manner that exceeds human abilities. In the soul contemplation is realized slowly and gradually, at first there is calm and serene composure intertwined with the dry and anxious darkness of senses. The anxiety increases in the darkness of spirit when suffering becomes terrible. At the core of this dark contemplation there appears a feeling of God's presence, which already means a temporary union with God; this leads to a spiritual engagement. It is followed by the spiritual marriage, which is the closest possible union in earth and wherein the soul permanently shares the divine attributes, which is the state of the perfect.

Ekološki problem v luči teologije

Vprašanja glede našega življenjskega okolja ali ekološka vprašanja, ki so na dnevnem redu in se vedno bolj zastrujejo ter oblikujejo v Damoklove meče, niso samo zakup peščice strokovnjakov in zanesenjakov (članov Društva za varstvo okolja itd.), ampak so vprašanja, ki se zastavljajo z vso ostrino prav vsakemu človeku, ki želi preživeti in hoče omogočiti tudi zanamcem, da bodo vdihavali čist zrak in uživali nezastrupljeno hrano¹. Alarm za preplah in ukrepanje glasno odmeva v današnjem svetu in nanj so se odzvali že mnogi »poklicani«, da prispevajo svoj delež pri oživiljanju velikega »bolnika«, zemlje; kajti misel, da bi naredili iz nje »raj«, so že skoro vsi opustili. Ali ima poleg sociologov, gospodarstvenikov, ekolo- gov, statistikov, psihologov, prispevkov eksaktnih ved in gibanj (»zeleni«) itd., tudi teolog in kristjan kaj takega v svoji torbi, kar bi bistveno prispevalo k ozdravitvi tega »bolnika«?

Veliko je teologov, kristjanov in odgovornih v Cerkvi, ki so povzdignili svoj glas v prid stvarstva, kakršno izhaja iz božjih rok in nam je bilo izročeno, da ga izpopol- njujemo, ne pa da ga uničujemo.² Kristjani se moramo prijaviti k besedi tudi zaradi tega, ker se pojavljajo glasni očitki, češ da je prav krščanstvo krivo za takšno stanje, ker je vedno spodbujalo k »podvrženju« zemlje in razglašalo človeka za gospodarja vsemu stvarstvu. Očitek sicer ne drži, kajti besede, na katere se sklicuje in ki jih naj- demo v obeh poročilih o stvarjenju, v 1 Mz 1, 1–2, 4a in 1 Mz 2, 4b–25, vsebujejo nekaj popolnoma drugega kakor pa dovoljenje za zlorabo ali celo poziv k zlorablja- nju stvarstva. Žal pa so kdaj v zgodovini bile ali so deležne takšne zlorabe.

¹ Gl. npr.: Bomo preživel?, MD, Celje 1982; predvsem: K. Tarman, **Biološko ravnotežje v naravi**, 22–27; A. Trstenjak, **Odnos do narave v smeri »znanosti o preživetju«**, 28–43; F. Bučar, **Se bomo znali ustaviti?**, 172–182. Dalje: J. Goričar, **Možnosti višje kvalitete življenja**, v: Naši razgledi 33(1984)577–578; R. Supek, **Ova jedina zemlja**, SNL, Zagreb 1978; D. Plut, **Za ekološko svetlejši jutri**, Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, Ljubljana 1985 (na str. 58–62 navaja precej literature s tega področja); A. Trstenjak, **Ekološka psihologija. Problemi in perspektive**, ČGP Delo, Ljubljana 1984 (na str. 305–308 bogato slovstvo).

² Prim. E. Drewermann, **Der tödliche Fortschritt**, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981; J. Moltmann, **Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre**, Chr. Kaiser, München 1985; G. Liedke, **Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie**, Stuttgart 1979; D. Birnbacher (Hrsg.), **Ökologie und Ethik**, V. Philipp Reclam jun., Stuttgart 1983; J. Illies, **Gottes Welt in unserer Hand. Der Aufbruch des ökologi- schen Gewissens**, Herder, Freiburg 1985; A. Auer, **Anthropozentrik der Welt. Zur gegenwärtigen theologi- sch-ökologischen Auseinandersetzungen und das Verhältnis Mensch-Natur**, v: H.–K. 38(1984)414–420; **Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit**. Erklärung der Deutschen Bischofs- konferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, v: H. – K. 34(1980)560–566; **Odgovornost za okolje**. Izjava slovenske pokrajinske škofovske konference, v: Družina 34(6. 10. 1985)1.

Ekološka kriza predstavlja veliko oviro, na katero je naletel človek v svojem polnem industrijskem in tehničnem zagonu, oviro, na katero ni računal ali pa si je zatiskal oči pred njenim obstojem (če bi ne bil slepo zagledan v razvoj in napredek, potem je moral predvidevati tudi meje le-teh). Prihodnost okolja je odvisna prav od praktičnega odgovora na vprašanje, kako bo današnji človek »upošteval« te omejitve, ki jih postavlja in zahteva narava. Človek, ta neomejeni gospodar zemlje, ki je upošteval zakonitosti narave samo toliko, kolikor so mu omogočile izkoriščanje njenih bogastev, bo moral kot učenec prisluhniti njenim zahtevam in jih – če že ne ravno zaradi nje – vsaj zaradi svojega preživetja upoštevati.

Pomembno načelo, katerega se bo moral naučiti v tej »šoli narave«, je pač tisto, ki pravi: »Človek ne sme vsega, kar zmore. Več ko zmore, večja je njegova odgovornost.«³ Kajti prav slepa zagledanost v svojo moč je človeka pahnila v položaj, ki ni prav nič zavidljiv.

Različni človeški pogledi na začetek in cilj sveta

Nadvse je pomembno, kakšni so začetki sveta, kje so njegova izhodišča, kdo je njegov »stvarnik«, komu je zaupan, kdo z njim razpolaga in ga upravlja in kakšna je njegova prihodnost, njegova končna usoda – kam je usmerjen. Svet ima svojo protologijo, svojo zgodovino in svojo eshatologijo. Ljudje različnih časov in različnih kultur namreč različno pojmujejo začetke sveta, pač v skladu s svojim svetovnim nazorom (dobesedno), ki temelji na njihovi teoretični in življenjski filozofiji ter teologiji (v najširšem pomenu besede). Od začetkov sveta je odvisen tudi njegov cilj in končna usoda. Če velja za človeka, da njegovo eshatologijo pogojujejo njegova protologija, njegovo prihodnost njegovi začetki, velja podobno, analogno tudi za svet. Pri naši temi nam mora biti pred očmi tudi dejstvo, da človek vedno razmišlja o svetu v odnosu do samega sebe. Kolikor je vredna prihodnost sveta, toliko je vreden ta svet danes, pomembno je, ali je ta svet zgolj »material«, s katerim lahko človek razpolaga po mili volji, ali pa ima tudi sam na sebi kakšno vrednost in prihodnost. Od tega, kako človek pojmuje svet, je tudi odvisno, kako se v njem počuti: ali bo od njega bežal (svetobežne težnje) ali se bo vanj zagledal in ga hotel preoblikovati v »raj na zemlji« (utopistične težnje, ki so »slepe« za resničnost sveta) ali pa bo svetu priznal njegovo pravo vrednost, ki je najlepše podana v svetopisemskem poročilu o stvarjenju in v celotnem svetem pismu. Pravo razmerje do sveta ni niti beg pred svetom (svetobežnost) niti zagledanost v svet (posvetnost), ampak je potrebno skupaj s svetom iti naproti prihodnosti nas samih in hkrati k prihodnosti sveta.^{3a}

Svet kot igrača bogov

Mitološka poročila o nastanku sveta nam rišejo svet kot področje, na katerem poteka življenje božanstev.⁴ Precej mitov pripisuje nastanek sveta golemu naključju

³ Izjava nemške škofovske konference, I, 1.

^{3a} J. Janžekovič, *Možnosti za raj na zemlji*, v: *Znamenje* 6(1976)1–9.

⁴ Prim. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 116–120; A. Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, SM, Ljubljana 1982, 13–99, ki pa gleda tudi na izraelsko in krščansko vero skozi »mitološka očalca«.

ali sporu med bogovi. Zato dajejo svetu negativen predznak. Svet naj bi bili ustvarili zli duhovi, zato je poln teh temnih in uničujočih sil, ki v različnih mitih najdejo različne poosebitve.

Tudi človek je v tem primeru »ponesrečeno božanstvo« – igrača, s katero se poigravajo razna božanstva in s katero izigravajo drug drugega. Meja med božanstvom in človekom ni tukaj ostro zarisana, ampak obstajajo odtenki (polbogovi, junaki), ki ustvarjajo prehod in povezavo med tema dvema bitjema. Tudi svet bogov in svet ljudi nista vedno jasno razmejena, ampak stopajo bogovi (kot da bi jim bilo dolgčas v njihovem božanskem svetu – višinah) v svet človeka in človek si prizadeva, da bi prodril v svet bogov, to pa se mu redno ponesreči (Sizif!). Človek dojema svet kot stvarnost, katero popolnoma obvladujejo bogovi: dobri ga varujejo in napravljajo rodovitnega in dobrega, hudobni pa vanj razdiralno posegajo. Prvim se hoče človek prikupiti in jim zato daruje najboljše prvine zemlje, drugim se mora odkupiti ali jih, če je mogoče, izigrati, največkrat prav s pomočjo dobrih bogov.

Svet je v vseh teh primerih popolnoma v posesti višjih sil in človek nemočno prisostvuje dogajanjem v svetu. Zato v svet ne posega niti ustvarjalno niti razdiralno. Kar dela, dela »v soglasju z bogovi«.

Na tej podlagi sta se razvili dve gledanji na svet: panteizem (tudi panenteizem) in dualizem. Prvo gledanje toliko zabrisuje razliko med božanstvom in stvarjo, da pobožanstvi tudi stvari (emanacija: stvari izhajajo iz boga in so del njega). To je močno navzoče v primitivnih verstvih (prim. tudi slovansko mitologijo!).⁵ Dualizem pa trdi, da izhaja svet iz rok hudobnih duhov, da je nekaj slabega. Obe gledanji sta s svojimi prvini v takšni ali drugačni obliki ostali prisotni še dolgo v zgodovini in sta se kot vraže ali negativen odnos do sveta vrinili tudi v nekatera krščanska okolja.

Svet kot igrača človeka

Že Sizif je hotel odvzeti bogovom njihovo »prvenstvo« v svetu. Drznil si je poseči po božanski moči, toda poskus je bil neuspešen; in obsojen je bil na »Sizifovo delo« – brezkončno valjenje skale navkreber, da se je nato skotalila navzdol – ter je bil tako prisiljen priznati hote ali nehote premoč bogov. Takrat je šlo za predrznost.

To, kar ni uspelo Sizifu, je uspelo človeku ob koncu prejšnjega stoletja. Razsvetljenstvo in racionalizem sta odvzela bogovom (in krščanski Bog je bil zanju le eden od mnogih) njihov primat in postavila za najvišje merilo človekov razum in voljo. S tem je vzel človek svet v svoje roke in ga začel obravnavati kot predmet, s katerim lahko razpolaga po mili volji. Svet je izgubil svoj božanski navdih ter postal predmet tehnične obdelave in izkoriščanja. Izumi in tehnični napredek so odvzeli svetu skrivnostnost in ga napravili za predmet, katerega človek vse bolj obvlada. S tem, da odkriva njegove zakonitosti, postaja njegov gospodar in ga vprega v svoje (večkrat megalomanske) načrte. Človekovo obvladovanje sveta je usmerjeno predvsem v izkoriščanje in vsiljevanje svojih načrtov in zakonitosti. Ne zaveda se, da s tem tudi podira tisto razmerje v stvarstvu, ki je potrebno, da je to stvarstvo človekov prijatelj, zaveznik in domovališče. Pravilno je zapisano v dokumentu nemške škofovske kon-

⁵ Prim. L. Léger, *La mythologie slave*. Uporabljam srbski prevod R. Agatanovića Slovenska mitologija, Grafos, Beograd 1984.

ference: »Današnja znanost je skupaj z novejšo filozofijo naredila naravo za predmet človekovega raziskovanja. S tem stvari vedno bolj izgublajo svojo skrivnostnost in postajajo navaden material za naše načrtovanje in proizvodnjo. Toda človek, ki si je podvrigel svet, je ostal s proizvodi svojega načrtovanja osamljen. Tako si je želel, da bi bil gospodar sveta, v resnici pa je ostal »brez sveta«. Pri vseh svojih pridobitvah doživlja dvojno stisko:

Prvo stisko predstavlja prav meja njegovih možnosti: izrabljeni svet; izčrpani viri njegovega preživetja. Drugo stisko mu povročajo spremljajoči stranski proizvodi in učinki njegovih posegov, katerih ni predvidel: To, kar obvlada, grozi, da bo njega samega onemogočilo.«⁶ Človeku je postalo stvarstvo molzna krava, od katere zahteva vedno več mleka, pozablja pa, da mora ta krava tudi jesti in potrebuje nege.

Človek tudi pozablja, da rast proizvodnje in porabe ne pomeni hkrati že rast človečnosti. Kjer ni ohranjena prednost duhovnih dobrin pred materialnimi, prednost osebe pred stvarmi, tam je ogroženo ravnotežje notranjega in zunanjega miru, pa tudi ravnotežje pravičnega socialnega reda na svetu.⁷ Ekološka kriza je zato simptom tega pozabljanja in človekovega oblastniškega vedenja do narave. Človek je lastnik sveta in lahko počenja z njim, kar se mu zahoče, saj nikomur ni odgovoren za svoja dejanja, ker je sam najvišje merilo. Nobene odgovornosti ni, niti horizontalne niti vertikalne: ne do Boga ne do ljudi, ki so živeli pred njim (zvestoba), niti do tistih, ki živijo z njim (pozornost), niti do svojih potomcev (previdnost in odprtost). Današnji človek se vede nekako tako kakor francoski kralj Ludvik XIV.: »Za menoj je lahko vesoljni potop!« Prav na podlagi ekološke krize ugotavlja Dušan Plut, da gre h koncu obdobje, ki se je pričelo pred dvesto leti z industrializacijo. Ne moremo sicer zanikati, da ni prineslo tudi mnogo dobrega, vendar je zaradi enodimenzionalnosti, progresivne materializacije vrednot zašlo v slepo ulico. Z vidika človekovega preživetja je nujno, da se to obdobje kot preživelu umakne prihodnosti, ki bo sposobna zagotoviti eksistenčne možnosti človekovega bivanja – čisti zrak, vodo, hrano. Prihodnost ni svet pomanjkanja, vsekakor pa ne more biti svet porabništva. Isti tudi poudarja, da ob vsem zanosu dosežkov (ekološko pogosto vprašljivih) znanstveno-tehnične revolucije ne smemo pozabiti, da smo še vedno biološko bitje, ki potrebuje za existenco prostor, čist zrak, pitno vodo, zdravo hrano. V blišču ekonomske evforije se pogosto skriva ekološka puščava.⁸

Današnji človek (predvsem tisti, ki ni pijan od tehnološkega napredka in obvladanja narave) že čuti posledice takega odnosa do narave in jih predvideva za prihodnje rodove. Toda prav zato, ker ni – kakor misli – za svoja dejanja nikomur odgovoren, brezglavo uničuje to, kar je prejel v varstvo. Mrtve reke, zastrupljen zrak in umirajoči gozdovi – to so žal spomenik, po katerem bodo potomci lahko prepoznali človeka, gospodarja sveta iz dvajsetega stoletja.

Svet v Stvarnikovih rokah

Poročilo o stvarjenju in njegov pomen za današnji čas

Ravno poročili o stvarjenju, gledani v luči nadaljnjega razodetja, predvsem v novozavezni luči, nas učita pravega odnosa do sveta in nam odkrivata človeka kot

⁶ Izjava nemške škofovske konference, I, 2.

⁷ Prim. izjavo nemške škofovske konference, I, 1.

⁸ Prim. D. Plut, *Za ekološko svetlejši jutri*, 2–3.

»ustvarjenega ustvarjalca«. ^{8a} Iz bogate vsebine obeh poročil o stvarjenju (1 Mz 1, 1–2, 4a in 1 Mz 2, 4b–25) izluščimo tisto, kar je pomembno za naše vprašanje.⁹

V *duhovniškem izročilu*, ki je kasnejšega izvora kakor pa tisto, ki mu sledi, se srečamo z Bogom kot arhitektom. Po natančno načrtanem načrtu ustvari in uredi zemljo. Toda vse to z enim ciljem pred seboj – človekom. Ta, ki je tudi njegova stvar, sicer ustvarjena »po njegovi podobi«, je vrh stvarstva in njemu so zaupane vse druge stvari. Vse, kar je bilo pred njim (človekom kot možem in ženo) ustvarjeno, naj si »podvrže« in naj »gospoduje« vsem živim bitjem. Starozavezni človek torej nima nobenega razloga, da bi po božje častil stvari (npr. luno in sonce, kot to delajo sosednji narodi), pa tudi sam sebe ne more oboževati, saj je kljub svoji veliki odliki le stvar, ki naj služi Bogu in gospoduje stvarstvu. Gospodovati in varovati sta dva temeljna izraza v obeh poročilih. Svetopisemski veri, se pravi judovstvo in krščanstvo, sta mogli prav s pomočjo vere v stvarjenje odčarati naravo, ki je poprej človeka obvladovala, ustrahovala in fascinirala. Človek je bil osvobojen za trezno, lahko rečemo razumno ravnanje s stvarmi. V odnosu do stvari naj posnema tistega, po čigar podobi je bil ustvarjen. Svetopisemski pomen pojma gospodovati vsebuje ljubečo skrb, odgovornost za tistega, kateremu človek gospoduje. To velja torej posebno za odnos človeka do drugih ustvarjenih bitij (prim. Ps 8). Kakor ni človekovo poslanstvo zgolj v tem, da obdeluje zemljo in oblikuje svet, tako tudi svet ni zgolj snov in surovina za človeka. Gospodovati in varovati nista dve izključujoči se dejavniji, ampak se dopolnjujeta. Stvari imajo svojo lastno vrednost, so pa tudi med seboj odvisne in druga drugi potrebne. To velja tudi za njihov odnos do človeka. Druge stvari so naravnane na človeka, toda človek lahko obstaja le skupaj z njimi.¹⁰

Človekovo gospodovanje naj bi torej bilo gospodarno. Svet je človek prejel iz božjih rok kot smotrno urejeno stavbo, ki naj bi bila njegov dom. Zato ga ne bo brezumno preurejal in izkoriščal, ampak bo skrbel za tisto pravilno razmerje in urenjenost, ki sta potrebna za prebivanje. Moder gospodar namreč ne bo pokazal svoje oblasti nad stanovanjem tako, da bo odkrival streho nad glavo, da bi si pokrtil delavnico, ampak tako, da bo skrbel in urejal svojo hišo ter se bo tako v njej dobro počutil.

Tukaj se namreč križata dve različni (večkrat pri človeku neurejeni in nasprotujoči si) zahtevi: zahteva po delu in po prebivanju. Človek delavec (faber) želi napraviti iz svojega okolja eno samo delavnico in tako vedno bolj omejuje svoj življenjski (bivanjski) prostor. In zanimivo je, da dela to z željo, da bi bolje ter dlje živel. Hoče nekako čim več »iztisniti« iz stvarstva in pozablja, da ima tudi narava (kakor tudi človek sam kot del stvarstva) svoje zakonitosti, katere bi moral človek upoštevati, če noče, da mu postane mati zemlja (tista, ki ga je pripravljena hraniti) mačeha zemlja, ki se obrne proti njemu. Pri človeku-delavcu veljajo te zakonitosti: on sam je aktiven, narava pasivna; on je subjekt delovanja, narava objekt izkoriščanja; on gospodar, narava sužnja, ki naj bi samo dajala. Toda pretirano izkoriščanje in uničevanje narave rojeva le tujce in brezdomece. Kdor hoče ohraniti svoje okolje primerno za

^{8a} Prim. A. Stres, *Ustvarjeni ustvarjalec*, v: J. Strgar (uredil), *Ustvarjam, torej sem*, MD, Celje 1985, 236–243.

⁹ Prim. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I*. Uporabljam it. prevod G. Frumento, *Teologia del nuovo testamento I*, Dehoniane, Bologna 1969, 19–33; M. Turnšek, *Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila o stvarjenju* (1 Mz 1, 1–2, 4a), v: BV 42(1982)215–236; A. Salas, *Catechismo biblico per adulti*, Dehoniane, Napoli 1979, 120–140.

¹⁰ Prim. izjavo nemške škofovske konference, II, 3.

bivanje, si ga ne sme uničiti. Zato si dela človek medvedjo uslugo, ko si krči in zastruplja življenjski prostor, še hujšo pa svojim potomcem.

Največji nesmisel je to, da se ta človek razglašja za izvrstnega ekonomista. Prav v današnji dobi je postala ekonomija vodilna veda, ki pa največkrat ne vidi za korak naprej ali pa noče videti. Ekonom je namreč oskrbnik hiše (gr. oikonómos) in v soglasju z gornjim svetopisemskim poročilom o stvarjenju moremo človeka imenovati takega ekonomista, in to ne tuje, ampak lastne hiše, ki naj bi ga preživljala, mu dajala zatočišče in toplino. Enako pa tudi tistim, ki bodo v njej prebivali za njim.

Jahvist se loteva poročila o stvarjenju človeka in narave z drugega konca in tako osvetljuje pomemben vidik glede človekovega odnosa do narave. Tu je človek tisti, ki ga Bog postavi na še pusto zemljo, saj še ni bilo človeka, »ki bi obdeloval polje« (v. 5). Nekako po človekovi »meri« napravi, zasadi vrt ter vanj postavi človeka, da bi ga »obdeloval in varoval« (v. 15). Človek naj bi živel v sožitju z naravo, predvsem z živalmi, katere je smel poimenovati ter jih tako še posebej vključiti v svoje življenjsko okolje. Toda tudi te (živali) ne morejo biti človekov partner; šele žena, ki je kost iz njegove kosti, mu bo enakovredna družica.

To poročilo še bolj nazorno prikazuje naravo kot človekov življenjski prostor in harmonijo, ki naj bi vladala med človekom in njo. Samo v solidarnosti z drugim stvarstvom, samo z odgovornim odnosom do živalskega, rastlinskega in stvarnega sveta, bo mogel človek še naprej gospodovati svetu in ne bo izgnan iz stvarstva, kar mu grozi, če se ne odreče zaslužnjoči sli po gospodovalnosti.

Kot skrben vrtnar naj bi človek obdeloval in varoval zemljo. Na ta način mu bo vračala skrb, mu dajala hrano in varstvo. Vrt mu daje ogromne možnosti delovanja in dovolj VSEGA, kar mu je potrebno za življenje. Toda misel, da ga hoče Bog za nekaj prikrajšati, ga je nagnila k temu, da si je poželet »prepovedanega sadu«. Ne veselje nad tem, da mu je mnogo zaupano, ampak nevolja nad tem, da mu je eno prepovedano, ga je grizla, dokler ni napravil usodne napake. Zemlja mu je začela roditi trnje in osat. Človek, ki ne upošteva zakonitosti, ki jih je položil Bog v naravo, spreminja vrt v puščavo. To je odtujeni človek. Zareza, ki jo je vnesel medse in Boga, je zazijala tudi med njim in drugimi ljudmi (»Žena . . . mi je dala od drevesa in sem jedel«, v. 12) ter med njim in naravo. Narava mu ni več kraj srečavanja z Bogom. Z drugimi besedami: ko je »spregledal«, je postal slep za božje stopinje v naravi. Resnično: naš odnos do narave je opredeljen od našega odnosa do Boga in našega pojmovanja Boga. In ni mogoča nobena temeljita sprava z naravo brez poprejšnje sprave z Bogom. Zato ima teologija vso pravico in celo dolžnost, da se vključuje v iskanje rešitev iz ekološke krize ter da svoje rešitve odkrito predstavi.

Mesto stvarstva v razvoju teološke misli

J. Moltmann pravi, da moramo razlikovati v zgodovini teološkega nauka o stvarstvu tri stopnje ali obdobja, ki so izraz vsakokratnega odnosa med teologijo in naravno znanostjo.¹¹

V prvem obdobju nastopi zlitje svetopisemskega izročila z antičnim gledanjem na svet, tako da nastane religiozna kozmologija. S tem zlitjem so bile izločene tako panteistične sestavine poveličevanja kozmosa kakor tudi gnostične prvine zavračanja sveta. Teološki nauk o transcendentnosti Stvarnika v odnosu do stvarstva ima

¹¹ Povzemam po J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 47–53.

pred očmi kozmološko predstavo časovno in prostorsko omejenega, prigradnega in imanentnega sveta. Prebivanje Stvarnikovega duha v njegovem stvarstvu vendarle opredeljuje ta svet kot urejen božji svet, ki je poln božjega veličastva in ga vodi božja modrost.¹² Srednjeveška teološka kozmologija je pravzaprav kozmološka razlaga stvarjenja v šestih dneh (1 Mz 1), razlaga s pomočjo antičnega ptolomejskega pogleda na svet. Težave so nastale, ko so moderne znanosti (predvsem njihovi začetniki) začeli zavračati ta pogled kot neznanstven in neutemeljen.

Drugo obdobje je osamosvajanje naravnih znanosti od zgoraj navedene kozmologije. Teologija se je umaknila iz te kozmološke predstave tako, da se je omejila na osebno vero (to je vidno predvsem pri protestantih): »Verujem, da me je Bog ustvaril . . .«, piše v Lutrovem Malem katekizmu.¹³ Ne zavrača sicer dejstva, da je Bog ustvaril svet, toda to, da je svet božje stvarstvo, spoznam šele v svojem srečanju z Bogom, pojasnjuje Paul Althaus.¹⁴

Antični in srednjeveški pogled na svet sta bila zavržena kot neznanstvena in svetopisemski poročili o stvarjenju je zgodovinska kritika ožigosala kot mit. Tako ni preostalo drugega kakor zoženje nauka o stvarjenju na tisto osebno vero, po kateri mora človek zaupati samo Bogu Stvarniku, ne pa njegovim stvarjem. V tem drugem obdobju je bila glavna skrb naravnih znanosti in teologije postavljanje meja med eno in drugo. Po procesih proti Giordanu Brunu in Galileu Galileiu ter sporih glede nauka Charlesa Darwina in Sigmunda Freuda se je dozdevalo, da je res najbolje, da se obe vedi točno držita svojega načrtanega in med seboj ločenega področja. Toda to je bilo mirno sožitje, ki je imelo za podlago medsebojno nezanimanje in nepomembnost. Naravna znanost in teologija sta se torej skrbno držali vsaka svojega področja.

Dandanes sta teologija in naravoslovna znanost stopili v tretje obdobje medsebojnih odnosov. Izzvala in povezala ju je ekološka kriza in iskanje njene rešitve, katero morata iskati obe, če jima je do tega, da bi človek in narava na zemlji še naprej živela. Že nekaj časa je preteklo, odkar so začeli teologi spoznavati, da njihovi stalni poizkusi ločevanja od naravnih znanosti niso več potrebni, ker je prejšnje znanstveno verovanje izginilo iz naravoslovnih znanosti. Počasi so namreč začeli tudi znanstveniki naravoslovnih ved odkrivati, da krščanska teologija ni ostala pri zastarelih podobah o svetu, temveč da je tako na področju kozmologije kakor tudi na področju življenja (prakse) v današnji družbi partner, katerega je potrebno jemati resno. V položaju, v kakršnem je svet danes, ko velja geslo »en sam svet ali noben«, si ne morejo privoščiti teologija in naravoslovne znanosti nobenega porazdeljevanja prav iste resničnosti. Nasprotno: teologija in naravoslovne znanosti se morajo skupaj zavzeti za ekološko zavest o svetu (*Weltbewusstsein*).¹⁵ To je torej tisto obdobje, v katerem smo sedaj, in zelo pomembno je, kakšen bo prispevek teh partnerjev pri reševanju sveta.

Teološki pogled na stvarstvo

Nas seveda zanima predvsem to, kakšno nalogo ima teologija v tem ekološkem problemu, ki se je v vsej moči pojavil v zadnjem času.

¹² Prim. T. Akvinski, S. th. 1 qq.44–119.

¹³ Nav. J. Moltmann, n. d., 51.

¹⁴ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962, 301; nav. J. Moltmann, n. d., 51.

¹⁵ J. Moltmann, n. d., 48.

Potem ko so naravoslovne znanosti pokazale, kako moramo stvarstvo razumeti kot naravo, mora teologija pokazati, da moramo naravo razumeti kot božje stvarstvo.¹⁶ Pojmovati naravo kot božje stvarstvo pomeni, da ji ne pripisujemo niti božanskih niti demonskih lastnosti, temveč da naravo pojmujeemo kratko malo kot »svet«. Če je ta svet ustvarjen od Boga, potem ni njegov obstoj nujen, temveč je prigoden (kontingenten). Če pa je prigoden, potem ga ne moremo spoznavati iz ideje o Bogu, ampak samo iz opazovanja. Razumni red, v katerem in po katerem dojemamo in spoznavamo dogajanja v svetu, je tudi sam prigoden, časoven in spremenljiv. To velja tudi za »naravne zakonitosti«.

Vedeti moramo, da je »naravno« le tisto, kar je dosegljivo znanstvenemu spoznanju. Pojem »stvarstvo« pa zajema tudi dejstva, ki niso predmet stvarne resničnosti, ampak tudi taka, ki te presegajo, npr. človeško osebnost (subjektivnost) in njihovega duha ter to dvojje gleda kot ustvarjeni resničnosti, čeprav se izmikata merilom, ki veljajo za tvorni svet. Teologija se torej prizadeva povezati naravo (objektivno stvarnost) in človeka (subjekt) in zagovarja njuno prigodnost, ki izključuje vsako absolutnost. Teologija nadalje izhaja iz dejstva, da je po krščanski veroizpovedi Bog stvarnik »nebes in zemlje«, »vidnih in nevidnih stvari«. Vidna, znanstveno spoznatna in človeku dostopna stvarnost je zato le del celotnega stvarstva, in to vidni del. Teološko ne moremo »vidne« narave dovolj ustrezno razumeti kot stvarstva, če ne priznamo tudi tistega, kar je nevidno kot sestavni del stvarstva. Teološko ne more priznanje zemeljskih stvarnosti biti privzeto v večjo celoto božjega stvarstva, če ne vzpostavimo vere v nebesa kot druge strani prav tega stvarstva.

Končno je pomembna še ena misel za razumevanje narave kot božjega stvarstva. Za današnje stanje ustvarjenega sveta velja Pavlovo spoznanje o »nestrpnem hrepenenju« stvarstva, ki je bilo »podvrženo minljivosti, in sicer ne po svoji volji, ampak po volji njega, ki ga je podvrigel, a vendar v upanju« (Rim 8, 19–21). Usuznjenost, ki jo povzroča moč minljivosti, hrepenenja polna odprtost za prihodnost božjega kraljestva opredeljujeta sedanji svet, ne le človeka, ampak celotno stvarstvo. Kdor prepozna v svetu, kakršen je, »stvarstvo«, ta bo začel *s tem stvarstvom* trpeti in zanj upati.

Če se vrnemo k človekovemu odnosu do okolja, ki je človeku zaupano, in na ta odnos gledamo s teološkega vidika, moramo poudariti človekovo moralno odgovornost pred Stvarnikom. »Spreobrnjenje« narave (izboljšave) predpostavljajo spreobrnjenje človeka. Iz brezobzirnega gospodarja se mora človek preleviti v oskrbnika, ki odgovarja resničnemu Gospodarju za to, kar mu je bilo izročeno v oskrbo. To spreobrnjenje zahteva spremembo celotnega odnosa do stvarstva, spremembo v mišljenju in delovanju.

To novo mišljenje in pojmovanje stvarstva predpostavlja novo pojmovanje in mišljenje o Bogu. Ekološko usmerjeni nauk o stvarjenju vključuje priznavanje božje navzočnosti v svetu in navzočnosti sveta v Bogu.

V okolju, ki je bilo prežeto s panteistično- matriarhalnimi naravnimi religijami, je morala jahvistična vera stare zaveze mukoma in vztrajno poudarjati razliko med Bogom in svetom: Boga ne smemo pojmovati svetno in sveta ne po božje. Bog se ne uveljavlja v moči in ritmu narave, temveč se razodeva v človeški zgodovini, ki jo

¹⁶ Prim. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Verlage der Verlagsgruppe »engagement«, 1985, 92–125; J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, Chr. Kaiser, München 1977, 123–139.

vodi po svoji zavezi in obljubi. Temelj za to razlikovanje Boga in sveta je bil prav nauk o stvarjenju, kajti v tej veri je Bog postavljen nad svet. Svet je božja zamisel in prihaja iz njegovih rok. Je dar ljubečega Boga. Darovalec je večji kot pa dar in zato je svet relativen. Bog ga svobodno oblikuje in ureja ter polaga vanj svoje zakone. Starozavezni nauk o stvarjenju prav s tem odločnim razlikovanjem med Jahvetom in stvarstvom zagotavlja naravnost stvarstva na svojega Stvarnika. Ne samo da stvari izhajajo iz božjih rok kakor lonec iz lončarjevih rok, ampak tudi za njihov obstoj in pravilno delovanje je potreben On, ki je položil zakone v njihovo notranjost, kakor bo napravo najbolje popravil tisti, ki jo je naredil. Ker je Bog Stvarnik sveta, zato ga tudi presega in mu edini more dati pravi cilj in smisel.

Toda to božje preseganje sveta ni (kot so mnogi zagovorniki sekularizacije v novejšem času hoteli) zanikanje prisotnosti Boga v svetu. Ekološko usmerjeni nauk o stvarjenju se mora potegovati obenem za božjo imanenco, za božjo navzočnost v svetu. Ta pristop in poudarek se ne oddaljujeta od svetopisemskega izročila, temveč se vračata k njegovi prvotni resnici: Bog, Stvarnik nebes in zemlje, je prisoten v vsaki svoji stvari in v stvarstvu sploh po svojem Duhu. »Deus penetrat praesentia sua totum universum.«¹⁷ Tako navzočnost, ko se Bog ne obrača k stvarjem samo kot »causa prima«, ampak kot Duh, ki vse prešinja in ohranja, moremo opisati z izrazi, kakor so npr. »prebivati«, »spreminjati«, »sočustvovati«, »udeleževati se«, »sotrpeti«, »veseliti se«. Ne gre za dva boga: imanentnega in transcendentnega, ampak za prav istega Boga, ki je neskončno vzvišen nad stvari, obenem pa neskončno blizu. Ohraniti to pravo ravnovesje je delalo velike težave tako starozaveznemu kakor tudi novozaveznemu verniku.

Kristološki in soteriološki pogled na stvarstvo

Krščanski nauk o stvarjenju je trinitaristično zasnovan. Bog se nam razodeva in približuje kot troedini. Kot tak stopa v stik s stvarstvom in še posebej s krono stvarstva – človekom. Sveta Trojica je tudi vzor in temelj odnosov v stvarstvu in med ljudmi, sholastični teologi so videli v stvarstvu »sledove« sv. Trojice – vestigia Trinitatis, v človeku pa »podobo – imago« Trinitatis. Bolj odločilno in dokončno je stopil Bog v svet in zgodovino po svojem Sinu. To je sestop, je ponižanje (humiliatio – koren nas vodi k zemlji, humus), ki je pomenilo dvignjenje človeka in stvarstva na mesto, ki ga je človek z izvirnim grehom zapravil. Ne samo človek, vse stvarstvo je »zdihovalo« v svojem nenaravnem stanju. Odrešeni človek in stvarstvo sta poklicana k hoji za Kristusom in v njegovo prihodnost. Najbrž ni nihče tako prodorno videl, kako je stvarstvo »deležno« Kristusovega odrešenja kakor ravno Teilhard de Chardin.¹⁸ Pravilni kristocentrizem nas uči, da si v sedanjem stanju ne moremo zamišljati stvarstva brez Kristusa. Tako moremo govoriti o naravnosti stvarstva na Kristusa. V Kristusu se Bog najbolj zavzema za svojo stvar in se ji najbolj, na pretresljiv način »posveča« in jo osvobaja za odrešeno bivanje.

¹⁷ F. Oetinger; nav. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 28.

¹⁸ Prim. H. de Lubac, *Teilhard de Chardins Religiöse Welt*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969; A. Trstenjak, *Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor*, v: Nova pot 18(1966)165–234; C. Sorč, *Pierre Teilhard de Chardin odstranjevalec pregraje med vero in znanostjo*, v: BV 30(1970)265–283.

Po vsej pravici torej pritrdimo izjavi nemške škofovske konference, ki tudi poudarja, da imata krščansko razumevanje stvarstva in krščanski odnos do stvarstva svoje središče v Jezusu Kristusu. On je Beseda, s katero je bilo vse ustvarjeno, in tako božji pravzor stvarstva. V njem sprejema Bog stvarstvo kot svoje. Od učlovečenja Sina naprej spada svet za vedno k božjemu življenju. Res je božji Sin prevzel našo človeško naravo zato, da bi nas odrešil, vendar je ni po svojem odrešilnem delu in odhodu k Očetu odvrigel. Tako njegova človeška narava ni samo orodje (katerega bi po opravljenem delu odvrigel), ampak dejstvo, po katerem bo Bog vedno Emanuel – Bog z nami in bo stvarstvo (človeška narava) v Bogu. Jezus je s svojimi znamenji in čudeži in predvsem s svojo vstajenjsko zmago nad smrtjo na križu razodel, h kakšni slavi je poklicano stvarstvo. Zato tudi ni nobenega globljega temelja, nobenega temeljitejšega merila, nobenega večjega zaupanja pri nalogi, ki jo ima človek do stvarstva, kakor je Jezus Kristus.

Govoriti smemo tudi o *evharističnem* prebivanju Jezusa Kristusa v stvarstvu, o njegovi evharistični navzočnosti. Kot kristjani izkušamo v evharistiji notranjo povezanost z ljubečim Bogom in s stvarstvom, ki ga Bog ljubi. V evharistiji presega stvarstvo in človekovo prizadevanje našo v zgodovino ujeto prihodnost in se odpira v prihodnost brez konca, katero nam je Bog obljubil.¹⁹ Očiščena, posvečena snov more po Jezusovem delovanju postati »nosilka« evharističnega Kristusa. Vsekakor je snov v tej vlogi najbolj dvignjena in obogatena. Tukaj je najbolj razvidno, da snov ni podvržena samo človekovemu načrtovanju in delovanju, ampak jo more najbolj oplemenititi prav Bog, ko jo privzame za znamenje svoje navzočnosti.²⁰ V evharistiji se nam na neki način odkriva tista prihodnost stvarstva, v kateri bo imelo vlogo razodevanja in ne zakrivanja Boga.

Ne samo tedaj, ko gre za evharistijo, ampak pri večini zakramentov je snov pri-tegnjena v zakramentalno dogajanje. In če ta krog še razširimo (pri tem ne delamo nobenega nasilja ali samovoljnosti), moremo govoriti o stvarstvu kot zakramentu, znamenju, po katerem se nam Bog učinkovito razodeva, kolikor ga more stvarstvo razodevati in človek dojemati »in statu viae«.

Cerkev prav v luči odrešenja blagoslavlja tvorno stvarstvo in tako naobrača odrešenje tudi na stvari. Tako prejemamo zopet pravo razmerje do Boga in vrednost pred Bogom in za ljudi. Toda vsakokrat hoče Bog »uporabiti« snov kot sredstvo razodevanja in delovanja, jo mora (od prvega greha naprej) očistiti in posvetiti. Posveti jo že božja navzočnost (posvečen kraj, zemlja, tempelj), v polnosti pa Jezusovo odrešilno delovanje. Takó moramo gledati na stvarstvo ne samo s kristološkega, ampak tudi s soteriološkega vidika. V takem odrešenem stvarstvu more zopet prebivati Bog in so zopet vidne njegove stopinje. Toda to odrešeno stvarstvo bo opazil in prepoznal samo človek, ki sam živi odrešeno.

To odrešeno stvarstvo je območje, v katerem se začnjenja uresničevati božje kraljestvo. Jezus ni prišel, da nas zopet popelje v izgubljeni raj, kot nekakšno zemeljsko deželo sreče, ampak je s svojim prihodom začel uresničevati božje kraljestvo, ki je po svojem bistvu eshatološka stvarnost. V to stvarnost božjega kraljestva, ki se bo v polnosti uresničilo s Kristusovim prihodom v slavi, je privzeto tudi stvarstvo. »Novega neba in nove zemlje« ne bo brez tega sveta in te zemlje!

¹⁹ Prim. izjavo nemške škofovske konference, III, 3; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 83–84.

²⁰ Prim. CS 38, 2.

Sveto pismo nove zaveze vidi pravo in dokončno vrednost stvarstva v povezanosti s Kristusom. Glede tega najdemo pri Pavlu dva pomembna teksta, ki sta si med seboj tudi zelo podobna: Kol 1, 15–20 in Ef 1, 10. 20–23. Hvalnica v pismu Kološanom 1, 15–20 pojmuje celotno stvarstvo v odnosu do Kristusa: »Po njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji«. Kristus je »prvorojenec vsega stvarstva«. Tu ne gre samo za časovno prednost, ampak za odliko, ki Kristusa postavlja nad vse stvarstvo in le-to je nanj naravnano. Svet je Bog ustvaril glede na Kristusa, da bi mu izročil vesoljno gospostvo (Kol 2, 9–10). Ta Kristus je križani in vstali, »prvorojenec vstalih od mrtvih«, vse ima v njem svoj obstoj. Ker je Kristus cilj stvarjenja sveta, je bil ta že vnaprej naravnano na Kristusa, na njegov prihod, predvsem pa na njegovo poveličanje v vstajenju od mrtvih. Tako je Bog v »polnosti časov« zedinil vse v eni glavi. Vstali Kristus je glava vsemu in vse je podvrženo njegovi oblasti (Ef 1, 3–11. 20–23 in 3, 11). Stvarstvo, ki ga pojmuje drugače kakor v luči Jezusa Kristusa, izgubi svoj razlog za ustvaritev in za prihodnost.

Skupaj s človekom je torej Jezus odrešil tudi nerazumni svet iz zaslužjenosti Bogu sovražnim močem. Svet je opran z Jezusovo krvjo: »Zemljo, morje, zvezde, stvarstvo ta studenec je opral« (himna na veliki petek). Po Kristusu je Bog spravil s seboj vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih (prim. Kol 1, 20). Ostaja pa še vedno dejstvo, da svet greha in trpljenja še ni prešel in izginil. Milost odrešenja deluje v svetu, ki trpi. Sedaj je svet v »porodnih bolečinah« (Rim 8, 19), priti mora v polnosti novi svet, ki bo dokončno nadomestil starega (Raz 21, 4). Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi človekovo vnemo za delo na zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta (prim. CS 39, 2).

Pnevmatološki pogled na stvarstvo

V ta svetni svet je poslan božji Duh prav zato, da bi pripeljal Kristusovo odrešilno delo do dovršitve. Zato je »drugi Tolažnik« (Jn 14, 16), ki bo »spominjal« na to in nadaljeval to, kar je Jezus učil in uresničil. S tega vidika Sveti Duh udejanja Jezusov odrešenjski dogodek v stvarstvu. Tako se po vsej pravici imenuje duša odrešenega stvarstva, saj poskrbi, da odrešenje ne ostane mrtev kapital, ki ne bi imel nobene povezave z dogajanjem v svetu in z življenjem. Z njegovo pomočjo postaja prepričanje življenje, teorija praksa.

Z druge strani pa je Sveti Duh »predujem, ara« prihodnjega stvarstva. Zato pravimo, da je Sveti Duh eshatološki dar. Je tisti, ki po svojem poslanstvu (od Očeta in Sina) »pripravlja« zgodovino in stvarstvo za eshatološko prihodnost. To »novost« prihodnjega stvarstva ne prepozna »stari človek« in tudi ne more biti v službi pripravljanja tega stvarstva – »novo vino dajemo v nove mehove«. Zato tudi ni vsak napredek in razvoj že resničen napredek in razvoj. Dokler je napredek v službi razkroja in uničevanja narave, je to izraz in vzrok nazadovanja, pa naj si človek pri tem še toliko domišlja. Uničujoči napredek ustvarja stari človek; in ta ne uvidi, kaj je v resnično človekovo korist. Tak razvoj je izraz človekove kratkovidnosti in iskanja napačnega izhoda. Prav Sveti Duh širi človeku obzorje in ga usmerja v resnično prihodnost. Daje mu tudi vedeti, da je to prihodnost za človeka in svet. Torej ga varuje pred svetobežnostjo, saj se novo stvarstvo začneja že na tem svetu; obenem pa tudi pred napačno navezanostjo na ta svet, kajti »prihodnji svet« bo veličastnejši

in popolnejši, kakor bi ga mogli »zgraditi« z materialom, ki ga ponuja sedanje stvarstvo (kakor je samoljubje napačna navezanost nase, tako je tudi zaljubljenost v svet napačna navezanost nanj in človek mu s tem ne dela nobene usluge, ker ga ljubi zaradi svoje koristi). Človekova zgodovina je označena tudi z neprestanim iskanjem prave mere, ravnovesja med tema dvema odnosoma do sveta: svetobežnostjo in napačno navezanostjo na svet. Pravega razmerja nas uči prav Sveti Duh.

Tudi Cerкви ni bilo vedno »lahko« odkrivati in zavzemati tega pravega razmerja. Nekateri njeni udje so se preveč nagibali k prepričanju, da je svet le »solzna dolina« in zato kraj, katerega se splača čimprej zapustiti ali ga vsaj zavračati; drugi pa podlegajo skušnjavi (in to še posebej dandanes), da bi služenju svetu podvrgli vse druge vrednote. Na te dve nevarnosti je hotel opozoriti 2. vatikanski cerkveni zbor in pokazati pot iz njiju. Ta pot je »duh evangelija«: »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimajo tukaj stalnega mesta, marveč da iščemo prihodnjega (prim. Hbr 13, 14), menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicanostjo, v katero je vsak poklican, še bolj stroga obveza. Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi le-ti ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, ki po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih nravnih dolžnosti. To pri mnogih nastopajočo razklanost med vero, ki jo izpovedujejo, in njihovim vsakdanjim življenjem, je treba prištevati med največje zablode našega časa« (CS 43, 1).

Tako vidimo, da »krščansko oznanilo nikakor ne odvrča ljudi od graditve sveta, nikakor jih ne žene v zanemarjanje blaginje bližnjega, temveč jih na dolžnosti v tej smeri še tesneje priklepa« (CS 34, 3). Pri ukvarjanju z zemeljskimi stvarnostmi pa mora človek upoštevati hierarhijo vrednot: biti je pred imeti; tvarni napredek in pridobitve so za duhovnimi in v njihovi službi;²¹ blagor posameznika (ali peščice) ne sme biti v nasprotju ali ovira blagru celotne skupnosti, družbe in človeštva; zemeljske stvarnosti so in morajo biti pravzaprav v službi nebeških. Kjer spoštujejo to hierarhijo, tam se uresničuje božji načrt s stvarstvom, ki je: Vse po Kristusu v Duhu privedi k Očetu. To bo zadnji dan stvarjenja, ko bo Bog »počival« in se veselil svojega stvarstva in bo tega počitka deležno tudi ono. To bo dokončni »sobotni počitek« (v luči stvarjenja) in večna »nedelja« (v luči odrešenja), ko bo Bog slavjen v vseh svojih stvarih. Tudi na tem mestu moramo poudariti, da mora vse, kar je živega, imeti vse možnosti za življenje, in to ne zgolj zaradi uporabnosti, zaradi človeka, temveč zaradi polnosti in lepote stvarstva, preprosto zaradi življenja in obstajanja. Zato človek, ki plove v tretje tisočletje, ne sme pozabiti to, da vzame na svojo ladjo (kakor Noe) vsa živa bitja in tako omogoči vsem, da ostanejo pri življenju.

Sveti Duh in nova kultura

Kristjan v poslušnosti Svetemu Duhu vnaša v ta svet novo kulturo. V najširšem pomenu je kultura obdelovanje (kmet kultivira – obdeluje zemljo in spreminja s tem njeno podobo), oblikovanje narave. Nekako ji daje človek svojo podobo. Vse človekovo ukvarjanje z naravo je počlovečenje le-te. Zato mu je narava domača, mu je znanka; in človek najde v njej del sebe, saj je veseljstvo nekakšno razširjeno telo. Človek, ki naravo kultivira, je ne bo nikoli izrabljaj ali zlorabljal, ampak ga bo pre-

²¹ Prim. CS 35, 1.

vzemala do nje odgovornost in občutje domačnosti: Ko človek pri obdelovanju narave pokliče na pomoč stroj, prevzema žal tudi njegovo »kulturo«, ali drugače: stroj mu jo vsili. Bolj ko je človek v neposrednem stiku z naravo, bolj mu je blizu, bolj jo »razume«, predvsem njene zakonitosti. Več ko je »posrednikov« med naravo in človekom, bolj postaja ta tujka in predmet izkoriščanja. Tako v naravi bolj zaznavamo podobo tehnike in vedno manj podobo človeka. Ne gre za zdihovanje po lepih, starih časih, ampak za ohranitev pravega razmerja: tudi s pomočjo stroja vtisniti v naravo človeško podobo. Stroj sam na sebi je barbar, in če dopustimo, da nam vsili svojo moč in svojo »logiko«, je narava podvržena (ne brez naše krivde!) barbarstvu. Toda ne samo narava v celoti, ampak tudi človek začne prevzemati »logiko« stroja in ji sam podleže, ko niti ne ve, kdaj. Nujno je, da tisti človek, ki je to »mašinerijo« spravil v tek in s ponosom opazuje njen vedno hitrejši tek, najde dovolj moči, da jo umiri, kajti drugače bo pod njenim kolesjem končal on sam.

Ko je Bog izročil človeku svet, je hotel, da ga ta dokončno uredi in mu vtisne tudi svoj pečat. Hotel je, da človek uveljavi svoje »gospodovanje« nad naravo, ne da bi jo zaslužnil. V nasprotnem primeru bo človek sam postal suženj narave, »ustvarjene po svoje«. Glede na naravo je krščanska kultura tista, ki omogoča razmah vsega tistega, kar je položil vanjo Stvarnik. Tako najde človek v naravi stik s svojim Stvarnikom, obenem pa naravo s svojo »ustvarjalno« močjo oblikuje in vodi k Stvarniku, ko jo je poprej »poimenoval«, ji vtisnil svoj človeški pečat (ob stvarjenju jo Bog pripelje pred človeka in mu jo nekako izroči v varstvo, prim. 1 Mz 2, 19–20). Bog bo prejel naravo iz človekovih rok. In ni vseeno, kakšen bo ta naš »izdelek«. Tako ne poznamo amoralnega človekovega delovanja in poseganja v naravo. Zato je ekološka kriza pravzaprav proizvod človekove morale ali bolje rečeno: nemorale. Kajti človek je za naravo odgovoren svojemu in njenemu Stvarniku.

Nova, krščanska kultura je edino upanje za svet. Kristjan mora ohranjati za ta svet in v tem svetu. Krščansko upanje ni površno čustvo pričakovanja boljših časov novih izhodov, ampak je teološko upanje: temelj upanja je Bog, ki ne osramoti. Zato pa je to upanje tudi dejavno. Kristjan si prav zato, ker nosi v sebi to upanje, veliko upa. Krščansko upanje ni egoistično, ampak je upanje za ves svet. Kristjan upa tudi za druge in v moči tega upanja omogoča, da prodira to upanje tudi v brezupna območja. Krščansko upanje je torej tudi upanje za stvarstvo. Ne usmerja se v neki drugi svet, ampak v ta svet, ki se spreminja in vključuje v božje kraljestvo. Eshatološko upanje kaže možnosti in spremenljivosti sveta kot nekaj, kar je polno smisla. Kristjan bo torej prvi, ki bo zavzel pravi odnos do narave ter se boril zoper porušenje ekološkega ravnovesja. Moltmann pravi: »Dokler bo naša prihodnost vodila druge v brezup; dokler bo naša blaginja pomenila revščino za druge; dokler bo naša »rast« uničevala naravo, nas bo vsak dan spremljala stiska in ne upanje.«²² Kristjan bo v moči svoje »evangeljske kulture« pomagal odpraviti stiske in bo prinašal upanje.

Cilj stvarstva je sobotni počitek in praznovanje

Ne samo človek, ampak tudi stvarstvo je usmerjeno k »sobotnemu počitku«. Starozavezno govorjenje o soboti ima velik pomen tudi za naravo. »Na soboto je

²² J. Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*. Uporabljam it. prevod D. Pezzetta, *Esperienze di Dio. Speranza, angoscia, mistica*, Queriniana, Brescia 1981, 38.

bilo stvarjenje že izvršeno,« pravi Moltmann²³, zato pa je sobota predpoda prihodnjega sveta. Zaradi tega dne je bilo vse ustvarjeno. Pojmovanje stvarstva, ki je usmerjeno k sobotnemu počitku, je povsem drugačno od pojmovanja sveta kot narave: ta pozna le čase in ritme, kjer ni prostora za sabbat. Šele svet, ki je pojmovan v luči sobote, je tisti, ki prihaja iz božjih rok. Ne samo človek, ampak tudi narava potrebuje soboto, da se »odpočije«.

Izrael je obhajal soboto kot Jahvetovo zapoved. Toda tedensko obhajanje sobote je vodilo k sobotnemu letu, v katerem je bilo vse rešeno vezi in vrnjeno na svoje mesto. V tem letu so bili tudi poravnani vsi odnosi med človekom in naravo. Tako se je starozavezni človek učil, da ni gospodar, ampak oskrbnik, in da bo moral vse vrniti resničnemu gospodarju. Toda tudi to sobotno (jubilejno) leto je bilo priprava na mesijanski čas. Takó je bila vsaka sobota (sobotno leto pa še toliko bolj) predokus odrešenega sveta.

Jezus iz Nazareta je začel svoje javno delovanje prav z oznanjenjem mesijanskega časa. Prišel je zato, da napove leto Gospodovega usmiljenja (prim. Lk 4, 18). Z njegovim delovanjem, izlitjem Svetega Duha, smrtjo in vstajenjem se je ta mesijanski čas uresničil. Zato obhajamo kristjani prvi dan tedna kot praznik vstajenja, kajti to je prvi dan novega stvarstva. Tako je novo stvarstvo v bistvu že vzpostavljeno in potrebuje samo še dokončne dovršitve. Krščansko obhajanje nedelje ima zato veliko večjo vsebino in pomen za stvarstvo kakor pa starozavezna sobota. »Večna velika noč«, »praznik brez konca« bo v večnosti dovršitev tistega praznovanja, ki ga še »na poti« obhaja odrešeni človek. Če lahko rečemo za starozavezno soboto, da pripravljaja pot mesijanskemu času, potem velja za nedeljo, da je že predokus tega časa, saj je s Kristusom že nastopil. Kolikor je stvarstvo privzeto v to »nedeljsko« praznovanje že sedaj, je za človeka tudi prostor praznovanja in veselja, ki sta eshatološki razsežnosti bivanja.²⁴

Povzetek: Ciril Sorč, Ekološki problem v luči teologije

Razprava prinaša najprej nekaj pogledov na začetek in cilj sveta, nato pa se ustavi pri svetopisemskem pojmovanju, ki je izhodišče za krščansko razmerje do okolja in vprašanj, ki jih danes to vključuje. Vendar pa sveta ne moremo pravilno pojmovati, če ne vključimo tudi kristologije, saj je stvarstvo naravnano na Kristusa, po katerem je tudi odrešeno. A tudi to ni vse. Sveti Duh je tisti, ki v ta svet vnaša te prvine prihodnjega, v Kristusu odrešenega sveta, zato je treba kristološki vidik dopolniti s pnevmatološkim. Konkretno iz vsega tega sledi, da nam je potrebna nova kultura, ki ne bo kultura gospodovanja in izkoriščanja, temveč služenja in sožitja, in to ne samo z ljudmi, temveč tudi s stvarstvom.

Summary: Ciril Sorč, Ecological Problems in the Light of Theology

The article first gives some views on the beginning and the aim of the world and then deals with the biblical understanding thereof, which is the starting point for any Christian attitude towards environment. No correct view of the world, however, can be formed unless it also contains christological aspects since the Creation is directed towards Christ and was redeemed by Him as well as pneumatological aspects since the Holy Spirit brings the elements of the world to come into this world. It is necessary to create a new culture, which will not be based on domination and exploitation but on serving and companionship, including not only people but also the environment.

²³ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 20; gl. še 20–21; 281–299.

²⁴ Prim. J. Moltmann, *Neuer Lebensstil. Schriften zur Gemeinde*. Slovenski prevod J. Nežič, *Novi življenjski slog. Koraki k občestvu*, Družina, Ljubljana 1984, 55–73; C. Sorč, *Ustvarjeni za veselje*, v: *BV* 42(1982)200–214.

Francè Rozman

Odnos med spoloma v Svetem pismu

Čeprav je Sveto pismo božja knjiga, ne govori toliko o Bogu in njegovem notranjem življenju kot o človeku. Sveto pismo je pravzaprav razgrnitev načrta, ki ga ima Bog s človekom. To kaže že njegova zgradba: začenja se s stvarjenjem, in sicer tako, da posveča stvarjenju človeka največ prostora (1 Mz 1, 26–31; 2, 7–25), končuje pa s stvarjenjem novega neba in nove zemlje (Raz 21, 1), ko Bog pripravi prostor odrešenemu človeku.

Sveto pismo je torej zgodovina človekovega približevanja Bogu. V tem približevanju so odločilni prav medsebojni človeški odnosi, kajti »kako moreš reči, da ljubiš Boga, če pa sovražiš svojega brata. Kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, ki ga ne vidi« (1 Jn 4, 20).

V razpravi hočem spregovoriti o posebnem primeru medsebojnih človeških odnosov: o odnosu med spoloma, in sicer tako, kakor si je ta odnos zamislil Bog, in tako, kakor ga je uresničeval človek.

Bog je ustvaril človeka kot »moža in ženo« (1 Mz 1, 27), torej v dveh spolih, ki se privlačujeta ali odbijata, čeprav je obema enako govoril, kako naj sodelujeta. Sveto pismo ne poroča samo, kakšni so bili v zgodovini odnosi med spoloma, temveč tudi, kaj Bog naroča o odnosih med spoloma. Sveto pismo ni samo zgodovina, je tudi nauk. Končno je pa tudi njegova zgodovina nauk, kajti »karkoli se je napisalo, se je napisalo nam v svarjenje, za popljševanje in vzgojo v pravičnosti, da bi bil božji človek popoln in primeren za vsako dobro delo« (2 Tim 3, 16c–17).

Če hočemo spoznati božjo zamisel o človeku in božje hotenje o razmerju med spoloma, se moramo povrniti k stvarjenju človeka. Takrat je bil človek tak in razmerje med spoloma tako, da je Bog lahko rekel: »Bilo je prav dobro« (1 Mz 1, 31). Tako je Bog rekel samo pri stvarjenju človeka. K temu začetnemu stanju so se znova in znova vračali vsi, ki so hoteli z razodetjem ozdraviti človeka in medsebojne človeške odnose. Tudi Jezus se je v sporekanju s farizeji skliceval na začetek, ko je zavračal ločitev zakona in dejal: »Od začetka pa ni bilo tako« (Mt 19, 8). Morda se zdi komu odveč razčlenjevati poročilo, ki ga dobro poznamo, vendar naj pripomnim dvoje:

1. Poročilo o stvarjenju človeka je napisano v taki obliki, da ne bo nikoli zastarelo. Čeprav je preprosto in slikovito, so temeljne resnice o človeku in razmerju med spoloma bolj življenjsko in razumljivo povedane kot v logično in znanstveno neoporečnih razpravah. Ob tem se naravnost čudimo, kako preprosta je božja resnica in vsem razumljiva božja govorica.

2. Ob znanem poročilu bi rad opozoril na nekatere novejšje ugotovitve, ki so sad boljšega poznavanja hebrejščine, posebno njenega razmerja do semitskih jezikov, zavoljo tega so nekatere resnice še bolj utemeljene, globlje v svojem pomenu in bogatejše v svojem sporočilu.

Božje v človeku

Takoj na prvih straneh Svetega pisma sta dve poročili o stvarjenju in odnosih med spoloma. Prvo, 1Mz 1, 26–28, izhaja iz duhovniškega izročila (P) in je nastalo v 6. stol. pred Kristusom, drugo, 1 Mz 2, 4b–25, pa iz jahvističnega izročila (J) in je nastalo v 9. stol. pred Kristusom. Prvo je bolj teološko in abstraktno, drugo pa bolj zgodovinsko in konkretno. Prvo bolj odgovarja na vprašanje, kaj je človek, drugo pa, kako je bil ustvarjen človek; obojno pa je tesno povezano s stvarjenjem. Po prvem je bil človek nazadnje ustvarjen. Ko je Bog vse ustvaril in pripravil primerno bivanje za človeka, je *ustvaril* še človeka. Poročilo jasno naglašja, da je človek krona stvarjenja. Po drugem pa je Bog najprej *naredil* človeka, šele nato je ustvaril vse drugo; s tem naglašja, da je človek prvo božje stvarjenje in da je Bog vse drugo ustvaril zaradi človeka.

Oglejmo si najprej drugo poročilo in izluščimo iz njega resnice, ki se neposredno nanašajo na stvarjenje človeka:

Takrat, ko je Gospod Bog naredil zemljo in nebo, še ni bilo nobenega poljskega bilja na zemlji in nobeno poljsko zelišče še ni poganjalo; zakaj Gospod Bog še ni pošiljal dežja na zemljo in ni bilo človeka, ki bi bil polje obdeloval, le vlaga je vstajala iz zemlje in namakala vso površino polja. Tedaj je naredil Gospod Bog človeka iz prahu zemlje in mu vdahnil v obličje oživljajočega duha. Tako je postal človek živo bitje. Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Eden proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil. In Gospod Bog je dal zrasti iz zemlje vsakovrstno drevo, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja v sredi vrta ter drevo spoznanja dobrega in hudega. In reka je tekla iz Edena, da je namakala vrt; od tam pa se je delila v štiri veletoke. Ime prvemu je Fison; ta obteka vso deželo Hevilat, kjer je zlato; in zlato te dežele je dobro; tam je bdelij in kamen oniks. Drugi reki je ime Gehon; ta obteka vso deželo Kuš. Tretji reki je ime Tigris; ta teče vzhodno od Asurja. Četrta pa je Evfrat. Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval. In Gospod Bog je dal človeku tole zapoved: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« Tedaj je rekel Gospod Bog: »Ni dobro človeku samemu biti; naredim naj mu pomočnico, njemu primerno. Gospod Bog je torej naredil iz zemlje vse živali polja in vse ptice neba in jih privedel k človeku, da bi videl, kako jih bo imenoval, in da bi vsakršno živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek. In človek je dal imena vsej živini in vsem pticam neba in vsem živalim polja; a za človeka se ni našla pomočnica, njemu primerna. Nato je poslal Gospod Bog človeku trdno spanje; in ko je zaspal, je vzel eno izmed njegovih reber ter napolnil z mesom njegovo mesto. In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku, ženo ter jo privedel k človeku. Tedaj je rekel človek: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja; kajti iz moža je vzeta. Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno telo.« Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.

Poročilo najprej pravi, da je Bog *naredil* (jacar) človeka. Bog ni človeka ustvaril iz nič (bara'), kar sledi iz prvega poročila (1 Mz 1, 27), temveč ga je izoblikoval iz zemeljskih prvin. Človek je torej iz že obstoječe snovi. Ta ni sama od sebe, temveč jo je Bog ustvaril, a iz nje je Bog izoblikoval človeka, podobno kot lončar izoblikuje posodo iz gline.

Bog je naredil človeka iz »prahu zemlje« (afar). *Afar* je zgornja plast zemlje, primerna za obdelovanje, torej prst, prah, glina. Isto besedo uporabi sveti pisatelj tudi za kazen, ki jo Bog izreče človeku: »Zakaj prah (afar) si in v prah (afar) se povrneš« (1 Mz 3, 19). Človeško življenje je samo prehod iz materinega naročja v naročje matere zemlje, kakor pravi modri Sirah: »Težek jarem teži človeške otroke od dneva izhoda iz materinega telesa do dneva vrnitve k materi vseh« (40, 1, prim. še: Job 1, 1; Prd 5,14).

Ker se hebrejsko imenuje zemlja, iz katere je človek narejen *'adama^h*, se po njej imenuje ta, ki je iz nje narejen Adam, po naše *Zemljak¹*, čeprav nekateri povezujejo hebrejsko besedo *adam* s sumersko *ada-mu*, kar pomeni »moj oče«. Svetopisemski pisatelj je tako imenoval prvega človeka zato, ker je izvor vsega človeštva². O. Procksch pa namiguje na feničansko besedo *adam*, ki pomeni služabnik, suženj, vazal; človek je torej božji služabnik in božji podložnik, kar je v jahvističnem poročilu stvarjenja posebno močno naglašeno.³

»In mu vdahnil v obličje⁴ oživljajočega duha« (v. 7). Medtem ko je Bog izoblikoval človeku telo iz zemlje, mu je *vdihnil oživljajočega duha*. Gre za dvostopenjsko delo: oblikovanje telesa in dajanje oživljajočega duha. Narodi na Vzhodu so bili splošno prepričani, da prihaja življenjski dih od božanstva. Življenje obstaja v dihanju skozi nos, zato je dihanje za Semita simbol življenja. Dihanje pa ni samo tisto, kar človeka oživlja, ni samo življenje, temveč je tudi tisto, kar dviga človeka nad živalski svet in ga nareja podobnega Bogu. Čeprav pravi sveti pisatelj, da imajo tudi živali »dih življenja« (1 Mz 7, 22), vendar ni nikjer v Svetem pismu rečeno, da bi jim bil Bog vdihnil dih življenja. Ko to pravi samo za človeka, pravzaprav pravi, da mu je Bog dal pri stvarjenju posebno učinkovito silo, po kateri se človek razlikuje od živali⁵. To je razumna in neumrjoča duša, ki jo je Bog ustvaril iz nič. Četudi bi se človek po telesni strani razvijal, kar trdi evolucionizem, je človek od tistega trenutka človek, ko mu je Bog ustvaril neumrjočo dušo.

Po svetopisemskem prepričanju je »dih življenja«, duša, neločljivo povezana s telesom, ki ga oživlja. Duša ne prebiva v telesu, kot meni Platon, po katerem je telo kletka človeške duše, temveč je vse telo duša. Svetopisemsko govorno človek nima duše, temveč je duša; nima telesa, temveč je telo, čeprav nobeden od smrtnikov ne ve, »kako pride dih v kosti otroka, ki je v materinem telesu« (Prd 11, 5).

¹ Tudi v latinščini ima beseda *homo* isto deblo kot *humus* – prst, zemlja, tla.

² Adalbert Rebić, **Biblijska prapovijest** (Post 1–11), Krščanska sadašnjost, Zagreb 21972, 76.

³ O. Procksch, **Die Genesis**, 1924, 81. Navaja Adalbert Rebić, n. d., 76, op. 3.

⁴ Izv. b'affaw – v nos. Nemški enotni prevod, **Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Das Alte Testament**, Kath. Bibelanstalt, Stuttgart 1980, izraz res tudi tako prevaja: ... und blies in seine Nase den Lebensatem.

⁵ J. Scharbert, **Genesis 1–11, Die neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung**, Echter Verlag Würzburg 21985, 49.

Bog ustvari ženo

Jahvistični pisatelj opisuje stvarjenje žene kot kirurški poseg Boga v moža. Smisel tega dejanja je v njegovem sporočilu, zato nas ne sme zmotiti antropofornizem, ki je tako značilen za jahvista. Pomen slikovite pripovedi razumemo samo, če vemo, kaj pomeni ključna beseda *celac*, ki jo prevajamo: rebro, bok, stran; zato ni čudno, če razlagalci raziskujejo prevsem njen pomen.

Ker se beseda večkrat pojavi v Stari zavezi in pomeni: vrh hriba (2 Sam 16, 23), stran šotora, vogalna stran (2 Mz 26, 20. 22), stran oltarja (2 Mz 27, 7), ima najbrž tudi tukaj podoben pomen. Jahvist je s tem povedal, da je Bog naredil možu bitje, ki ga dopolnjuje v njegovi človečnosti in je za njegovo celovitost tako potrebno, kot je šotoru potrebna vogalna stran; če jo spodmaknemo, se šotor podre, ali kakor pravi slovenski pregovor: »Žena drži tri vogale pri hiši, mož pa enega.«

Drugi opozarjajo na sorodno besedo v akadščini, kjer *cilu* ali *tilu* pomeni življenje, s čimer pravi jahvist, da je žena narejena iz moževega življenja oziroma na sumersko besedo *ti* – oživeti, nekomu dati življenje, kar bi pomenilo, da je žena iz moževega življenjskega počela⁶.

O izvoru žene Sveto pismo uči:

1. Žena ima isto naravo kakor mož. Narejena je iz moževega življenjskega počela, zato imata oba isto človeško življenje. Mož je samo v ženi prepoznal sebe, ne pa v živalih, ki jih je Bog privedel k njemu (prim. 1 Mz 2, 19–20). To pomenijo njegove besede: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa« (v. 23), ki v Svetem pismu (1 Mz 29, 14; 32, 27; Sod 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19, 13; Iz 58, 7; Ef 5, 30), pri Arabcih pa še danes pomenijo krvno sorodstvo, rodbinsko vez oziroma to, kar privede moškega in ženske v najtesnejšo življenjsko skupnost na zemlji, v zakon. Med možem in ženo ni razlike, kakor je med možem in živalmi, temveč imata oba isto razumno dušo.

2. Žena je moževa polovica. Žena dopolnjuje moža v njegovi človečnosti, tako da sta mož in žena skupaj popolna podoba človeka. Žena ni manj vredna od moža, ni njegova lastnina ali sužnja, temveč ima, po božji zamisli, isto človeško dostojanstvo kakor mož.

3. Žena je moževa pomočnica. Nekateri so iz besed »naredim mu pomočnico« (v. 18) sklepali, da Bog hoče popolno podložnost žene možu. Calvin je te besede takole pojmoval: »Žena naj se dobro zaveda, da je Bog, ko jo je ustvaril, rekel: 'Naredim naj mu pomočnico!' Ni rekel: 'Ustvarimo ženo, temveč pomočnico,'«⁷ vendar se tako pojmovanje upira neposrednemu sobesedilu, zato besedo bolje razumemo, če jo pojasnimo s poznejšo modrostno književnostjo, kjer se beseda *pomoč* večkrat omenja, na primer: »Kdor dobi ženo, dobi najboljšo posest: sebi ustrezno pomoč in steber za naslonjalo; in kjer ni žene, je vzdihovanje in blodnja« (Sir 36, 24. 25b), kjer beseda »pomoč« pomeni bitje, ki je drugemu všeč, mu je primerno in mu povsem ustreza. Žena je možu dana za pomočnico, da je njegovo življenje uspešnejše, srečnejše in varnejše, kajti: »Bolje je, da sta dva kakor eden, ker imata dobro plačilo za svoj trud« (Prd 4, 9). Žena je bitje, ki velja možu za njegov drugi jaz, zato ni njegova podložnica ali sužnja. Samo z njo se lahko pogovarja, sodeluje

⁶ Prim. Adalber Rebić, n. d., 149, op. 2.

⁷ Navaja Godefridus N. Vollebregt, **Brak u Bibliji**, v: T. C. de Kruijff – G. N. Vollebregt, **Spolnost i brak u Bibliji**, prevedel Adalbert Rebić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972, 123.

in načrtuje; žena mu je to, kar mu nobena žival ni mogla biti.

»Mož bo zapustil očeta in mater in se držal svoje žene in bosta *eno telo*« (v. 24).

Držal, hebr. dabaq, pomeni: priljubiti se, zlit se v eno. Beseda izraža privlačnost žene, ki je za moža tako močna, da se z njo »zlije v eno telo«.

Eno telo, hebr. basar 'ehad – eno meso, izraža najglobljo edinstvo med možem in ženo. Mož in žena sta eno. V zakonu sta tako tesno povezana med seboj, da živita kakor eden, vendar v dveh polih. To je zakonska enost, ki se kaže v spolni združitvi med možem in ženo. Tako tesne povezanosti dveh ne pozna nobena druga ustanova. To nagnjenje drug do drugega je Bog položil v človeško naravo, zato je zakon, kjer se ta življenjska skupnost uresničuje, božja ustanova. Odtod Jezusova zahteva: »Kar je Bog združil, naj človek ne ločuje« (Mr 10, 9).

Ker pomeni v svetopisemski govorici telo tudi osebo, kakor se kaže in deluje navzven, torej človeka v njegovi celotnosti, ne samo njegovo telesno, temveč tudi duševno stran, ne moremo zakonske enosti zožiti samo na spolnost, temveč zavzema tudi človekovo čustveno in duševno stran. Z izrazom *eno telo* je prav tako kot spolna enost naglašena tudi njuna duševna enost. Zakon je en utrip dveh src. Zakonca sta ena duša v dveh telesih.

Mož in žena ostajata v svoji naravi tudi v zakonu neokrnjena. Drug drugemu stojita nasproti tako na biološkem, fiziološkem kakor na psihološkem področju. Mož je racionalen, želi analizo, je kritičen, agresiven in ukazovalen. Žena pa je nasprotno bolj intuitivna, občutljiva, sprejemljiva za dialog; želi si sintezo in skladnost, ljubezen in lepoto, mir in dobroto. V zakonu se med seboj v ljubezni dopolnjujeta, vendar pri tem nihče ne zgubi nič od svoje osebnosti. Ljubezen usklajuje nasprotja, da postajata tudi v duševnem pogledu *eno telo*.⁸

Njuno notranjo skladnost je izrazil jahvist z besedami: »Bila sta naga, a ni ju bilo sram« (v. 25). Skladnost v človeku je porušil greh. Če ne bi bilo greha, se človek ne bi sramoval svoje spolnosti, kakor se je ne sramuje dojenček, dokler se v njem ne prebudi zavest greha.

Namen zakona

Drugo poročilo pripoveduje, kaj je človek po božji zamisli, in odgovarja na vprašanje, kaj je prvenstveni namen združitve med možem in ženo, da sta »eno telo«.

Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!« In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!« (1 Mz 1, 26–28).

Množinska oblika »naredimo« izključuje vsako misel na mnogoboštvo pri Izraelcih. V Svetem pismu ni sledu o izraelskem mnogoboštvu. Najmočnejši dokaz za to je dejstvo, da je glagol, ki se veže z množinsko obliko besede Elohim (Bog) vedno

⁸ L. J. Sahuc, *Primerjalna ženska in moška psihologija, Seksološke študije*, Zagreb 1971, 29; navaja C. Tomić, *Uzvišena tajna*, Zagreb 1974, 39.

v ednini⁹. Jahve je »edini Bog« (prim. 5 Mz 6, 4; Mr 12, 29). Množinska oblika je deliberativni plural, ko se Bog posvetuje s seboj oziroma z nebeškim dvorom¹⁰. Res ni pogosta. Navadno jo najdemo tam, ko gre za izjemno pomemben dogodek (prim. 1 Mz 11, 7) in stvarjenje človeka je tak dogodek. Samo takrat je Bog naredil bitje, sebi podobno, kar pomeni beseda *celem* – podoba, odlitek, kip. Vendar človek ni »odlitek Boga«. Kljub podobnosti z Bogom človek ni enak Bogu. Druga beseda *dēmut* – podobnost, sličnost, ustreznost, zožuje človekovo razmerje do Boga zgolj na podobnost. Elohist jo je najbrž dostavil zato, da ne bi kdo zaradi posebnega božjega stvarjenja človeka mislil, da je človek enak Bogu, ne, človek je kljub vsej vzvišenosti nad ustvarjeno naravo (prim. 8, 5–6; Ezk 28, 12) samo podoben Bogu.

V čem je človekova bogopodobnost?

Na vprašanje razlagalci različno odgovarjajo¹¹. Eni mislijo, da v človekovi pokončni hoji, drugi v tem, da se človek razlikuje od živali, tretji v človekovih umskih sposobnostih in neumrljivosti njegove duše¹², če pa poročilo beremo naprej, vidimo, da takoj za človekovo bogopodobnostjo sledi božje naročilo, »naj si podvržeta zemljo in ji gospodujeta« (prim. v. 28). Človek je deležen božjega gospostva nad stvarjenjem. Čeprav je sam ustvarjen, stoji zato, ker mu je Bog dal posebne sposobnosti, stvarjenju nasproti, tako da v božjem imenu gospoduje stvarjenju. Človek je živa podoba Boga v svetu in predstavnik božje moči (prim. Ps 8; Sir 17). Njegova bogopodobnost je v tem, da gospoduje nad stvarjenjem.

Pri tem je pomembno, da ni samo mož podoben Bogu. Sveti pisatelj pravi prav takrat, ko poroča, da je Bog »ustvaril človeka po svoji podobi«, da je ustvaril človeka kot »moškega in žensko«. Človek je ustvarjen v dveh spolih: moškem in ženskem, vendar sveti pisatelj s tem ne trdi, da je človekova bogopodobnost v njegovi spolni razliki, ker razodeti Bog ni spolno bitje, kakršna so božanstva Izraelovih sosedov, temveč da je ženska, ravno tako kot moški podobna Bogu. Ženska je v svojem dostojanstvu zenačena z moškim. Obstaja razlika v spolih, ne pa razlika v dostojanstvu spolov. Svetopisemski pisatelj je tako dopolnil jahvista, da ne bi kdo zaradi njegovega poročila o stvarjenju žene iz Adamovega rebra (2, 21sl.) imel ženske za manj vredno bitje¹³.

Človek pa ni podoben Bogu samo v tem, da gospoduje stvarstvu, temveč mu je podoben v samem stvariteljskem dejanju.

Z rojstvom otroka sta prvi moški in prva ženska prenesla svojo bogopodobnost na potomstvo. »Adam je dobil sina po svoji sličnosti in podobi« (1 Mz 5, 3). Ker je bil sam podoben Bogu, je z rojstvom prenesel svojo bogopodobnost na sina in tako prehaja človekova bogopodobnost iz roda v rod.

Kakor je Bog prav zaradi bogopodobnosti človeku naročil, »naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje« (v. 26b), tako mu je tudi zaradi bogopodobnosti rekel: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo!« (v. 28b), čeprav v drugem primeru sveti pisatelj izrečno ne omenja človekove bogopodobnosti, vendar je nanjo mislil, ker spričuje njegovo dvodelno poročilo o stvarjenju člo-

⁹ Prim. Adalbert Rebić, n. d., 75.

¹⁰ Predstava božjega dvora v Stari zavezi ni redka (prim. 1 Kr 22, 19sl.; Job 1; Iz 6), zato misli G. von Rad, da se tudi v 1 Mz 1, 26 Bog posvetuje z nebeškim dvorom (prim. Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Kap. 1–12,9, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1964, 45–46.

¹¹ Prim. Marijan Peklaj, *Ustvarjen po božji podobi* (Gen 1, 26–27), BV 4 (1977) 456–478.

¹² Prim. J. Scharbert, n. d., 45.

¹³ J. Scharbert, n. d., 45; prim. Godefridus N. Vollebregt, n. d., 130–131.

veka. To je sestavljeno iz dopovedi: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi« (v. 27a) in dopolnila dopovedi: »Moškega in žensko je ustvaril« (v.27c). Analogno temu je dvodelno božje naročilo človeku: gospoduje naj nad vsemi živalmi (v. 26b) in z rojevanjem naj napolni zemljo (v. 28b). Če je gospodovanje nad živalmi posledica njegove bogopodobnosti, potem je tudi človekovo rojevanje in napolnjevanje zemlje, vendar tako, da si mora človek kot podoba božjega gospostva zemljo podvreči in ji gospodovati, kot podoba božjega očetovstva pa zemljo napolniti. Človekova bogopodobnost je vključena v samo božje stvariteljsko delovanje. Z rojevanjem človek posnema božje stvariteljsko delovanje, tako da po besedah rabija Ben Azaija (u. okrog 110 po Kr.) številno potomstvo povečuje človekovo podobnost z Bogom, majhno potomstvo ali nerodovitnost pa zmanjšuje¹⁴

Čemu naj bi sveti pisatelj dostavljal »moškega in žensko je ustvaril«, če ne bi mislil na zakon, kjer nastaja novo življenje in se tako uresničuje naročilo: »Rodita in množita se . . .« To je toliko bolj verjetno, ker je v hebrejski besedi »adam« že vključeno množstvo ljudi, kajti beseda ima kolektiven, ne individualen pomen in bi jo morali prevajati: ljudje, človeštvo. Če po vsem tem še pravi »moškega in žensko je ustvaril«, misli na posebni vidik človekove bogopodobnosti, na rojevanje, to se pravi, na človekovo vključevanje v božje stvariteljsko delovanje.

Kakšne temeljne resnice o človeku in odnosu med spoloma vsebuje to razodetje?

1. Bog je s stvarjenjem dal človeku nekaj od samega sebe. V človeku je nekaj božjega. Človek je edino stvarjenje, ki je narejeno »po božji podobi in sličnosti« (prim. v. 26). Življenja nima iz sebe, temveč od Boga, zato tudi nima pravice nad življenjem, ne svojim ne bližnjim, temveč ima to pravico samo Bog. Kdor ubije človeško življenje, rojeno ali nerojeno, njegova kri vpije k Bogu (prim. 1 Mz 4, 10) in Bog povezuje prepoved ubijanja prav s človekovo bogopodobnostjo: »Kdorkoli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka« (1 Mz 9, 6).

2. Bog je dal s stvarjenjem človeku razum in svobodno voljo. Dal mu je, kar nima nobeno drugo živo bitje na zemlji. Po teh darovih je človek božji predstavnik na zemlji. Z razumom človek spopolnjuje svet okrog sebe, zato je vsako odkritje, izum ali napredek samo uresničevanje božjega naročila: »Podvrzita si zemljo in ji gospodujta!« (v. 28c).

3. Bog je s stvarjenjem položil v človekovo naravo teženje po skupnem življenju. Zakon je božja ustanova. Ustanovil je monogamni zakon, kajti »moškega in žensko je ustvaril«, ne bigamijo ali poligamijo. Samo v monogamnem zakonu se moški in ženska v popolni enakopravnosti in dostojanstvu povezujeta v najtesnejšo življenjsko skupnost na zemlji. Namen zakona je rojevanje novih ljudi, osebno notranje spopolnjevanje, ki je enako naglašeno kot spolno udejstvovanje ter medsebojna pomoč.

To je podoba človeka in odnosov med spoloma, kakršna je bila na začetku. Sveti pisatelj jo je v navdihnjenju spoznal, čeprav jo je zapisal v času, ko je bila njena dejanska podoba drugačna, ker jo je greh razdejal. Greh je porušil edinost med spoloma. Naredil je razkol v človeku, v njegovem odnosu do žene in v odnosu do sveta. Poslej je človek gospodoval ženi (prim. 1 Mz 3, 16).

¹⁴ Navaja G. N. Vollebregt, n. d., 132.

Življenje med božjim hotenjem in stvarnostjo

Sveto pismo kaže tudi na izvor zla, ki se je kot veletok razlil nad človeštvo in tako prizadel odnos med moškim in žensko, da je bila namesto enakopravnosti med spoloma ženska izrinjena pod človeško dostojanstvo, da je poligamija spodrivala monogamijo, ločitev nerazveznost zakona in nenasitna strast po uživanju spodkopavala zvestobo v zakonu. Vse to je prišlo tudi nad izvoljeno ljudstvo, čeprav nikoli v taki obliki in takem obsegu kakor pri njihovih sosedih in poganskih narodih. V Izraelu je vedno odmeval glas božje besede, ki je toliko brzdal človeško strast, da je živel med starimi narodi najpopolnejše etično in družinsko življenje, zaradi česar so se mnogi pogani spreobračali k starozavezni religiji. To so prišleki ali prozeliti, Nova zaveza jih imenuje »bogaboječe« (prim. Apd 13, 43; 16, 14; 17, 4); posebno veliko jih je bilo na pragu nove zaveze. Čeprav je Izrael živel med božjim hotenjem in lastno trdosrčnostjo, je vedno bolj zmagovalo božje hotenje. Čim bolj se je bližala mesijanska doba, tem bolj se je etično umirjal, kar spričuje posebno starozavezna modrostna literatura

Najbolj pogosti primeri teptanja enakosti med spoloma so:

1. Poniževanje ženske

Sveto pismo ne opisuje načelno razmerja med moškim in žensko, zato iz posameznih primerov njunega sožitja samo sklepamo, kakšen je bil odnos med spoloma v starem Izraelu¹⁵. Če dopolnimo te primere s tem, kar določa o odnosu med možem in žensko starozavezna zakonodaja (prim. 3 Mz 12, 1–8; 5 Mz 24, 1–4; 25, 5–10 itd.), kar so razglašali preroki (Oz 2, 4–25; Jer 3, 1–15; Ezk 16, 1–8) in je učila modrostna literatura (Prg 5, 1–14; 7, 1–27; Sir 9, 1–19; 23, 16–21; 36, 26; Tob 8, 4–8), dobimo približno tole podobo: mož in žena sta bila drug drugemu v pomoč v vseh okoliščinah vsakdanjega življenja. Žena je bila res vezana na ognjišče in zibelko, opravljala je težaška hišna dela, delala na polju in pazila na čredo, vendar to ni bilo zanjo ponižujoče, temveč hvale vredno znamenje marljive žene (prim. Prg 31, 10–31). Mož je ženo rad poslušal in spolnjeval njene želje (2 Kr 4, 8–24).

Žena nikoli ni veljala samo za delovno silo in ni bila zgolj predmet moževe pohotnosti. V dobi očakov stojijo žene Sara, Rebeka, Rahela vedno ob strani svojih mož. Pri izhodu iz Egipta je Marija, Mojzesova sestra, postavljena v isto vrsto kot Mojzes in Aron: »Poslal sem ti Mojzesa, Arona in Marijo« (Mih 6, 4). V dobi sodnikov Debora ni bila samo prerokinja, kakor so bile mnoge žene v Izraelu, Holda (2 Kr 22, 14), Noadija (Neh 6, 14), Ana (Lk 2, 36), temveč tudi sodnica (Sod 4, 4). V dobi kraljev sta Jezabela v severnem kraljestvu in Atalija v južnem, dvignili žensko do državniške oblasti in imeli tak vpliv na javno življenje, kakor ga ženska sploh more imeti.

Tudi v družini žena ni bila samo predmet moževe posesti, temveč močno povezana z moževo osebo. Poznani so naravnost vzorni primeri zakonskega življenja. Izaija imenuje svojo ženo »prerokinja« (8, 3). Ezekiel ji pravi »radost mojih oči« (24, 16). Zaharija je Elizabeti zvest do visoke starosti, čeprav je bila nerodovitna (prim. Lk 1, 7). Res je, da so se bolj veselili moškega potomca kot ženskega, vendar ne zato, ker bi bila ženska manj vredna, temveč zato, ker je moški ohranjal družinsko vrsto. Čeprav je v devteronomističnem izročilu ženska izrinjena iz javnega živ-

¹⁵ Prim. Woman in OT, v: *Dictionary of the Bible*, Edinburgh 1963, 1041; R. de Vaux, *Les Institutions de L'Ancien Testament I*, Les Éditions du cerf, Paris 1961, 45–85; G. N. Vollebregt, n. d., 104sl.

ljenja, je bila pri Judih vedno spoštovana in njeno delo cenjeno do take mere, kot jo razodeva hvalnica vrli ženi na koncu knjige Pregovorov (31, 10–31); to pomeni, da tam, kjer je bila božja beseda vodilo življenja, ženska ni bila tako ponižana kot v poganskem svetu, kjer je bila drugorazredno bitje, vezano samo na ognjišče in zibelko. To je, žal, večkrat tudi danes, kljub Deklaraciji o človekovih pravicah OZN, ki med drugim pravi: »Mož in žena imata iste pravice, preden se poročita, ko sta poročena in po poroki«¹⁶.

Seveda bi utegnil kdo ob tem vprašati, čemu potem apostol Pavel pravi: »Žene naj bodo podrejene svojim možem« (Ef 5, 22) in »mož je glava ženi« (Ef 5, 23; prim. še: Kol 3, 18; 1 Kor 11, 3. 7–14; 14, 34–36; 1 Tim 2, 12–15), če je bila žena enakovpravna možu?

Če pregledamo vsa mesta v Pavlovih pismih, kjer Pavel govori o odnosu med možem in ženo, ugotovimo, da za podrejenost žene možu nikoli ne uporablja besede *hypakouo* – poslušam, ubogam, kakor jo uporablja, ko govori o otrocih (Ef 6, 1) ali sužnjih (Ef 6, 6), temveč vedno besedo *hypotasso* – ki označuje podložnost posebne vrste. Ta beseda ne označuje podložnosti mladostnika starejšemu ali nepolnoletnega polnoletnemu, temveč podložnost polnoletnega in svobodnega človeka polnoletnemu in svobodnemu, na primer podložnost študenta profesorju, delavca mojstru, duhovnika škofu . . . Gre za podložnost, pri kateri ima podložna oseba iste pravice kakor oseba, kateri je podložna. Vsi ne moremo imeti istega položaja v družbi, vsi ne moremo imeti istega poklica, vsi tudi nimamo istih sposobnosti, zato je določena podrejenost ljudi v družbi nujna. Tako je tudi razlika v spolih nujna: moški mora ostati moški in ženska ženska, povsem napačno bi bilo, če bi moški hotel biti ženska in ženska moški. Z besedo *hypotasso* apostol Pavel zagovarja tak odnos med spoloma, ki jima je dan po naravi; povrh pa uporablja glagol v medialni obliki, kar pomeni, da sta se za tak odnos moški in ženska sporazumno odločila in ga v medsebojnem spoštovanju in razumevanju tudi uresničujeta. To ni vsiljena, temveč dogovorjena podložnost. Spoloma je dana po naravi, zato jo mora vsak sprejeti, če naj v svetu vlada red, Pavel pa se s tem zavzema za red, ki ga je določil Bog.

2. Poligamija

Zgolj to, da je imel mož dve ženi ali več, še ni nujno znamenje ženske podložnosti moškemu, ker je bila tudi v takem zakonu lahko uveljavljena popolna enakopravnost spolov, kar spričuje zakon Samuelovega očeta Elkana, ki je Ano prav tako ljubil kakor Feneno, čeprav ni imela otrok (prim. 1 Sam 1, 5) ali zakon očaka Jakoba, ki je Lijo prav tako ljubil kakor Rahelo, čeprav je bila poligamija že po svoji naravi priložnost za podcenjevanje žene. Mož je bil v poligamnem zakonu v nadrejenem položaju in je z ženami občeval po svojem nagibu. Možu tudi nihče ni mogel očitati prešuštva, ker je bila poligamija dovoljena, prešuštvovala je samo ženska in bila zanj tudi kaznovana: če je prešuštvo zagrešila zaročenka ali devica, je bila zanj določena smrtna kazen, kamenjanje (5 Mz 22, 23), medtem ko za poročeno ženo kazen ni bila natančno določena. Če je moški, poročen ali neporočen, grešil s poročeno ženo, ni grešil zoper šesto božjo zapoved, temveč zoper sedmo, ker je bližnjemu speljal ženo in ga s tem oškodoval pri lastnini.

¹⁶ Navaja C. Tomić, n. d., 137. Iz povedanega je razvidno, kako enostransko sodi o položaju žensk v stari zavezi Vjeko–Božo Jarak, ki pravi, »da je v človeški zgodovini malo religij, ki so žene tako potiskale v stran, kakor je to delala izraelska religija« (prim. Evandjelje po Luki, Biblioteka »Slovoznak« – Plehan 74416 Brunar/Derventa, ČGP Delo, Ljubljana 1985, 71).

Poligamija je v očitnem nasprotju z božjo zamislijo zakona. Na začetku človeške zgodovine je ni bilo in tudi pozneje ni bila vsesplošna, kakor navadno mislimo.

Pojavila se je šele v zavrženi Kajnovi vrsti. Prvi je bil Lamek, ki je imel dve ženi (1 Mz 4, 19), medtem ko so Setovi potomci živeli v monogamiji, tudi Noe.

Tudi v dobi očakov je bila na začetku monogamija. Abraham je imel sprva samo eno ženo, Saro. Ker je bila nerodovitna, je s privoljenjem Sare vzel njeno deklo Agaro za priležnico. Abraham se je poročil tudi s Keturo, vendar se je to zgodilo šele po smrti Sare, prve žene. Samo tako moremo razumeti 1 Mz 25, 6, ko govori v množini o Abrahamovih priležnicah; mišljeni sta Agara in Ketur. Nahor je imel otroke z ženo Milko, čeprav je imel tudi priležnico Romo, ki mu je rodila Tabeja. Enako je Elifaz, Ezavov sin, imel ženo in eno priležnico (1 Mz 36, 11–12). Izraelci v dobi očakov niso bili slabši, kot je določal Hammurabijev zakonik (okrog 1700 pred Kr.), ki pravi: »Mož ne sme vzeti še druge žene, razen če je prva nerodovitna« in še takrat je bil v tej pravici omejen tako, da je moral sprejeti priležnico, ki mu jo je ponudila žena, to pa je bila navadno njena sužnja¹⁷.

Priležnica nikoli ni imela istih pravic kakor žena. Zdi se, da je bilo tudi pozneje možu omejeno število priležnic. Talmud dopušča zasebnikom največ štiri žene, kraljem pa osemnajst¹⁸, čeprav so navadni moški imeli samo eno, kvečjemu dve. Vzrok več žena ni bila vedno strast, temveč želja po čim večjem potomstvu. Ta nagib je bil odločilen posebno takrat, kadar je bila žena nerodovitna ali je po vrsti rodila samo deklice. Vzrok za poligamijo je bilo tudi dejstvo, da v tistih krajih dekleta hitro zorijo in seveda tudi hitro ovenejo, zato so si možje v poznejših letih privzemali priležnice.

Zanimivo je, da poznejša preroška in zlasti modrostna starozavezna književnost nikdar ne omenja mnogoženstva. Job je imel, tako kakor na začetku očaki, samo eno ženo (2, 9). Tobija je živel z ženo Ano v monogamiji (Tob 2, 19) in Judita je celo po smrti svojega moža ostala sama in se ni poročila. Ob nenehnem branju 1 Mz 1–2 in bližajoči se mesijanski dobi, ljudstvo je namreč »živelo v pričakovanju« (Lk 3, 15), je v Izraelu vedno bolj prevladovala monogamija, tako da na pragu nove zaveze poligamija v Svetem pismu ni izpričana.

3. Ločitev zakona

Stara zaveza je bila vedno globoko prepričana, da je Bog tisti, ki povezuje moškega in žensko v najtesnejšo življenjsko skupnost, v zakon. Ko so farizeji spraševali Jezusa, če je možu dovoljeno ženo odsloviti iz kateregakoli vzroka (prim. Mt 19, 3), je Jezus povzel starozavezno prepričanje in naglasil: »Kar je Bog združil, naj človek ne ločuje« (Mr 10, 9), zato je ločitev uničevanje božjega dela in ni čudno, če prinaša toliko zla v odnose med spoloma. Ločitev je bila tudi bolj pogosta kakor poligamija in bolj grob primer podložnosti žene možu kakor poligamija. V judovstvu se je kazala nadrejenost moža tako, da je samo mož lahko odslovil ženo, nikdar pa žena moža. Mož je bil gospodar v družini in je lahko uporabil pravico do ločitve, ki mu jo je dajala postava: »Če vzame kdo ženo v zakon in ona potem ne najde milosti v njegovih očeh, ker je našel na njej nekaj mrzkega, naj ji napiše ločilno listino ter ji jo da v roko in jo odslovi iz svoje hiše« (5 Mz 24, 1).

¹⁷ Prim. R. de Vaux, n. d., 44.

¹⁸ Število žena je bilo simbol kraljeve moči. Če pravi 1 Kr 11, 3, da je imel Salomon »sedemsto knežjih žen in tristo stranskih«, je to prej znamenje Salomonove moči, kakor da bi število razumeli dobesedno, saj pisatelj ne pove razločno, ali je imel Salomon 1000 žena hkrati ali jih je imel 1000 v vsem svojem življenju.

Predmozaična zakonodaja je dopuščala ločitev samo zaradi potomstva, da se je zagotovil moški potomec. Rabini so pozneje celo učili, da mora mož po desetih letih neplodnosti v zakonu ženo odsloviti ali pa vzeti še drugo, če naj spolni zapoved, da mora imeti vsak zakon potomstvo¹⁹. Pozneje je bila ločitev uzakonjena. Sprva je mož mogel odsloviti ženo brez vzroka. Mojzesova postava je formalno omejila ločitev zakona tako, da je zanjo zahtevala vzrok, imenuje ga »nekaj mrzkega«, od moža pa zahtevala, da je dal ženi ločitveni list. Kaj je bilo tisto »nekaj mrzkega« (hebr. *erwat dabar*), postava ni jasno določala, zato so se mnenja pismoukov o tem zelo razhajala. Onkelov *targum* pravi, da je »nekaj mrzkega« kršitev besede, to se pravi, če žena možu ni bila poslušna. Podobno misli tudi Sirah: »Ne dajaj hudobni ženi gospostva. Če ne gre ob tvoji roki, jo loči od svojega telesa« (25, 25b–26). V Kristusovem času sta bili dve šoli, ki sta natančneje določali, kaj je tisto »nekaj mrzkega«. Stroga Šamajeva šola je menila, da je Mojzes s tem mislil na prešuštvovanje žene, milejša Hillelova pa karkoli bi že nagnilo moža, da bi odslovil ženo, tudi to, če je srečal žensko, ki mu je bila bolj všeč kot žena, je ženi lahko dal ločitveni list in jo odslovil.

Nič bolje ni bilo pri poganih. Pri Grkih žena ni imela nobenega vpliva na trdnost zakona in tudi ni bilo nobene omejitve, da zakonca ne bi mogla razdreti zakona. Ločitev je bila možna:

- če jo je zahteval mož,
- če sta se zanjo mož in žena soglasno odločila,
- če je bila zanjo povod žena.

Za ločitev ni bilo potrebno, da bi jo potrdila pristojna oblast, dovolj je bilo, da sta jo zakonca izpričala. Tudi pri Rimljanih je bilo mogoče hitro doseči ločitev. Otežkočena je bila le toliko, da je bila vezana na določeno pravno obliko, včasih pa povezana s kaznijo²⁰.

Medtem ko so pogani tako ravnali iz nevednosti, ti namreč niso imeli razodetja, so Judje mislili, da imajo pravico do ločitve. Ločitev so imeli za privilegij, ki ga je Bog dal njim, ne pa poganom. Tudi svarila prerokov niso jemali resno. Za Malahijevo svarilo: »Sovražim ločitev zakona, govori Gospod, imejte torej razsodnost duha in se ne izneverjajte« (2, 16), so dejali, da velja poganom, ne njim. Toda Bog jim ni dal takšnega privilegija. Tako so ravnali zaradi svoje trdosrčnosti, kakor jim je očital Jezus (prim. Mr 10, 4), pri čemer je mislil na domala prirojeno nagnjenje, da se človek težko pokorava božji volji. Takšno nagnjenje je splošno in težko ozdravljivo. Mojzes je računal z njim, čeprav na začetku ni bilo tako. Jezus je obnovil in uzakonil stanje, kakršno je bilo na začetku.

Glede zakona »so vsi grešili« (prim. Rim 3, 23): Judje, ker so po svoje razlagali postavo, in pogani, kolikor so bili »sami sebi postava« (Rim 2, 14). Postava ni bila dana za to, da bi ljudi odvezovala od dolžnosti, temveč da bi jim pomagala spolnjevati dolžnosti. Jezus jo je razglasil v smislu, kakor jo je dal Bog in ne pozna nobenih odstopanj in privilegijev. V govoru na gori se je popolnoma poistovetil s prvim zakonodajalcem, Bogom, ko je suvereno dejal: »Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Ne prešuštvuj!' Jaz pa vam pravim: kdorkoli gleda žensko s poželenjem, je v srcu že

¹⁹ Strack-Billerbeck I, 317.

²⁰ Prim. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1969, 145.

prešuštvoval z njo.« In spet: »Rečeno je bilo: 'Kdor se loči od svoje žene, naj ji dá ločitveni list.' Jaz pa vam pravim: kdor se loči od svoje žene, razen če zveza ni bila zakonita, je kriv, da ona prešuštvuje. Kdor pa se z ločeno oženi, prešuštvuje« (Mt 5, 27–28. 31–32). Iz tega logično sledi: »Kar je torej Bog združil, naj človek ne ločuje« (Mr 10, 9). Tako ni razlagal postave noben pismouk.

Za ozdravitev razmerja med možem in ženo je potrebno dvoje:

1. Jezus se je povrnil na začetek človeške zgodovine (prim. Mr 10, 6) in
2. razglasil je tako trdno vez med možem in ženo, da sta »eno telo« (Mr 10, 8).

Tudi razmerje med možem in ženo ima svojo zgodovino. V njej je zelo pomembna prav prva ljubezen. Ta ju je dejansko združila. Naj bi bila še tako omahljiva, je bila vendar tako velika, da ju je združila. Če se pozneje začne ohlajevati, morda do stopnje, da že grozi ločitev, potem je nad vse koristna vrnitev k začetni ljubezni. Spomin na pristno, iskreno, idealno prvo ljubezen je večkrat rešitev iz krize ljubezni. Tudi preroki so spominjali ljudi v njihovi oddaljenosti od Boga na začetno razmerje med Bogom in izvoljenim ljudstvom v puščavi in to razmerje imenovali »zaročno ljubezen« (Jer 2, 2–3; 3, 4). Spomin na prisrčno razmerje v puščavi je v ljudeh, ki so bili daleč od Boga in jih je navdajala stiska, prebudil hrepenenje po vrnitvi k Bogu. Spomin na začetno ljubezen jih je rešil pogina. Njega se tudi rešita zakonca, če živita iz začetne ljubezni.

Ta ju naredi za »eno telo«, tako da »žena nima oblasti nad svojim telesom, marveč mož, enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, marveč žena« (1 Kor 7, 4). Zakonca v svojem partnerju ljubita sebe. Samo če se poročeni zaveda, da v svojem partnerju živi svoje življenje, mu ne bo nobena stvar odveč in zanj ponižujoča. Vse, kar bo storil zanj, bo dejansko storil sebi. »Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe« (1 Kor 7, 28). Sebe pa še nihče ni sovražil (prim. 1 Kor 7, 29), zato prav zaveš, da sta »eno telo«, premaguje vsa nasprotja in težave.

Kar je edino vredno človeka

Kristus je ozdravil človeka v korenini. Odnose med spoloma je povzdignil na začetno raven. Vsa Nova zaveza, ne samo evangeliji (prim. Mt 5, 31–32; 19, 3–9; Mr 10, 11–12; Lk 16, 18), ampak tudi Pavlova pisma (prim. 1 Kor 7, 10–11; Rim 7, 2–3; Ef 5, 22–32), in drugi njeni deli (1 Pt 3, 1–2. 7), uči nerazveznost zakona. Kristus je tudi izenačil zakonca v njunih pravicah in tako povzdignil ženo na raven moža, ko je dejal: »Kdor se loči od svoje žene in se oženi z drugo, prešuštvuje z njo« (Mr 10, 11).

Medtem ko je v Stari zavezi samo žena lahko zagrešila prešustvo, pa po Jezusovem nauku prešuštvuje tudi moški, če sklene nov zakon, potem ko je bivšo ženo odpustil, kajti tudi po odpustitvi žene zakon traja dalje. Človek nima moči, da bi razdejal to, kar je Bog naredil in ne pravice razveljavljati to, kar je Bog združil.

V takšnem prizadevanju za ozdravitev odnosov med spoloma gotovo ni naključje, da je Jezus prvi dar svoje božanske dobrote, to se pravi prvi čudež, naklonil moškemu in ženski hkrati, ko je na svatbi v galilejski Kani spremenil vodo v vino in s svojo navzočnostjo povzdignil zakonsko zvezo v zakrament (Jn 2, 1–11). Kakor je Bog Oče na začetku ustvaril moškega in žensko hkrati in s tem pokazal, da sta pred njim oba enaka, tako se je Bog Sin od začetka svojega javnega delovanja posvečal moškim in ženskam hkrati. To je bilo za tisti čas nekaj nenavadnega, ne samo za Jude, temveč tudi za pogane. Apostoli so se čudili, ko so Jezusa našli, da se je pogo-

varjal z žensko (prim. Jn 4, 27) in farizej se je spotikal, ker se je Jezus usmilil grešnice v mestu (Lk 7, 36–50).

S svojim ravnanjem je Jezus zavračal nečloveško gledanje na žensko. Petrovo taščo je prijel za roko in ozdravil, medtem ko je judovski traktat Kalla 1 prepovedoval moškim z mezincem se dotakniti ženske²¹. Nekaj žena ga je spremljalo od Galileje do Kalvarije (prim. Lk 23, 55), nekaj jih je ozdravil hudih duhov in boleznih (Lk 8, 2a), Marijo Magdaleno je rešil sedem hudih duhov (Lk 8, 2b), sočutnim jeruzalemskim ženam je privoščil besedo tolažbe (Lk 23, 28–31), in ko je vstal od mrtvih, se je najprej prikazal ženam (Jn 20, 11–18; Mt 28, 9–10). Medtem ko je poganstvo žensko v javnosti poniževalo in je celo trezni Seneka dejal, da je ženska divja in nesramna žival, ki ne zna obvladati strasti²², je Jezus izenačil njeno čast z moškim in ji s tem vrnil človeško dostojanstvo.

Ženska pa je v krščanstvu povzdignjena še v nečem globljem. Dotlej je imela v zakonu samo dolžnosti, krščanstvo pa ji prinaša tudi pravice.

Apostol Pavel je o odnosu med možem in ženo v zakonu zapisal: »Ker pa obstaja nevarnost nečistovanja, naj ima vsak svojo ženo in vsaka naj ima svojega moža. Mož naj ženi izpolni dolžnost, *enako* tudi žena možu« (1 Kor 7, 2–3).

V tem besedilu je beseda, ki pomeni pravo revolucijo v odnosih med spoloma. To je beseda *enako* (gr. *homoiōs*, Vg: *similiter*, jubilejni prevod Nove zaveze: prav tako). Z njo Pavel razglašča popolno enakopravnost med spoloma, to pa je velika novost glede na takratno vrednotenje žene in njenih pravic v zakonu, tako pri Judih kot pri poganih. Ker je bila povsod, pri Judih in poganih, poligamija dovoljena, je bil mož gospodar nad telesi svojih žena, zato jim je po svojem nagibu skazoval zakonsko dolžnost; žene v intimnih rečeh niso bile izenačene z možem. V krščanskem zakonu pa so pravice izenačene. Ne samo mož, tudi žena ima pravico do zakonskih dejanj, in če je žena izenačena z možem v najbolj intimnih rečeh, potem je res z njim enakopravna, zato **upravičeno** imenujemo tole mesto v Novi zavezi »krščanski razglas emancipacije žene«²³.

V Korintu so bili namreč med pogani v modi tako imenovani namišljeni zakoni, danes bi jim rekli »svobodni zakoni«. Ljudje so bili sicer poročeni, vendar so se zakonci drug drugemu odtegovali in niso marali spolnjevati zakonske dolžnosti. Včasih sta se odtegovala oba, največkrat pa samo eden, navadno mož, vendar ne zato, da bi živel zdržno, temveč zato, ker je našel spolno uteho v svetišču boginje Afrodite, kjer je bilo do tisoč svečenic, ki so bile vsak trenutek pripravljene za tako dejanje. Mesto je bilo v tem pogledu tako razvpito, da so rekli vsakemu, ki je živel pohotno, da živi po korintsko. Gotovo, da je takšno obnašanje moških vodilo k razbijanju zakona, zato apostol pribija: »Mož naj ženi izpolni dolžnost, enako tudi žena možu.«

Evangelij najgloblje osvobaja človeka. Če kje človekove pravice niso uresničene, ni kriv evangelij, temveč človek, ki njegovih resnic ne pusti do veljave. Je mar evangelij kriv, če je še danes 90 % žensk v Afriki nepismenih? Kriv je človek, ki ne pozna ali noče poznati osvobojujoče moči evangelija, ki je »dan v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1, 16).

²¹ Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1963, 271.

²² De constantia sapientis, XIV, 1. Navaja J. Ricciotti – R. Vodeb, *Jezusovo življenje*, Družba sv. Mohorja, Celovec 1960, 123.

²³ Notanda est insistentia in perfectam aequalitatem inter iura uxoris et iura viri (prim. Stanislav Lyonnet, *Annotationes in Priorem epistulam ad Corinthios*, PIB, Romae 1965/1966, 94).

Povzetek: Francè Rozman, Odnos med spoloma v Svetem pismu

Temeljne resnice o človeku in razmerju med spoloma so vsebovane v duhovniškem (1 Mz 1, 26–28) in jahvističnem (1 Mz 2, 4b–25) izročilu. Prvo odgovarja bolj na vprašanje, kaj je človek in kaj je smisel zakona, drugo pa pripoveduje, kako je Bog ustvaril človeka in kaj je bistvo zakona. Čeprav sta preprosti, vsebujeta za vse čase veljavne resnice, ki zagotavljajo človeško dostojanstvo, medsebojno spoštovanje in napredek. Greh je porušil to skladje. Najbolj vidne oblike teptanja človekovih pravic so: poniževanje žene, poligamija in ločitev zakona. Kristus je ozdravil človeka v korenini in odnose med spoloma povzdignil na začetno raven. Žena je v intimnih pravicah zenačena z možem (prim. 1 Kor 7, 2–3). Evangelij najgloblje osvobaja človeka in je porok človekovih pravic.

Summary: Francè Rozman, Relation between Sexes in the Bible

The basic truths about man and the relation between the sexes are contained in the priestly (Gen 1.26–28) and the Yahwistic (Gen 2.4b–25) tradition. The former mainly deals with the questions of the nature of man and the aim of marriage, the latter describes how God made man and the essence of marriage. Though simple, these texts contain truths that are valid for all times and ensure human dignity, mutual respect and progress. Sin destroyed this harmony. The most obvious instances of suppressing human rights are the degradation of women, polygamy and divorce. Christ cured man from the root and raised the relations between the sexes to the initial level. Concerning inner rights, woman is made equal to man (cf. 1 Cor 7.–3). The Gospel brings about the deepest liberation of man and guarantees human rights.

Anton Strle

Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija

Hanna-Barbara Gerl, privatna docentinja za filozofijo humanizma v Münchnu (roj. 1945, 1975-1984 voditeljica študij v gradu Rothenfels ob reki Main, kjer je več let deloval R. Guardini kot buditelj in voditelj katoliškega mladinskega gibanja in kot vzgojitelj liturgičnega življenja), je za stoletnico rojstva vélikega teologa in filozofa ter vzgojitelja Romana Guardinija izdala svojevrstno delo.¹ V njem povezuje prikaz življenja tega izrednega moža s hkratnim prikazom njegovega delovanja bodisi z živo besedo bodisi s peresom. Tako je podala osvetlitev Guardinijeve življenjske rasti in osebnosti skupaj z zelo dobro uvedbo v razumevanje njegovih del, ki nikakor niso postala nepomembna za našo sedanost in prihodnost, marveč nasprotno.

Avtorica kaže veliko razgledanost tudi v teologiji, čeprav povsod čutimo, da je strokovnjakinja predvsem za filozofijo in psihologijo, hkrati pa natančno seznanjena z vsem, kar se tiče R. Guardinija, njegovega življenja, njegovih del in njegovih stikov z raznimi osebnostmi, na primer tudi z M. Schelerjem in s filozofom M. Heideggrom.

Knjigo je razdelila na 15 oddelkov (poglavij), oprtih na časovno zaporedje Guardinijevega življenja in delovanja. Avtorica stalno postavlja Guardinija v širšo in ožjo povezavo z dogajanjem in miselnostjo, s katero je prihajal v stik, in z najrazličnejšimi osebnostmi, ki so tako ali drugače vplivale nanj ali pa on nanje. Tako obsega na koncu knjige osebno kazalo nekako 700 imen. Če upoštevamo, da avtorica piše zgoščeno in z veliko natančnostjo ter znanstveno vestnostjo navaja vse tisto, kar bralcu omogoča preverjanje zanesljivosti njenih sodb, si moremo predstavljati, kako velik in bogat razgled na duhovna dogajanja Guardinijevega časa (ki zelo močno odmevajo tudi še danes) nam omogoča ta knjiga. Kdor bo odslej hotel res kaj veljavnega napisati o Guardiniju in njegovih delih, je ne bo smel pustiti ob strani. V kratkem poročilu je seveda mogoče posebej navesti le nekaj od vsega.

1. Na razpotju

Za marsikaterega bralca bo posebno zanimivo 4. in 5. poglavje. V 4. poglavju avtorica pod naslovom *Umwege und Weg* (Ovinki in pot) prikazuje, kako je v mla-

¹ Hanna-Barbara Gerl, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Matthias-Grünwald, Mainz 1985, 382 str.

dem Guardiniju po času silne zmedenosti in nemira nastopilo nekaj, kar je poseglo v njegovo najgloblje bivanjsko dno in za stalno preokrenilo življenjsko pot, ki bi brez tega bila popolnoma drugačna. Po gimnazijski maturi se osemnajstletnik ni in ni mogel odločiti, kaj naj bi študiral. Poskusil je študirati kemijo in nato politično ekonomijo; a ne pri enem ne pri drugem ni mogel dalj časa vzdržati. K nemiru je prispevala še močna nagnjenost k otožnosti, kakršno je podedoval po materi. Nastopila je tudi religiozna kriza, ki je segla prav do korenin. Sam je pozneje zapisal: »Moja religiozna prepričanja so se začela majati. Posebnega vzroka za to ne morem navesti. Tudi ne tistega, katerega je pedagoška modrost rada označevala kot pravilo, da bi bil namreč zašel v kakršnekoli erotične zaplete, kajti to se ni zgodilo . . . Če sem zvečer hotel izgovarjati svojo večerno molitev, nisem vedel, kam naj to molitev usmerim, in sem marsikaterikrat – groteskna reč – ponovil ta ali oni dokaz za Boga, ker sem hotel vedeti, ali eksistira Bog, h kateremu morem moliti. Nekega večera sem zašel z nekim študentom . . . v pogovor o religioznih vprašanjih. Predložil sem mu običajne argumente za bivanje Boga, on pa je odgovoril z mislimi kantovske kritike. Tedaj se mi je raztopila celotna vera; pravilneje povedano, opazil sem, da nimam nikakršne več« (42).

Odenki kantovstva s tezo o nespoznatnosti »reči same na sebi« so pri Guardiniju – kakor tudi pri mnogih drugih – že prej spodkopavali umske pogoje za vero; zdaj je vera sploh izginila. V ozadju je bilo novokantovstvo. Če je pozneje R. Guardini, in to že od svojih prvih objav naprej pa prav do Ende der Neuzeit (I. izdaja I. 1950) svaril pred kantovsko mislijo o avtonomiji, ni bilo to naključno: Sam je šel skozi to šolo. Sicer je bila kratkotrajna, a zelo boleča. – V dvajsetem letu starosti je Guardini s prijateljem Karlom Neudörferjem, ki se mu je prav tako omajala vera, in to ravno ob kantovstvu, proti koncu velikih počitnic prišel v Mainz, kjer so stanovali starši. In tam se je zgodilo nekaj čisto nepričakovanega.

»Spominjam se tiste ure, kakor da bi bilo to včeraj . . . Bilo je v moji podstrešni sobici v hiši staršev v Gonsenheimerski ulici. S Karlom Neudörferjem sva se pogovarjala o vprašanjih, ki so zaposlovala oba; in moja zadnja beseda se je glasila: 'Izteklo se bo pač v stavek: Kdor obdrži svojo dušo, jo bo izgubil; kdor pa jo žrtvuje, jo bo pridobil' . . . Tedaj mi je bilo pri srcu, kakor da bi vse – dejansko 'vse', svoje bivanje – nosil v svojih rokah kakor na nekakšni tehtnici, ki je stala v ravnotežju: 'Napraviti morem, da se spusti navzdol na desno ali na levo. Svojo dušo morem dati ali pa jo obdržati . . .' In tedaj sem dejal, da se je tehtnica spustila navzdol na desno. Tu ni bilo niti pretresenosti niti ne kakega razsvetljenja in tudi ne kakega doživetja. Bil je tukaj čisto jasen uvid: Tako je. In nezaznatno rahel vzgib: Tako mora biti! Tedaj sem šel ven k prijatelju in sem mu to povedal. A v njem samem se je moralo zgoditi nekaj podobnega . . . V naslednjih dneh sem bil zelo srečen, v mirni in tihi osrečenosti. Nikoli nisem bil človek velikih pretresov. Dogajanja so pri meni imela vedno nekaj zadržanega (Gehaltenes), da ne rečem nekaj hladnega. Tako je bilo tudi zdaj . . .«(43).

Bilo je to v letih 1904–1905, ko je študiral v Münchnu politično ekonomijo (študij kemije je bil poskusil v Tübingenu 1903–1904), kar je nato skušal nadaljevati v Berlinu (1905–1906), kjer mu je bilo omogočeno več hoditi na koncerte in v gledališče, obenem pa se poglobiti v filozofijo. Vendar pa je od pravkar navedenega dogodka v Mainzu (podobnega Avguštinovemu »Tolle, lege«, »Spreberi si, preberi si) dalje spet in spet potrkala na vrata njegovega srca beseda iz Mt 10, 39. »Napravljala je nanj globok vtis . . . Čutil je: tu se odpira pot k resnici – ne k resnici znanosti,

marveč k resnici življenja, bivanja«(44). Dotedanja izbira poklica je v Guardiniju dokončno propadla.

Začel je misliti na medicino. A tudi to se je kmalu razblinilo v nič. V globoki potrnosti je bil neke nedelje pri slovesni maši v dominikanski cerkvi. Tu mu je ob pogledu na miren obraz laiškega brata, ki je pobiral miloščino, prišla izredno razločna misel na duhovništvo. In ga ni več zapustila. Kmalu je zvedel za podobno odločitev prijatelja K. Neudörferja, ki je rekel: »Navsezadnje je resnica tam, kjer obstaja največja možnost ljubezni«(47). Tudi pri Guardiniju je bila v tem notranjem boju odločilna ta misel, ki ga je odslej stalno vodila, ko je šlo za duhovništvo; saj se je povsem krila z Mt 10, 39.

Ko je Guardini razodel staršem svojo odločitev, se je pokazalo: Oče je manj verjel v sinovo poklicanost kakor pa v njegovo ponovno majavost in neodločnost; a mati je kljub naravni religiozni zasidranosti, »gojila skoraj odpor za vse, kar je cerkveno-klerikalnega«, tako da ji je bilo ob sinovi izbiri hudo neprijetno(51).

Ko pa sta oče in mati nazadnje le privolila v sinovo željo, je nastopila drugačna nevšečnost. R. Guardini bi bil rad študiral teologijo v Würzburgu. A dobil je nasvet, naj tega ne stori. Prav tedaj je namreč prišla prepoved Hermannu Schellu, da bi tam še naprej predaval teologijo, ker so dali nekatere njegove spise na indeks. Tako je Guardini začel teologijo študirati v Freiburgu, ki je bil »nesumljiv«. L. 1906/1907 je prišla na dan kriza modernizma. Če bi v Guardinijevi duši ne bilo tiste »odločne odločitve«, tiste globoke »metánoie«, ki se je bila izvršila pred nekako dvema letoma prej, bi bila modernistična kriza zadivjala tudi v njem. Tako pa se je njegova miselnost ob vseh hudih modernističnih prepirih, ko se je na tej ali oni strani zgodilo marsikaj bridkega, v jedru samo bolj izjasnila, zlasti med študijem v Tübingenu (1907–1908) in nato v Mainzu (1908–1910). Le da se mu je v začetku študija teologije v Freiburgu dogodilo nekaj čisto nepričakovanega. Nenadoma je začutil neizrekljiv odpor do tega, da bi postal duhovnik. »Že pogled na kakega duhovnika je zadostoval, da je to vrglo name temen pritisk. Nič več nisem razumel sam sebe. Danes vem, kaj se je izražalo v tem odporu – to je bilo upiranje povsem neizživete narave zoper nujno potrebne odpovedi v duhovniškem stanu . . . Podtalne vode otožnosti (Schwermut) so se v meni dvignile tako visoko, da sem mislil, da se bom potopil – in misel, da bi napravil z življenjem konec, mi je bila zelo blizu. Le na enem samem mestu sem našel mir; patetično zveni, če to rečem, a bilo je tako. V freiburški stolnici (Münster) je stal oltar z Najsvetejšim v desni stranski ladji: če sem pokleknil na njegove stopnice, je pritisk izginil . . . Koliko časa je trajala depresija, nič več ne vem. V spominu se mi zdi neskončno dolga . . . Nekega dne pa sem šel k Sv. Otiliji, kjer izvira studenec, dober za oči. Po poti nazaj, po lepi cesti mimo kartuzije, sem molil rožni venec. Tedaj stiske ni bilo več; pomiril sem se . . . Od tiste ure nikoli več nisem dvomil o svojem duhovniškem poklicu. Res se je sicer teman tok otožnosti vedno vlekel pod mojim življenjem in se več kakor enkrat visoko dvignil; a bilo mi je jasno, da sem poklican za duhovnika in da sem to ostal do današnjega dne,« je Guardini sam zapisal proti koncu življenja(76).

2. Temeljni uvidi

Med teološkim študijem sta se – še posebno v zvezi z bojem okoli modernizma – v Guardiniju izkristalizirala zlasti dva temeljna vidika, odločilna za njegovo življe-

nje in delo. Prvega bi mogli označiti kot odločitev za *Cerkev*. L. 1952 je Guardini posegel nazaj v svoje življenje, celo v čas pred teološkim študijem in zapisal: »Spoznanje Cerkve je bil odločilni uvid mojega življenja. Ko sem bil še študent državo-znanstva, mi je postalo jasno, da se prava krščanska odločitev odigra ne pred pojmom o Bogu, tudi ne pred Kristusovim likom, marveč pred Cerkvijo. Od tedaj naprej sem tudi vedel, da je pristno delovanje mogoče samo v edinosti z njo.« In še naprej: »Ko sem se usmeril k duhovniškemu poklicu, mi je bila dana velika milost, namreč spoznanje, da je vera v Cerkev korak k resničnemu redu, in da je pokorščina do nje počelo resnične svobode. S tem prepričanjem sem prejel l. 1910 duhovniško posvečenje, in to prepričanje je bilo od tedaj naprej podlaga mojega dela«(59 sl.).

Drugi uvid, s prvim v sorodstveni zvezi, je postajal bolj in bolj razločen do konca študija, in sicer prav tako enkrat za vselej: »Še za mojih prvih teoloških študij mi je postalo jasno tisto, kar je odslej naprej določalo vse moje delovanje: Tisto, kar more prepričati modernega človeka, ni historično ali psihološko ali kakorkoli že modernizirano krščanstvo, marveč nepriškrnjeno in nezlomljeno oznanilo *razodetja*. Seveda je potem naloga tistih, ki uče, da to oznanilo postavijo v povezanost s problemi in stiskami našega časa. Jaz sem to skušal storiti v najrazličnejših okolišjih . . .« Tako je Guardini zapisal l. 1965(60).

Za Guardinija je postalo razodetje resen primer krščanske eksistence. V tem je resnična »korenina« tudi vseh drugih Guardinijevih uvidov. Vsa tenkočutna previdnost, pretehtanost, skrb za to, da bi se oprl na umovanje poslušalca ali bralca, kar vse je lastno Guardinijevi govorici, se umakne, kadar hoče povedati to, kar je odločilno: »Odločilni korak v krščanskosti napravimo tedaj, kadar se odločimo za to, da jemljemo besede Sv. pisma natančno tako, kakršne so tam; da jih torej ne odtrgamo od Gospodovih ust in jim ne damo izhlapeti v splošno etiko ali religioznost, marveč jih vzamemo povsem konkretno – kot naročilo (Weisung) in dar od drugod. Kristusove besede so delujoče (wirkende) stvarnosti, ki prihajajo iz Boga« (60 sl.).

Pri tem se Guardini ne ozira na historično-kritično eksegezo, čeprav je tudi ne izključuje v vsakem pogledu. A bistveni vidik Guardinijevega gledanja na razodetje se kaže v naslednji, za »modernega« človeka kar pohujšljivi izjavi: »Iti moraš ven iz svojega samopotrjevanja (Selbstbehauptung). Vedeti moraš, da zadevaš ob skrivnost, ki presega tvojo sodbo; ob sodbo, ki tebe presoja. To velja za vsak čas, tudi za danes. Bog govori iz svoje svete suverenosti, človek pa mora biti pripravljen poslušati in se pokoravati«(61).

Guardini se ni nikdar izneveril temu gledanju. Njegova antropologija prihaja iz »slišati in biti poslušen« (Hören und Gehorchen), iz odpovedi težnjam po samouveljavitvi (Selbstsetzung). Če Nietzsche zagovarja samoodrešenje, ki je hkrati osvoboditev od »umorjenega« Boga, in zatrjuje, da človek šele v tem pride k samemu sebi, je po Guardinijevem prepričanju res čisto nasprotno: Človek postane zares on sam samo v poslušnosti, pokorščini. To antropološko pomeni priznati, da izhajamo od nekoga drugega in da nas še naprej On določa, s čimer je pri človeku povezano načelno izkustvo lastne meje. Teološko to pomeni priznanje ustvarjenosti, priznanje meje v razmerju do Stvarnika in bližine končne eksistence do nič. Sprejeti »mejo« sveta in osebe – šele to omogoča človeku spolnjenje in popolnost. Tu zadenemo na osrečujoči smisel razodetja. Ta človeka razbremenijo od pretiranega, ubijajočega napora za samo-uveljavitev; vendar pa to obenem zahteva neki drugi, v

nekem smislu lažji – ker z resnico skladni – napor za nesebičnost (Selbstlosigkeit)(61 sl.).

Guardini se je zavedal, da absolutnost razodetja človeka vedno znova boleče prizadeva in ga more izzvati naravnost k uporabi. Toda prav od odločitve za takšno razodetje je odvisno, ali postane naravna eksistenca krščanska. Resnica, katero *mora* izpričati *Bog sam* – to je po Guardinijevem gledanju resnica v najglobljem smislu, čeprav ostane spotakljiva za površno človeško mišljenje. Glede sporov okoli modernizma ugotavlja Guardini o sebi in svojih prijateljih: »Odkrili smo razodetje kot 'fakt', na katerem temelji teološko spoznanje; Cerkev kot nosilko tega; in dogmo kot red (Ordnung) teološkega mišljenja . . . Odločno smo bili ne-liberalni. Jemali smo prav to, kar je liberalna usmerjenost občutila kot vznemirjanje in spono, za osnovo mišljenja ter smo bili deležni izkustva, da se nam je šele s tem 'kopernikovskim obratom' verujočega duha odprla globina in polnost svete resnice; a poleg tega nam je bil za nameček podarjen pogled na prostranost in stvarnost sveta, kakor ga ni imela liberalna usmerjenost s svojim stalnim škiljenjem ven na profano znanost in z njeno ogorčeno opozicijo zoper cerkveno avtoriteto«(63 sl.).

3. »Katoliški svetovni nazor« in lik Jezusa Kristusa

1) Če bi človek prebral samo te in podobne Guardinijeve izjave in ostal le pri njihovem površju, ne bi pa upošteval nedogledno prostranih in globokih razsežnosti resnice, ki so s tem povezane, bi se seveda z začudenjem vpraševal, kako je mogel biti R. Guardini kljub takim nazorom poklican na berlinsko univerzo, da je v tem izrazito liberalnem in protestantskem okolju prvokrat začel predavati o »katoliškem svetovnem nazoru«. R. Guardini je l. 1923 prišel v Berlin, ki je bil tedaj za New Yorkom in Londonom tretje največje mesto sveta, in ostal tam do 1939. Kljub vsem težavam in nasprotovanjem – nemalokrat tudi s katoliške strani, na primer od K. Sonnensteina – je stvaril, za katero mu je šlo, kmalu pridobil velik ugled, čeprav nikoli ni delal kompromisov z nazori, ki bi bili kakorkoli nezdržljivi z njegovim izrazito katoliškim prepričanjem. Kako mu je to uspelo, o tem govori H.-B. Gerl v 10. poglavju (277–316). V Berlinu je Guardini nadaljeval tudi liturgično-vzgojiteljsko delo in pridiganje. Tu je nastalo na primer njegovo veliko delo *Der Herr* (1937).

Prav o »svetovnem nazoru« (Weltanschauung), in sicer o katoliškem, je R. Guardini začel predavati na nasvet M. Schelerja (144–148). Že v prvem predavanju l. 1923 je poudaril: »Zares pravi etos gledanja na svet obstaja v čistosti človekovega pogleda. Ta pogled sme in celo mora spodbujati celotna razvnetost (Glut), a razvnetost gledanja, ne narejanja. Razvnetost gledanja napravlja pogled prostran in globok, saj samo ljubezen res vidi. Razvnetost narejanja pa bi ta pogled kalila. Svetovni nazor oziroma pogled na svet ne ustvarja, marveč vidi. Sicer je res, da deluje v njem neko oblikovanje (Gestalten), globoka ustvarjalna moč, a oblikovanje iz gledanja. Tu človek vidi reči, kakršne so, a jih ne napravlja za to, kar sam hoče, pa naj bi to hotenje bilo tudi 'transcendentalno'. Tisto, kar 'pogled na svet' vidi, je že tukaj. 'Pogled na svet' je sicer naravnost celotnega človeka, toda takšna, da ima svoj vrhunec v gledanju, v spoznavanju. Njegovo delovanje se stopnjuje do največje moči in globine, a ostane vedno v gledanju, ne v narejanju« (Vom Wesen katholischer Weltanschauung, 17; Gerl, 274).

Tisti, ki gleda na svet – pravi dalje Guardini – mora svet zaobjeti, celo prodreti vanj, a biti hkrati svoboden od njega. Tu nastopi vprašanje o božjem razodetju in o

»Kristusovem liku« (Gestalt Christi), v katerem ima razodetje svoj vrhunec. »Kristus ima polni pogled svetovnega nazora (Blick der Weltanschauung). Svetovnonazorski pogled (Der weltanschauende Blick) je Kristusov pogled (pr. t., 25: Gerl, 275). S tem Guardini povezuje Cerkev in katolištvo; in na tedaj povsem liberalni berlinski univerzi govori z vso jasnostjo, čeprav obenem brez slehernega triumfalizma, o polnosti resnice ter izreče nenavadno trditev: »Das Katholische ist kein Typus neben anderen . . . (Es) umfasst in sich alle typischen Möglichkeiten, wie das Leben selbst« (pr. t., 33 s): »Katoliškost ni tipičnost poleg drugega tipičnega; obsega marveč vse tipične možnosti kakor življenje samo.« In temu Guardini pristavlja: »Skušali so postaviti katoliškega človeka poleg protestantskega, budističnega, antičnega, kapitalističnega. To postavljanje enega poleg drugega in vse, kar spada v to vrsto, je zgrešeno.« Kaj je torej katoliški pogled na svet? »To je pogled, tisti pogled na svet, katerega udejanja (tut) Cerkev v veri, ko zajema iz živega Kristusa in v polnosti svoje nadtipične celote« (pr.t. 38: Gerl, 276). Čez dobro leto za tem pravi Guardini v pismu: »Biti hočem interpret Cerkve, nič drugega ne . . . Sam bi se rad naučil prodirati skozi vse privršno do srca Cerkve, da bi od tam razumeval Boga in Kristusa in življenje«(276).

2) Kar se tiče Jezusovega lika v evangelijih, poudarja Guardini, da je treba sinoptično podobo o Jezusu jemati skupaj z Janezovo in brez slehernih predsodkov (»unbefangen«) usmerjati svoj pogled tudi na Pavlovega »Kyriosa«, katerega ne smemo izigravati zoper Kristusa Razodetja ali pa zoper eshatološkega Sina človekovega. S tem Guardini tako rekoč spodnese liberalne predpostavke; in tudi izsledke moderne tekstne kritike mnogokrat kar obide. Njegovo brezpogojno načelo je: Vera je tista, ki omogoča, da se človek zares vglubi v resnični Jezusov lik. Pokorščina (Gehorsam) v smislu volje do poslušanja izrečno spada k metodičnemu pogoju za branje Sv. pisma. V novozaveznih svetopisemskih spisih obstajata – pravi Rahner – dve ravni, na katerih je Jezus narisana. Ena je zgodovinsko zakoreninjenje; druga je spojitvev razlag in poskusov, kako bi iz religiozne moči orisali Jezusov lik. Guardini ima za nekaj nemogočega smiselno ločevati ti dve ravni drugo od druge. »Že najbolj zgodnji teksti vsebujejo nadčloveško prvino Kristusovega lika; prav tako kakor tudi še najpoznejši nikdar ne opustijo človeške prvine, marveč jo celo povsem zavestno poudarjajo . . . Najpreprostejše Markovo poročilo razodeva, kakor hitro ga pravilno poslušamo, Jezusovo božanstvo, medtem ko tudi še najbolj metafizični povedek pri Janezu ohranja gostoto zgodovinske stvarnosti« (Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, 14: Gerl, 309)². In tega Jezusovega lika se mora držati Evropa, če hoče obstati – temelj za obstoj je namreč resnica.

»Če naj Evropa še naprej obstaja, če naj svet še naprej potrebuje Evrope, potem mora ostati tista zgodovinska veličina, ki jo določa Kristusova podoba; ne le ostati mora to, marveč z novo resnico mora Evropa postati tisto, kar po svojem bistvu je.

² V tej stvari bi R. Guardini brez pridržkov pritrdil tistemu, kar pravi znameniti angleški filolog, filozof in pisatelj Clive Staples Lewis (*Was der Laie blökt*, Johannes-V., Einsiedeln 1977, 20 sl.): »Vsa teologija liberalne smeri vsebuje na določeni točki – in neredko skoz in skoz – trditev, da so Kristusovo resnično ravnanje in njegov pristni namen in nauk njegovi privrženci že zelo zgodaj napačno razumeli in krivo pokazali, in da so vse to šele moderni učenjaki ponovno odkrili ali izkopal . . . Toda misel, naj bi bil kak človek ali avtor nerazumljiv za tiste, ki so živeli v istem kulturnem svetu, govorili isti jezik, uporabljali iste podobe in delili z njim nezavestne miselne predpostavke, da pa more za druge, ki vseh te prednosti nimajo, biti pozoren – takšna misel je po mojem mnenju absurdna. Že vnaprej je tako neverjetna, da se pač nikdar ne more pojaviti nikakršen argument ali temu nasproten dokaz.«

Če opusti to jedro – potem tisto, kar od tega še ostane, ne more več mnogo pomeniti,« je Guardini zapisal l. 1945 (329).

To trditev je podrobneje razvil v svoji znani knjigi *Ende der Neuzeit* iz leta 1950. Tu je pokazal, kako se je »novi vek« (Neuzeit) odtrgal od reda in harmonije v mišljenju in delovanju, od svojega nosilnega temelja in razvil poskus s trojno avtonomijo: avtonomija narave, kakor da bi ta bila nekakšna boginja ali vodeča ter ozdravljajoča moč; avtonomija subjekta ali osebnosti, kakor se to kaže na primer pri Descartesu; avtonomija kulture kot nečesa, kar bi samo zase nosilo vrednote, kulture kot nekakšne druge, od človeka ustvarjene, od Boga popolnoma neodvisne narave.

V tej avtonomistični ločitvi od božjega pratemelja, ki v resnici nosi prav vse, so po Guardinijevem gledanju že nastavki ogrožitve vsega: razbitje podob o svetu in njihovih obvezujočih vrednot. Kajti utemeljevanje vrednot izključno iz izkustvenega tostranstva, iz »narave«, pri natančnem izpraševanju glede osnov, izgubi svojo veljavo. Zlasti se pri tehničnem in naravoslovnem raziskovanju pokaže, kako ni tukaj nikakršne odvisnosti od določitve vrednot. – Guardini je razen tega, kakor se to vidi iz podnaslova (*Poskus orientiranja*), pokazal, kako v prihodnosti grozi človeštvu pojav masovnosti in nasilja. Z druge strani more, pravi Guardini, ogroženost obenem postati možnost za razvitje osebe. Potrebna pa je v ta namen nova odločnost zoper kolektivizem, ki hoče vse prepojiti.

V tej časovni preokretnici dobijo globoko in nujno pomembnost tri naravnosti: zavzetost za resnico, pogumnost in zaupanje. Z razvijanjem teh naravnosti bo krščanstvo z nekakšno nujnostjo našlo pot k izpolnitvi tiste naloge, ki jo je treba spolniti prav danes. »Oseba« – to je človek »pred Bogom, neizgubljivost dostojanstva, nenadomestljivost v odgovornosti«, in to nastopa in bo v prihodnosti nastopalo »s takšno duhovno odločnostjo, kakršna prej ni bila mogoča« (*Ende*, 71: Gerl, 339).

Glede religioznosti prihodnjega časa naglaša Guardini v isti knjigi predvsem *jasnost*: jasnost glede bistvene nekrščanskosti prihodnje dobe in s tem tako rekoč izsiljena odločnost v krščanskosti. Novi pogan se od antičnega razlikuje s tem, da je izgubil naivno mladostnost le-tega in mora živeti iz resnobe, ki prihaja iz odločitve zoper Kristusa. Prejšnjo kulturno samoumevnost krščanstva je zamenjala nesamoumevnost; zdaj stopa na dan nepogojenost, ki na drugi strani razvija čisto pokorščino, a ne nekakšno zgolj hotenjsko ali mišljeno pokorščino, marveč popolno ekstenčno zaupanje. Samotnost v veri more pomeniti tudi neposrednost tako v razmerju do Boga kakor do drugega samotnega človeka. S tem se kristjan že znotraj zgodovine obenem postavlja v eshatološkost. (338–340).

Guardinijevo odklanjanje »novega veka«, kolikor se novoveška miselnost predaja subjektivizmu in avtonomizmu ter s tem apriornemu odporu zoper sleherno misel o božjem razodetju, so neredki kritiki razlagali kot pretirano idealiziranje srednjega veka. A če pomislimo, da je Guardini tudi to knjigo zavestno pisal z mislijo na to, da moramo »v vsakem času videti mogočnost rešitve«, je takšna kritika tukaj docela zgrešena. Odločilni motiv knjige, in sicer ne politični, marveč teološki, je tukaj zaupanje. »Zaupanje (Zuversicht) je zraslo v meni zelo počasi; morda je zaradi tega tako živo,« je Guardini poudaril v odgovoru na kritiko. In ta trditev pri njem ni bila samo lepa beseda. To se je pokazalo zlasti v mnogoterih trdih preizkušnjah, tudi v boleznih.

R. Guardinija so večkrat mučile razne bolezni, med drugim leta in leta zelo hud glavobol. Posebno v starejših letih se je zgrnilo nanj veliko trpljenje, včasih do neznosnosti. Zato je v 77. letu starosti, na primer 20. 4. 1963, zapisal v dnevnik: »Uvid: Nevralgijo in sploh težave starosti pravilno živeti – to je prav tako pomembno kakor napisati najboljšo knjigo.« Nekemu trpinu, ki je zbolel za isto boleznijo in je bil naravnost obupan, je Guardini pisal: »Prenesite težišče svojega religioznega življenja v zaupanje, morda v življenjsko zedinjenje s križanim Gospodom«(361).

Ob Guardinijevi smrti (1. 10. 1968) so se prijatelji posvetovali, kaj bi ob naznanitvi njegove smrti izbrali za naslov, s katerim bi na kratko povzeli to, kar je pri Guardiniju najbolj bistveno. In so se odločili: Romano Guardini – Diener des Herrn. R. Guardini je res hotel biti in je bil bolj kakor vse drugo »Gospodov služabnik«. Drugače je to izraženo tudi v njegovem nagrobnem napisu, ki si ga je sam določil: Romano Guardini (1885–1968). V veri v Jezusa Kristusa in njegovo Cerkev, v zaupanju v njegovo milostno sodbo (367 sl.).

To je samo nekaj malega iz bogate knjige o izredno bogatem življenju in delu ene od najpomembnejših osebnosti, kar jih zasledimo v duhovnem življenju 20. stoletja, ne samo pri kristjanih, marveč tudi drugod. Vsekakor so se ob R. Guardiniju oblikovali vsaj trije rodovi kristjanov v tisti smeri, ki se je uveljavila na 2. vatikanskem koncilu, če ga vzamemo res takšnega, kakršen je, ne pa takšen, kakor so si ga začeli zamišljati bodisi »progresisti« bodisi »integralisti« – če naj uporabimo izraze, ki jih je skupaj z njihovo vsebino R. Guardini vedno z vso odločnostjo odklanjal kot nekaj popolnoma nezdržljivega s tistim »Kristusovim pogledom«, katerega se je sam neomajno držal. In prav gotovo je R. Guardini mislec, ki ima izredno veliko povedati tudi za prihodnost.

»Če je Janez Pavel II. v Altöttingu po navedbi pionirskih nemških teologov Alberta Vélikega, Nikolaja Kuzanškega, Johannesesa Adama Möhlerja, Matthiasa Scheebna in Ericha Przywara imenoval tudi Romana Guardinija, potem je to eno od znamenj za tisto duhovno oploditev teologije, ki jo je v naslonitvi na Guardinija treba šele udejaniti. Ali mu moramo zaradi tega odkazati že mesto med 'sodobnimi cerkvenimi očeti' (kakor to meni Th. Kampmann), to se bo izkazalo ob še ne uveljavljenem spoznavanju in priznavanju prihodnje teologije in prihodnjih bralcev«(16).

Anton Strle

Evharistija kot daritev Cerkev po razlagi H. U. von Balthasarja

Potridentske teorije o mašni daritvi niso bile posrečene, čeprav so vsaka po svoje kazale na prvine, ki so bile plodovite in vredne upoštevanja. Teološka refleksija je tudi v tem primeru šele polagoma prišla do tega, da je bolj zares ustrezno osvetlila tisto jedro, iz katerega je Cerkev živela v obhajanju onega, kar je vir in višek vsega krščanskega življenja (C 11). To se je zgodilo zlasti z nastopom »mistijske teologije« O. Casla. (+1948). Kar se tiče jedra mašne daritve same na sebi, ni zdaj nič več posebnih razhajanj med teologi, pač pa obstajajo razlike, ko gre za podrobnejšo razlago maše, kolikor je tudi prav daritev Cerkev. In vsekakor se zdi, da je treba dati tukaj iz več ozirov posebno odlično mesto razlagi H. U. von Balthasarja. Zdi se, da je to najboljša razlaga, kar jih je.

Navedeno temo je G. Bätzing pri prof. K. Reinhardt (v Trierju) vzel za diplomsko delo iz dogmatične teologije. Temo je obdelal tako dobro, da mu je bilo nujno nasvetovano, naj to izda v tisku. In to se je zgodilo.¹

Vsekakor bo lahko zelo koristno, če se v evharističnem letu z Balthasarjevo razlago evharistije kot daritve Cerkev Slovenci seznanimo nekoliko bolj, kakor pa bi to bilo mogoče na podlagi le zelo kratkega, nekako formalnega izročila.

1. Daritvenost evharistije v zgodovini in teologiji

Ko G. Bätzing na kratko prikazuje vprašanje, nato obravnava v 1. poglavju »problematiko daritvenosti (evharistije) v zgodovini in teologiji« (17–38). Tu kaže, kako je v zgodnji Cerkvi vladalo odrešenijsko-zgodovinsko ter realno-simbolično gledanje na daritvenost evharistije. V srednjeveški sholastiki je namesto realno-simboličnega razumevanja evharistije nastopilo mišljenje, ki se je opiralo na alegorično-simbolično metodo (21); to je že v 9. stoletju povzročilo delno, nato pa v 11. stoletju hudo krizo, ki se je med reformacijo še zaostila. »Tragika je v tem, da v Lutrovem času teologija niti Lutru niti njegovim nasprotnikom ni omogočila, da bi bili daritvenost (Opfercharakter) maše razložili samo na osnovi ponavzočenja ene same Kristusove daritve«, kakor se izraža A. Gerken (23). Za nauk tridentinskega koncila je treba reči: v posledicah je bilo močno škodljivo to, da se je – zaradi okoliščin – že 1547 odločil, naj bi obravnaval najprej realno evharistično navzočnost ter evharistijo kot zakrament, pozneje pa še – ločeno od prejšnjega – vprašanje o mašni daritvi. Tako je prišlo do tega, da koncil ni videl notranje povezanosti med zakramentalnostjo evharistije in njeno daritvenostjo (24). Koncil je katoliški nauk

¹ Georg Bätzing, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Johannes V. (Kriterien 74), Einsiedeln 1986, 164 str.

jasno razmejil nasproti protestantskemu in je po Jedinovih besedah »odstranil usodno nejasnost glede tega, kar je bila z ene strani bistvena sestavina vere, ali pa – z druge strani – samo predmet teološke kontroverze« (24). – Dediščina zgodnjega srednjega veka in nedognana stališča teologije so dala povod, da so zelo močno poudarjali stvarno navzočnost in s tem dano zožitev; to pa je povzročilo, da Lutrova vprašanja glede nauka o mašni daritvi niso mogla dobiti prepričljivega odgovora. Tako je šele v našem stoletju teologija na temelju prvotnega »zakramentalnega« nastavka pokazala na ustrezno razjasnitev: na notranjo povezanost osebne Jezusove predanosti, darovanja njegovega telesa, Cerkev in obhajanja evharistije v znamenjskosti (Zeichenhaftigkeit), ki vsemu temu pripada. Seveda pa je bila potrebna za to najprej precejšnja spremenitev miselnosti in poseg na biblične in patristične temelje (26). Tako je prišlo do »odrešenjskozgodovinsko-personalnih« nastavkov v našem stoletju. To se je uveljavilo zlasti z razlago, kakršno je glede mašne daritve razvil O. Casel, čigar poglede so v bistvenem jedru sprejeli tudi drugi; in pa s celostno-bibličnim pojmovanjem »spomina« (»memoriale«, »anamnesis«), kakor to pokažeta posebno Max Thurian in Louis Bouyer (32–36) in kakor je to izraženo v trditvah 2. vatikanskega koncila o daritvenosti evharistije (36–38).

2. Značilne osnove v Balthasarjevi teologiji

V 2. poglavju G. Bätzing zelo jedrnato in z mnogimi navedki iz Balthasarjevih spisov prikaže štiri značilne »osnove v Balthasarjevi teologiji« (39–66):

1. Vključenost vere in teologije v skrivnost sv. Trojice (»trinitarische Eingebundenheit von Glaube und Theologie«). – Skrivnost sv. Trojice seveda spoznamo le na podlagi tistega dogodka učlovečenja božjega Sina, ki se dovrši v dogodku križa (neločljivega od vstajenja in izlitja Svetega Duha), kjer razodetje troedine božje ljubezni doseže višek, vse to pa je po notranje povezano z evharistijo. »Križ kaže Sina v skrajni predanosti do Studenca svojega življenja, Studenca, o katerem se zdi, da mu je prav v izkustvu križa usahnil: v predanosti do Očeta. Jezus doživlja sam sebe v zapuščenosti, v osamljenosti in oropanosti sleherne opore, medtem ko Duh, ki je kot Očetov Duh vodil Sina po tej poti do križa, ohranja živo in budno vključenost (Eingebundenheit) v Tistega, o katerem na križu nič več ni mogoče imeti izkustva.« Kot Duh Očeta in Sina zedinja Sveti Duh obe ti dve osebi, »ko njuno medsebojno ljubezen drži narazen prav do neznosnosti. V tem neskončnem razločku (Differenz) se odkriva oboje: neskončen znotrajbožji razloček, ki je predpostavka za večno ljubezen in dobiva v Svetem Duhu premostitev, in pa odrešenjskozgodovinski razloček, v katerem dobiva odtujeni svet spravo z Bogom« (Dreifacher Kranz, 65). Kdor vidi to enoto med Očetom in Sinom na križu, ta dojame »skrivnost križa kot najvišje razodetje Trojice«; obenem tudi dojame, kako križ in vstajenje nujno spadata skupaj, saj je vstajenje dogodek, s katerim je Oče obudil Jezusa in s tem odgovoril na Sinovo absolutno ljubezen ter pokorščino. S tem se križ in vstajenje izkazujeta kot en sam trinitarični dogodek (41).

2. Dialoškost dogajanja v razodetju: struktura beseda-govor. – Že pradrarna imanentne Trojice v Očetu (kot daru, ki daje) in Sinu (kot daru, ki se zahvaljuje za samega sebe tistemu, ki daje), katerih diferenco Duh premoščuje in jo drži tudi odprto, ima dialoško naravo. To velja tudi za stvarjenje, zavezo in križ, ki so vidiki razodevanjskega dogajanja, katerega Balthasar označuje kot »novo 'kenozo' Boga« (ThD III, 305). V suvereni svobodi Bog v stvarjenju in zavezi stopa v zgodovino, v

takšen dialog s svetom in ljudmi, pri katerem gre že takoj od začetka naprej za srečevanje med neskončno in končno svobodo. Dialog se začne pri Bogu; človeku pa je naloženo, da ustrezno odgovarja. To je ravno struktura besede-odgovora; to je dialoškost znotraj skupnega delovanja neskončne in končne svobode, kar poleg prvine milosti (ljubezen, usmiljenje!) vnaša v zgodovino zaveze obenem tudi prvino pravičnosti (gorečnost, jeza, sprava!), pri tem pa »pravičnost« pomeni skladnost s tem, kar je pravilno in kar se navsezadnje vzpostavlja z milostjo (42 sl.). Razodetje (ki je bistveno odrešensko) se dovršuje v bistveni Besedi Boga samega. Ko ta Beseda postane človek in v dogodku, ki pomeni vrhunec odrešensjske (in razodevanjske) zgodovine, je tu obenem vsebovan odločilni človekov odgovor. Vendar se Bog v tem najvišjem dejanju noče odpovedati posebnemu človekovemu odgovarjanju. Le-to se dogaja v sprejemajočem odgovarjanju Cerkve, v odgovarjanju na Besedo, ki je govorjena v svet, to je na Kristusa, ki je Logos Boga samega (44).

3. Kot nadaljnjo osnovo Balthasarjeve teologije avtor riše »Stellvertretung« (44–52). »Ne«, ki ga je izreklo in ga spet in spet izreka ustvarjeno bitje, je bil mogoč na temelju svobode, podarjene od Boga. S to podaritvijo svobode se Bog napoti v brezbrambnost absolutne ljubezni, ki sama pretrpi ugovarjanje zoper to ljubezen. Z druge strani tega ugovarjanja (nasprotovanja) v svoji vsemogočnosti tudi ne more in noče kar spregledati (ThD III, 306), saj bi s tem bila oškodovana njegova s svobodo obdarjena stvar. Kako pa ti dve temeljni božji lastnosti – pravičnost in ljubezen – tako upoštevati, da niti indifferencirano ne sovpadata niti ne stopita brez odnosov narazen, »marveč se izkažeta v najvišji dramatikosti kot takšni, ki spadata skupaj kot navsezadnje identični« (PI, 402)? Tu stopa pred nas središčna beseda nove zaveze: »za nas« (pro nobis, hyper). V »za nas« se stekajo vsi postulati, ki se zdijo tako težko združljivi: da se mora izvršiti sodba, da mora biti dana zadostitev – in da milost zmaga, in to tudi prek sodbe in sredi sodbe, tako da se s tem prvotno in dokončno vzpostavi zaveza.

Po Balthasarjevem gledanju se iz tega »za nas« razvija celotna kristologija, a (v spoznavnem oziru) tudi trinitarični nauk o Bogu, ki sledi iz kristologije, končno tudi nauk o Cerkvi (ThD III, 219 sl.). »Namestništvo« (Stellvertretung, namestniška zadostitev) je središčna vsebina Sinovega poslanstva, ki ni nastopilo šele zaradi človekove krivde, marveč je vključeno že v pra-kenozi, v pradrami troedinega Boga samega. In ravno tukaj, v prakenozi (in torej znotraj odnosa treh božjih oseb) je podana utemeljitev možnosti Kristusovega zadostilno-spravnega namestništva za vse ljudi. V poslanosti Sina je na bližnji način dana možnost učinkovitega namestništva. »Natančno na mesto (Stelle) tistega, ki izreka 'ne', na mesto njegove nesreče in strmoglavljenja (Absturzes), mora stopiti Tisti, ki hoče biti v celoti za njega« (v: IKZ 1980, 29) in ki more to tudi biti. Ko smo s tem spoznali Trojico kot predpostavko za Kristusovo namestništvo, pride zraven še nadaljnji pogoj za možnost učinkovitega namestništva: Sin svojega poslanstva, to je sprave sveta z Bogom, ne more izvršiti od zunaj; to se mora zgoditi od znotraj, se pravi, Sin mora postati v ta namen človek. Ravno kot konkretni človek, ki pa pri tem vendarle ostane osebnostni Logos in Sin Boga samega, je zmožen vključiti vase vse druge ljudi: »Bog kot človek, in sicer Bog le kot človek, tako da človek tukaj pride do veljave kakor sicer nikjer drugod. Toda ne Bog s kakim človekom skupaj, marveč Bog, absolutni Edinstveni, v tem absolutno edinstvenem človeku, ki je zato Edinstveni, ker je Bog. In ki iz tega in nobenega drugega razloga tudi zmora napraviti deležne svojega enkratnega križa soljudi, s katerimi postane globlje solidaren, kakor pa more kdajkoli biti

kak človek solidaren z drugim človekom – se pravi v smrti, kjer je sicer vsak človek absolutno osamljen« (MySal III/2, 224 sl.). Kristus stopi v skrajno situacijo svobodnega človeka pred Bogom, da bi tako to situacijo iz brezupne preoblikoval v upanja polno (ThD II/2, 220). To nalogo poslanstva sprejme Sin prostovoljno nase in se zaveda sam sebe kot istovetnega z njo. Cilj njegovega življenja in njegovega poslanstva je »ura«, ki ji pritrudi že vnaprej: sam od sebe jo sprejme, ni mu vsiljena od zunaj. Ker pa ta ura terja »notranji prevzem nečesa nebožjega in protibožjega, identifikacijo s tisto od Boga oddaljeno temó, v katero grešnik zabrede s svojim 'ne'« (ThD III, 311), zato jo Kristus v slabosti smrtne groze izkuša kot totalno preobremenitev. V skrivnosti te teme in odtujitve med Bogom in Sinom, ko nosi grehe vsega človeštva, na tem odločilnem mestu namestništva najrazločnejše sije božja ljubezen v svoji onemoglosti in vsemogočnosti (pr. t., 312). S tem je obenem tudi oddaljenost in zapuščenost od Boga pritegnjena v trinitarični odnos ljubezni. »Sin sprejme nase odtujitev in ustvari bližino: bližino med Bogom in človekom na osnovi tiste zedinjenosti med Očetom in Sinom, ki jo je ohranjal neokrnjeno v vsej temi in zapuščenosti. V nošenju krivde sveta doživljana ločitev ni bila nikakršna odtujitev od Očeta, kajti Sin se je pri tem vedno zopet usmeril k Očetu, da bi stal natančno v sredini svojega poslanstva« (ThD IV, 236 sl.). Kar je dozdevno znamenje ločenosti Očeta in Sina, je tukaj naravnost znamenje najvišje zedinjenosti. Kakor že v immanentnem liku (Gestalt) Trojice, tako tudi tukaj (v njenem odrešenjsko-zgodovinskem liku Sveti Duh udejanja najvišjo enoto v ločenosti: »Duh »zdaj trajno jemlje iz Sinovih rok daritev njegovega božanstva (Gottseins), da jo trajno polaga v naročje in zavest nebeškega Očeta, dokončno tedaj, ko umirajoči Sin, v zadnjem dejanju svoje ljubezni, vrne Duha poslanstva (bei Rückgabe des Sendungsgeistes)« (ThD IV, 236 sl.).

4. »Temeljne poteze Balthasarjeve ekleziologije: Cerkev kot lik odgovaranja (Antwortgestalt der Kirche)« (52–64). – Osnova za gledanje na Cerkev je spet dialoška struktura dogajanja razodetja. Razodetje besede in Besede spoznamo kot tisto, v čemer se razkrije božja ljubezen »za nas«. V tem »za nas« je vsebovana in utemeljena naravnost Besede na nekoga drugega (ein Gegenüber), kateremu velja razodetje božje ljubezni. V odlični meri je ta nekdo drug Cerkev, kolikor verujoč skuša dati in vedno znova dajati odgovor. To more le tako, da sama sebe dá tako rekoč potopiti v tisto naravnost in v tisti sinovski Kristusov odgovor, s katerim je šele omogočeno Cerkvi njeno lastno odgovarjanje. S tem postane temeljna naravnost (Grundhaltung) Cerkve sprejemajoča naravnost k tistemu, ki se razodeva (52). »V zaročniški zedinjenosti Kristusa in Cerkve ostane seveda Kristus kot Bog in človek v eni (božji) osebi in kot Očetova Beseda povsem drugače aktivna beseda, in to v najvišji meri v svobodni spontanosti svoje evharistije. Cerkev sprejema – kakor Marija kot Gospodova dekla – dar Besede v 'spoštljivem strahu' (Ef 5, 33). In beseda, ki mu jo vrača kot odgovor, je tako rekoč odmev njegove besede, seveda aktivni odmev, ki ga je Cerkvi omogočila moč Besede. To omogočenje se uresničuje tako, da ta Beseda Cerkev šele »vzpostavlja« (prim. Ef 5, 33), zaradi tega je Cerkev že v svojem odgovarjanju učinek stvariteljske, roditvene moči Besede« (Christlich meditieren, 68). V takšni naravnosti je mogoče spoznati marijansko naravo (marijanischer Charakter) Cerkve. A »receptivna« (sprejemajoča) naravnost ne pomeni zgolj pasivnega sprejemanja. Takšna naravnost (Haltung) marveč vsebuje dejavnost, aktivnost odgovarjajočega subjekta, ki mora svoj odgovor uresničiti v spolnjevanju lastne naloge v svetu. To konkretiziranje pa pomeni: darujoče ustvarjanje

prostora za besedo ljubezni, da bi imela Beseda prosto pot in da bi bilo odstranjeno s poti vse ugovarjanje zoper to ljubezen. Cerkev je torej mogoče in je treba razumeti kot prostor odprtosti za razodetega Gospoda. (53). – Sredi dogodka učlovečenja, kronološkega izvora Cerkve, stoji Marija. V njeni pritrditveni besedi je tisti lik odgovora (in vedno novega odgovarjanja) Cerkve (Antwortgestalt der Kirche), ki sledi iz dialoške narave razodevanjskega dogajanja, udejanjen v polnosti in pravzornosti kot nekaj, kar je brez ostanka nastalo iz Kristusa, ki se ima zahvaliti edinole odrešenjskemu dejanju na križu, a mu v tem vendarle odgovarjaje stoji nasproti, toda le tako, da more Kristus v njej predstavljati in razvijati svojo polnost in svoj sad (61). Tako postane Marija kratko malo »Typos« in prapodoba Cerkve, popolna ideja Cerkve, ki se kot oseba izkazuje za sorazsežno tej ideji. Čeprav je Cerkev v svoji polni izoblikovanosti nastala šele v dogodkih trpljenja, vstajenja in prihoda Svetega Duha ter se je – po gledanju Janezovega evangelija – ob Kristusovem križu strnila skupaj z živo praelico, sestoječo iz Marije in Janeza, je vendar obstajala že od časa učlovečenja dalje: ne sicer institucionalno, namesto tega pa tako popolna, kakor pozneje nikoli več ni bila (pr. t.).

Pri nauku o Cerkvi se Balthasar posebno močno naslanja na Janezov evangelij. V poslanstvu apostola Janeza vidi v zvezi s prizorom pod križem posredovanje med marijansko in petrovsko Cerkvijo; posredovanje med Marijo, najbolj notranjim jedrom Cerkve kot »brezmadežne« (prim. Ef 5, 27), in Petrovo službo, ki predstavlja in ponavzročuje edinost Cerkve. Janez ima posredujočo vlogo, ki preprečuje, da bi se Cerkev razklala v dva ločena dela (prim. Antir Affekt, 120. 186). Pod križem stoji skupaj z Jezusovo materjo kot zastopnik ljubeče Cerkve. V tem prizoru vidi Balthasar »ustanovitveno listino Cerkve«, kajti tukaj je »sveta«, dovršena Cerkev vsajena v lik zemeljske, organizirane Cerkve; organizirani zemeljski Cerkvi pa je zaupana skrb za čistost in svetost praprvtne in idealne Cerkve (63). Janez stoji tukaj kot predstavnik za Petra in za celotni krog dvanajsterih in tako povezuje petrovsko Cerkev z marijansko: tu je njegovo poslanstvo kot povezujoča sredina. »Resnično janezovska Cerkev ni 'tretja', 'duhovna' Cerkev po petrovski in pavlovski, marveč tista, ki namesto Petra stoji pod križem, da bi tam zanj sprejela marijansko Cerkev« (Atir. Effekt, 187).

3. Izhodišče za razumevanje evharistije kot daritve

V 3. poglavju obravnava G. Bätzing »Balthasarjev nastavek pri vprašanju o evharistiji kot daritvi« (67–111), v 4. poglavju, ki je hkrati zadnje, pa pod naslovom »Poskus uvrstitve Balthasarjeve zasnove« pokaže, kakšno mesto zavzema Balthasarjevo pojmovanje evharistije kot daritve Cerkve, če to primerjamo z različnimi pogledi na isto temo pri drugih današnjih teologih. V teh dveh poglavjih prihaja do veljave in razvitja to, kar je bilo navedeno iz prejšnjih dveh.

Posebnost Balthasarjevega nastavka, ko gre za pojmovanje evharistije kot daritve Cerkve, je najprej izrazito trinitaričnoteološko izhodišče, katerega Balthasar postavlja nasproti transcendentalnemu in antropološkemu nastavku teologije, ki se je pač v resnici izkazal za malo ustrezen. To tudi odkazuje Balthasarju v današnjih diskusijah posebno mesto. Spoznavnoteoretično se ta ontološki temelj, namreč Trojica, razkriva na podlagi Kristusovega dogodka in se tako rekoč izliva v ta dogodek. Le-ta se razločno kaže kot tisto najvišje razodetje in samopriobčenje trinitarične božje ljubezni, ki je hkrati naravnano na naše odrešenje. Temeljna struktura razodetja, se

pravi dialoškost (govor-odgovor oz. beseda-odgovor), se uveljavlja tudi v odrešenjskem dogajanju. Tu nastopa namestništvo (Stellvertretung) kot nekaj središčnega: Kristus (Bog in človek) na križu učinkovito udejanja odrešenje (spravo, zadostitev) »za nas« in že vnaprej vključuje v to dejanje celotno človeštvo. Ker tudi tukaj velja dialoška struktura (beseda-govor), je seveda tudi tukaj udeležena svoboda, s katero človek sprejme Kristusovo namestništvo kot tisto, kar se je dogodilo namesto njega oziroma na njegovem mestu (an seiner Stelle). Zahteva po takšni prvini je vsebovana že v ustvarjenosti človeka kot svobodnega bitja; a vsebovano je to tudi v božji ljubezni, ki potrebuje, če naj bo resnično povsem ona sama, to je res ljubezen, polne in celotne pritrditve naše ljubezni (130).

A tu nastopi pomislek: Kako more človek to popolnoma pritrditi? V odgovoru na to pokaže Balthasar na vozlišče povezanosti med kristologijo in soteriologijo ter ekleziologijo in na Marijo kot na zvezni člen v tem vozlišču. Kakor je Marija pri učlovečenju božjega Logosa dala svoj ljubeči in svobodni odgovor, vendar ji je to omogočil Bog s svojo milostjo, – in sicer je dala kot namestnica ali zastopnica (in Stellvertretung) za ves človeški rod –, podobno pripada namestniški pomen tudi tisti Marijini besedi pritrditve – spet v dopustitvi, da se to zgodi, »in Geschehenlassen« –, ki jo je (čeprav molče) izrekla ob Jezusovem umiranju, ko je stala pod križem. In sicer je to pritrditev, ki ne poskuša, da bi sama uveljavila lastno opravičenje in odrešenje ter s tem samostojno odrešujoče žrtvovanje; Marija namreč tukaj pritrdi dogajanju, v katerem On, ki je v najvišji meri ljubljen, vzame nase namesto človeštva daritev (ki je hkrati izraz božje ljubezni in božje »jeze«, seveda »jeze« v svetopisemskem smislu). – Priključitise temu soglašanju Device Marije s Kristusovo odrešenjsko daritvijo, pridružiti se Marijinemu ravnanju, njeni naravnosti in daritveni volji (posnemaje Marijo pa pri tem tudi bivanjsko, življenjsko priznati Kristusovo daritev v odrešenje vsega človeštva ter se vključiti vanjo – to je pravo središče vsega govorjenja o daritvi Cerkev. Temeljnega pomena za Balthasarjevo misel o evharistiji kot daritvi Cerkev je določitev pojma »daritev« (Opfer). Po njegovem gledanju gre pri tem za vprašanje o najvišji odpovedi, ki jo Cerkev izvaja iz ljubezni. To odpoved Balthasar ne vidi najprej v samopredanosti kristjanov (Selbsthingabe der Christen). Ta odpoved marveč obstaja v tem, da pustimo, »dovolimo«, da se dogodi Kristusova daritev, Kristusova samopredanost Očetu za nas in za vse človeštvo; v tej »dovolitvi«, v tem »Geschehenlassen der Selbsthingabe Christi« pa je vključena naša volja po življenjskem darovanju samega sebe, po življenjski, bivanjski samopredanosti.

Tu nastane ugovor: Krščanski pojem daritve zahteva v skladu z novozaveznim preoblikovanjem tega pojma tudi od Cerkev moment samopredanosti. Na to je treba odgovoriti: Na osnovi Pavlovega nauka more samopredanost Cerkev kot Kristusovega telesa (in Kristusove neveste) obstajati le v včlenitvi v Kristusa, v našem vstopu v samopredanost Kristusa kot glave; daritev Cerkev pravzaprav ne more imeti za predmet nič drugega kakor Kristusovo daritev. Prav z deležnostjo pri Kristusovi daritvi se Cerkev vključi v darovanje in daritev celotnega Kristusa, sestojčega iz glave in telesa, tako da se tu daruje »totus Christus, caput et corpus« kot ena sama daritev (131).

Po takšnem gledanju na evharistijo kot daritev Cerkev sta pred nami temeljni črti, ki segata druga v drugo:

1. Cerkev po pravici označujemo kot subjekt evharistične daritve, in to ne le z vzpostavitev bogoslužnega dejanja, prek katerega postane tu in sedaj navzoča ena

sama Kristusova daritev. Še bolj kakor drugi zakramenti namreč zahteva evharistija (kolikor je daritev) notranje razpoloženje (dispozicijo) vernikov: če naj bo udeležba tukaj plodovita, to je, če naj doseže vedno močnejšo povezanost z Bogom v Kristusu, tedaj je potrebna bivanjska, življenjska udeležbenost Cerkev, udeležbenost kot »opus operantis« (zavestno človekovo sodelovanje), in sicer kot nekaj, kar spada že k zgradbi Cerkev, ne pa le tako, da bi se to šele pridružilo in moralo pridružiti k »izvršenemu delu« (opus operatum).

2. Kljub temu ostane v tej skupni daritvi Kristusa in Cerkev ohranjena prapravotna »subalternatio« (podrejenost in odvisnost) dejavnosti Cerkev v razmerju do Kristusovega dejanja. Kajti bivanjsko (življenjsko) sodarovanje Cerkev, sodarovanje v obliki »pripustitve, da se zgodi« (»im Geschehenlassen«), ostane v nepremostljivi razdalji do Kristusovega daritvenega dejanja. Cerkev je za subjekt daritve ustrezno usposobljena le znotraj obsegajoče in vključujoče Kristusove subjektivite. – S takšnim pojmovanjem evharistije kot daritve Cerkev je upoštevano to, za kar se kot nekaj odločilnega potegujejo protestanti, ko ravno pri daritveni misli naglašajo, da si Kristus in Cerkev stojita nasproti (das Gegenüber) in da med njima trajno ostane različnost. To se zelo jasno pokaže s tem, da marijansko ravnanje in marijanska naravnost postaneta temeljna naravnost (Grundhaltung) celotne Cerkev (prim. Balthasar, v: SC, 215).

Govor o evharistiji kot daritvi Cerkev mora – tako Balthasar še posebej poudarja – imeti v mislih celotno Cerkev. Ne more tukaj iti le za dejavnost posameznih kristjanov, dejavnost, ki bi mogla biti le ničeva in brezvredno »delo« (»Werk«); saj so kristjani kot odrešeni vendarle hkrati tudi grešniki. Tukaj prav tako ne more biti mišljena samo realna zemeljska Cerkev, kajti zanjo bi moralo veljati isto. Enota s Kristusovo daritvijo uspe le v sodarovanju celotne Cerkev, k temu pa spada tudi sveta, neomadeževana Cerkev, ki je potopljena v realni lik Device Marije. V Marijini dopuščajoči pritrditvi (»geschehenlassenden Ja«) je podana idealno-pravzorna točka v Cerkvi, točka, ob kateri sta Kristusova daritev in daritev Cerkev dospeli (vedno po milosti!) do enote, h kateri teži zemeljsko-realna Cerkev v življenjskem udejanjanju; točka, pri kateri ima zemeljska Cerkev kot del ene same celotne Cerkev hkrati že tako in tako delež. Tako pomaga do korenin preiščena mariologija podčrtati to, za kar gre protestantom: maša kot daritev Cerkev nikoli ne more biti – in ji tudi ni treba biti – »delo« (»Werk«) realne Cerkev, posameznih vernikov; saj spadajo k enoti celotne Cerkev, katere popolna potrditev je že vedno pred našo pomanjkljivo pritrditvijo (132). V tem je tudi utemeljeno, zakaj Balthasarjevega nastavka ne moremo označiti kot »individualističnega«, kakor se to včasih dogaja. Saj vendar pri tem nastavku vedno ostane pred očmi Cerkev kot celota – in v tem je izražena tudi socialna obvezanost njenih udov, da skrbijo drug za drugega (133).

4. Daritveni smisel obhajila

Omenimo še Balthasarjevo gledanje na sv. obhajilo v njegovem daritvenem smislu. Sorazmerno zgodaj (1967) je Balthasar izrazil mnenje, ki se je sprva zdelo nekako čudno: da je namreč »najgloblji daritveni moment za Cerkev vsebovan v izvrševanju obeda« (SC, 195) in da je s tem delitev evharistije v »daritev« in »zakrament« v svoji celoti teološko neutemeljena. To naziranje je pri Balthasarju povezano z njegovimi izvajanji o daritvi Cerkev.

Med bistveno vsebino (Wesensgehalt) evharistije kot Kristusove daritve in daritve Cerkve ter njeno obliko (lik, Gestalt) kot evharističnega obeda je mogoče videti notranjo analogijo. Prav oblika obeda je primerna za to, da izrazi združenost daritve v popolni različnosti (Gemeinsamkeit des Opfers in der völligen Unterschiedenheit): daritev Jezusa Kristusa v njegovi namestniški celostni predanosti (»in seiner stellvertretenden Ganzhingabe«) privzema vase tudi Cerkev (SC, 209) in jo pripušča k sodarovanju; a ne v takšnem sodarovanju, pri katerem bi Cerkev razodevala lastno daritveno razpoloženje (Opfergesinnung) v darovanju krvave ali nekrvave daritve, marveč v soglašanju s tisto Gospodovo daritveno voljo (»im Einverständnis mit dem Hingabewillen des Herrn«), s katero se on sam hoče žrtvovati za greh sveta (prim. SC, 204. 195). Že v dvorani zadnje večerje obstaja kretanja vključitve Cerkve v tistem obhajanju obeda, v katerem je Gospod vnaprej sprejel in izvršil žrtvovanje samega sebe na križu. Kdor se hoče žrtvovati za ljudi tako, da ga »použijejo« (sich von den Menschen »verzehren« lassen will), ta potrebuje ust, ki ga jedo in pijejo (SC, 209). Tako Balthasar povzema v enoto podobnost (analogijo) med obedom in žrtvujočo se Kristusovo predanostjo skupaj z darujočo soglasnostjo Cerkve (zusammen mit dem opfernden Einverständnis der Kirche) (G. Bätzing, 107).

»Skupnost učencev, nato Ekklesia, mora Kristusu izkazovati to službo (diesen Dienst tun). In sicer ne predvsem kot predstavnica grešnikov-ubijalcev (der schlachtenden Sünder). marveč v služenju soglašanja (Einverständnis) s to njegovo predanostjo. V tem so uživajoča usta sestavni del Gospodove daritve« (SC, 209).

V nasprotju z velikim delom patrističnega izročila zastopa Balthasar naziranje: Kristus je dal učencem jesti in piti, sam pa se je postil. To, da Jezus tukaj ne je, je najmočnejši izraz za to, »da Gospod hoče sam sebe v svoji predanosti (Hingabe) kot celoten napraviti za daritveno jed in daritveno pijačo, in to v dokončnosti, ki gre prav do smrti, zadaj za katero bo stala le eshatološka gostija popolne združenosti (der vollen Gemeinsamkeit)« (SC, 211). Tako že pri zadnji večerji obed izraža združenost daritve (Gemeinsamkeit des Opfers) – Kristusove in učencev –, in sicer združenost pri vsej tako ostri različnosti oziroma nasprotju (durch die schärfste Entgegensetzung hindurch): ko Jezus svojim postane jed in pijača, preide v najgloblje občestvo z njimi; ko pa z njimi ne je, postane dejstvo, da »morajo« učenci »jesti in piti« (SC, 211), zanje silno ponižanje, ki ga je mogoče prenesti le s tem, da s svojo poslušno dejavnostjo služijo Gospodu kot usta in organizem, ki sprejme in usvoji Gospodovo celostno samopredanost (pr. t.; Bätzing, 108).

Enako tudi v evharistiji kristjanov pride njihovo darovanje skupaj s Kristusom, njihova daritev v združenosti s Kristusovo daritvijo, do izraza zlasti v obedu: Daritev kristjanov namreč obstaja ravno v tem, da sprejmejo daritev, v kateri Jezus sam sebe v celoti daje in žrtvuje (Ganzhingabe Christi); v tem, da prejmejo v obhajilu njegovo zlomljeno telo in prelije kri, ko pustijo, da se dogodi njegova daritev (im Geschehenlassen seines Opfers) za nas in na našem mestu (an unserer Statt). In vendar to omogočenje dogajanja Kristusove daritve spada prav k njegovi daritvi (Bätzing, 108). – A če Balthasar govori o izvršenem obedu kot »najglobljem« daritvenem momentu (SC, 195), ne smemo misliti, da s tem po Balthasarjevem gledanju obhajilo (ločeno in nekako odtrgano od celote obhajanja evharistije) postane *splöh* liturgično udejanjenje (»der liturgische Vollzug«) daritve Jezusa Kristusa in Cerkve. Obed marveč ostane vpleten (eingebunden) v celotno evharistično dogajanje darit-

ve. Tako že prinašanje, pripravljane darov kruha in vina, ki jih pri obhajanju evharistije kot simbol vseh človeku od Boga zaupanih dobrih darov s tem prinašanjem ponudimo in vračamo (SC, 212), usmerja naš pogled na središčno dogajanje v »evharistični molitvi« (euch. Hochgebet), v kateri se Cerkev zahvaljuje pridruži Kristusovi dejavnosti (ThD III, 378); tako more v obhajilu Cerkev končno zavzeti prostor, »katerega odreja Trpeči in Žrtvovani njej kot tisti, ki sme delovati (Platz, den der Leidende und Verfögte ihr als einer Handeln-Dürfenden einräumt)« (pr. t.). Kljub naglašanju obeda kot odličnega daritvenega momenta je po Balthasarjevem umevanju celotno obhajanje evharistije liturgično udejanjenje darovanja (liturgischer Vollzug der Darbringung) ene same daritve Kristusa in Cerkve (Bätzing, 109).

Kako pa bi mogla realna (grešna) Cerkev kdaj biti sposobna za takšno »popolno sporazumevanje (Einverstandensein) s Kristusovo daritvijo«, kakršnega zahteva daritev božjega Sina, za »sporazumevanje«, na katerem »ni več nikakršnega madeža egoizma, za sporazumevanje, ki pusti, da je zaradi našega lastnega odrešenja in zaradi naše popolnosti zaklano naše velikonočno Jagnje Jezus« (SC, 215)? Po Balthasarjevem gledanju pride tukaj na vidik spet Marija – kot osebnostno osredinjena pravzorna Cerkev (personal-zentrierte urbildliche Kirche). Marija je tista, ki v vsej popolnosti sprejema Gospodovo telo; saj je njeno občestvo (communio, koinonia) z Gospodom bilo tako tesno, kakor more biti le občestvo med materjo in otrokom. Tako se »more potem okoli nje zgrinjati vse, kar mora izrekati 'nobis quoque peccatoribus', 'Confiteor' in 'Domine non sum dignus'. S priključitvijo Marijinemu popolnemu svojstvu dekle (Magdlichkeit) more celotno božje ljudstvo, simul peccatores et justi, sprejeti vase (in sich aufnehmen) Gospodovo telo in biti v tem mistično včlenjeno v to telo (diesem Leib mystisch angegliedert werden). V Marijinem popolnem 'zgodi se' more to ljudstvo darovati in predati naprej Očetu to daritev za Cerkev in svet (das Opfer für die Kirche und die Welt zum Vater hin darbringen und entlassen)« (SC, 214 sl.). – Ob učlovečenju je Marija izrekla svoj polni »zgodi se« in je v tem kot prva »prejela obhajilo« (»kommunizierte«); v istem »zgodi se« je že dala svojo pritrditev (Einverstandensein) temu, da bo popolnoma vrnila Očetu to, kar je prejela; da bo pustila, naj to spet pride k Očetu (zum Vater hin zu entlassen). »Tako obstaja v Mariji identiteta obhajila in žrtvovanja (Kommunion und Opferung), in tudi identiteta darovanja Jezusa Kristusa in darovanja same sebe (von Darbringung Christi und Darbringung seiner selbst). To je pravzor cerkvenega evharističnega mišljenja (Urdee kirchlicher Eucharistiegesinnung)« (SC, 215).

Theologisch- praktische Quartalschrift

OO. Landesverlag Linz, Ges m b H., A-4010 Linz, Postfach 50

Oberösterreichischer
Landesverlag
Gesellschaft m b H.
A-4020 Linz, Landstraße 41
Telefon (0 73 2) 78 1 21-0'

Redaktion
Verwaltung
Anzeigenannahme

Ihr Zeichen:

Ihre Nachricht vom:

Unser Zeichen:

Datum:

Sehr geehrte Herren,

haben Sie Interesse am kostenlosen Bezug einer deutschsprachigen theologischen Zeitschrift? Die Unterstützung durch kirchliche Stellen und private Spender macht es uns möglich, die im 134. Jahrgang erscheinende "THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT" unentgeltlich an Sie zu liefern.

Die THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT wird von Professoren der Katholisch-theologischen Hochschule Linz, Oberösterreich, herausgegeben und erscheint vier Mal im Jahr. Sie will der Verbindung von theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis dienen und wendet sich daher an Priester und Studierende der Theologie sowie an theologisch interessierte Laien. Jede Nummer ist einem Schwerpunktthema gewidmet, das aus der Sicht mehrerer Disziplinen erörtert wird. Dazu gibt es weitere Abhandlungen, Kurzartikel, einen spirituellen Beitrag, alternierend die Rubriken "Römische Erlässe und Entscheidungen" und "Kirchliches Zeitgeschehen". Ein sehr umfangreicher Rezensionsteil macht mit neuen theologischen Büchern bekannt.

Wenn Sie wünschen, daß wir Ihnen die Zeitschrift im Gratis-Abonnement zusenden, dann schicken Sie uns bitte den nachstehenden Coupon.

LANDESVERLAG
Zeitschriften

Hafenstraße 1 - 3
A-4020 Linz

Ja, ich ersuche um regelmäßige kostenlose Zusendung der "Theologisch-praktischen Quartalschrift"

Titel, Name:

.....

Straße, Haus:

.....

Postleitzahl, Land:

.....

Pomen glagola »je« v posvetilnih besedah

Sestavek je nadaljevanje razprave Evharistija v izvornem okolju, objavljene v Bogoslovnem vestniku 46 (1986) 3–24. Nanaša se na predzadnji odstavek na strani 24, kjer razpravljam o pomenu kopule JE (gr. *estin*) v konsekracijski formuli in pravim, da je Jezus sploh ni izrekel, če je govoril aramejsko, ker je duh aramejskega jezika ne zahteva, pač pa je nujna v grščini, kjer pa ima lahko tudi simboličen pomen, na primer v prilikah¹, in je zato to dvoje težkoč pri pravilnem pojmovanju Jezusovih konsekracijskih besedi. Ko pravim dalje: »Tako tudi v posvetilnih besedah kopula izraža samo simbolično istovetnost med kruhom in Kristusovim telesom . . .«, bi se, ob upoštevanju obeh težkoč, stavek moral logično glasiti: »Tako *bi* tudi v posvetilnih besedah kopula izražala samo simbolično istovetnost . . .«. Pomanjkanje besedice *bi* res lahko koga zavede, kakor da mislim samo na simbolično navzočnost Jezusa v sv. Rešnjem telesu, kakor to uči Kalvin, ki trdi, da je Jezus po svojem vstajenju stvarno navzoč samo v nebesih, v evharistiji pa je navzoč samo svojo božjo močjo, kar pa, seveda, ni moje mnenje in jetudi v popolnem nasprotju z vsebino razprave (prim. zadnji odstavek na isti strani in zlasti predzadnji odstavek na str. 7!). Kako je *bi* izpadel in je pojasnjevanje dvoje težkoč dobilo značaj trditve, ne vem, toda stavek je zmoten, takokot je zapisan, in nasproten miselnemu kontekstu, zato sem takoj po izidu razprave objavil popravek v verskem tedniku DRUŽINA².

Neljuba napaka pa mi daje priložnost, da še jasneje povem, kako eksegetično prihajamo do gotovosti glede Jezusove stvarne navzočnosti v sv. Rešnjem telesu. Večkrat slišimo očitek, da katoliški eksegeti pač moramo tako učiti, ker smo v službi Cerkve, nekatere ločine pa Jezusovih besed ne razumejo tako. Jezusovih posvetilnih besed res ne razumejo vsi enako, vendar to ni odločujoče, kdo je kdo, temveč s kakšnimi dokazi kdo utemeljuje svoje prepričanje. V tem se pa kmalu pokaže, da vsi »dokazi« nimajo iste dokazne moči.

Dejstvo je, da ima pomožni glagol *biti* (*einai*) v Novi zavezi več pomenov³, zato tudi v Jezusovi govorici. V kakšnem pomenu je Jezus uporabil kopulo JE v konse-

¹ In explicatione parabolae, typi ets. aliqua res solet dici esse in quod illa significabatur: semen est verbum Dei Lk 8, 11sl, pravi Franciscus Zorell, v: Lexicon Graecum Novi Testamentum, Parisiis (V) 31961, 370–371.

² DRUŽINA 21 (1986) 5. Sicer pa tudi v znanstvenih revijah in knjigah večkrat opazimo na koncu pridejan list, na katerem piše »addenda« ali »corrigenda«, prim. Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, NTD Band 2, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1981, kjer je čisto na koncu, na neoštevilčenem listu odstavek z naslovom: Nachtrag zur Ausführung auf Seite 117!

³ Prim. Franciscus Zorell, n. d., pod geslom »eimi«, stolpci 368–372.

kracijski formuli, pa zvemo najbolj zanesljivo iz tega, kako so navzoči razumeli Jezusa.

Umevanje Jezusovih besedi in dejanj seže do samega Jezusa, zato evangeliji niso samo Jezusove besede, temveč tudi njegovih sogovornikov. Ti z njimi izražajo svoje razumevanje Jezusovih besedi (prim. Jn 6, 60 in 6, 68–69).

Pojasnjevanje Jezusovih besedi je bilo posebno pomembno takrat, kadar je povedal kaj povsem novega, nenavadnega in ljudem težko razumljivega. Tudi odrešenjske dogodke je šele pojasnjevanje ljudem naredilo razumljive in jim dalo nadnaravno razsežnost. Brez pojasnila bi dogodki ostali samo dogodki in bi bili kmalu pozabljeni.

Ko so apostoli prejeli na binkošti Svetega Duha in govorili v različnih jezikih, so ljudje osupnili, ker so jih slišali govoriti vsak v svojem jeziku. Tega si niso znali pojasniti, zato so se nekateri iz njih celo norčevali in govorili: »Sladkega vina so se napili« (Apd 2, 13). Dogodek so torej ljudje različno razumeli, zato jim je bilo treba pojasniti, kaj se je z apostoli pravzaprav zgodilo. To vlogo je prevzel apostol Peter in navzočim dejal: »Ti ljudje niso pijani, kakor vi mislite, saj je šele tretja dnevna ura, temveč izpolnjuje se, kar je bilo napovedano po preroku Joelu: razlil bom od svojega Duha čez vse človeštvo, in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere« (Apd 2, 15–17). Petrovo pojasnjevanje je šele ljudi poučilo, kaj se je z apostoli zgodilo. Šele sedaj so spoznali, da je Jezus spolnil obljubo in jim poslal Svetega Duha (prim. Lk 24,49) in tako prav razumeli binkoštni dogodek. Pojasnjevanje je šele dalo binkoštim pravo razsežnost. Petrovo pojasnjevanje nas je poučilo, kako moramo razumeti binkošti.

Tako je tudi z evharistijo. Tudi zdaj gre za osrednji odrešenjski dogodek, tudi zdaj se Jezus izraža zelo jedrnato in gre za resnico, ki je prvenstveno predmet vere. Posvetilne besede so kratke. Po kratkosti in učinkovitosti jih lahko primerjamo samo z vsemogočnim stvariteljskim »bodi« (prim. 1 Mz 1, 3. 6). Čeprav je govoril kratko, je vendar resnico povedal tako jasno, da so ga vsi navzoči takoj enoumno razumeli. Spoznali so, da jim daje sebe v jed in pijačo. Sam bo poslej med njimi resnično in življenjsko navzoč. To prepričanje razberemo:

1. Iz Janezovega zapisa Jezusovega evharističnega govora v Kafarnaumu (Jn 6, 26b–71).

Jezus je govoril v shodnici v Kafarnaumu sredi galilejske dejavnosti. Takrat je evharistijo šele napovedal, toda ko je Janez govor zapisal, jo je bil Jezus že tudi postavil. Janez je zapisal Jezusov govor šele po veliki noči. Jezusovo vstajenje pa je na novo ovrednotilo vse njegovo življenje in učenje. Vstajenje je potrdilo resničnost Jezusovih besedi in apostole prepričalo, da je Jezus res Božji Sin. V svetlobi vstajenja je dobila novo težo tudi Jezusova napoved evharistije v Kafarnaumu. Janez je zapisal Jezusov govor z vidika že postavljene evharistije in polnega prepričanja o Jezusovem božanstvu.

Še več. Janez je zadnji od evangelistov napisal Jezusov evangelij, vsekakor po letu 70, ko so se mnoge Jezusove besede, tudi besede nad Jeruzalemom (prim. Mt 23, 37–39; Lk 13,34–35) že uresničile, zato dostavlja samo on, nikoli pa sinoptiki, dvakratni »resnično« pred Jezusove izjave, tudi pri napovedi evharistije v Kafarnaumu (prim. 6, 26b. 32. 47.53), s čimer zagotavlja absolutno resničnost Jezusovih besedi. Ker je torej Janez zapisal Jezusovo napoved evharistije potem, ko jo je Jezus že postavil in je vstajenje potrdilo resničnost vseh Jezusovih besedi, veje iz njegovega zapisa pravilno pojmovanje evharistije. Jezus govori neumakljivo tudi potem, ko

so nekateri zaradi njegovih »nevdržnih besed« (prim. 6, 60b) godrnjali in je »precej njegovih učencev odšlo in niso več hodili z njim« (prim. 6, 66). Jezus tudi zdaj ni omilil svojih trditev, češ, potrpite, saj nisem mislil tako neposredno: kruh bo samo pomenil moje telo in vino bo samo predstavljalo mojo kri, temveč navkljub godrnjanju in odhajanju ponovno zagotavlja, da jim bo dal prav svoje mesto jesti in svojo kri piti. Od kruha, ki jim ga je dal Oče po Mojzesu (6, 32), prehaja k mesu, in to meso je on sam: »Moje meso je resnična jed in moja kri resnična pijača« (6, 55).

Tako pojmovana napoved evharistije je razumljiva samo v luči postavljene evharistije. Apostoli so torej Jezusove posvetilne besede razumeli v smislu njegove stvarne navzočnosti med njimi. To tudi potrjuje

2. Prvo Pavlovo pismo Korinčanom. Pavel sklene pismo z liturgičnim vzklikom: »Maranata« (16, 22). Aramejski vzklik lahko pomeni: »Naš Gospod, pridi!« ali: »Naš Gospod je prišel (je tukaj)«. V prvem primeru je vzklik prošnja, naj Gospod pride v evharistični gostiji, v drugem pa vera v resnično prisotnega Gospoda sredi bogoslužnega shoda⁴. In kje je Gospod bolj stvarno navzoč kakor pa v evharistiji? Je mar naključje, da je prav v tem pismu, kjer je izražena vera v stvarno prisotnega Gospoda, tudi poročilo o postavitvi evharistije (11, 23–26), edino zunaj evangelijev in vse novozavezne literature?

3. Jezusovo dejansko navzočnost v evharistiji potrjuje tudi prvotno krščansko obhajanje evharistije. Prvi kristjani so jo takoj sprejeli za svojo in iz nje duhovno živeli⁵. Če pravi Janez, da so bili apostoli »čez osem dni spet notri in Tomaž med njimi« (20, 26), potem so se zato zbrali na istem kraju, da so obhajali evharistijo, ker so se na Gospodov dan (prim. Raz 1, 10) zbirali k obhajanju evharistije. Evharistija je torej takoj prišla v navado.

V življenju prvih kristjanov se je tako zelo uveljavila, da v Markovem evangeliju in od njega odvisnem Matejevem evangeliju⁶, sploh ne zasledimo Jezusovega naročila »To delajte v moj spomin.« Čemu ponavljati naročilo, če pa so evharistijo že redno obhajali? Pač pa zasledimo naročilo v Pavlovem poročilu o posvetitvi evharistije, in to obakrat: pri posvetitvi kruha in pri posvetitvi vina (prim. 1 Kor 11, 24.26). Čemu? Vsekakor zato, ker je njegovo poročilo najstarejše⁷ in ker je bilo treba na začetku naslovljencem še izrečno omenjati Jezusovo željo, naj bo evharistija trajno obhajanje njegove dejavne odrešenjske navzočnosti med nami. Ker se Luka glede postavitve evharistije bolj približa Pavlu kakor pa sinoptikoma, najdemo tudi pri njem Jezusovo naročilo »To delajte v moj spomin«, vendar samo pri posvetitvi kruha (prim. 22, 19).

Najstarejša poročila o Jezusovih posvetilnih besedah, ki segajo prav v dvorano zadnje večerje (prim. 1 Kor 11, 23), spričujejo, da so že takoj prvi kristjani kopulo

⁴ Prim. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen 1969, 360–361.

⁵ Prim. Paul Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien – München 1963, 852.

⁶ Čeprav je Matejev evangelij obsežnejši od Markovega in zato ne more biti v celoti odvisen od Marka, je vendar splošno znano, da je od njega zelo odvisen prav v pasijonu, kjer bolj kot drugje, kjer se ujema z Markom, dosledno sledi Marku (prim. Pierre Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 368).

⁷ Poročilo je v Prvem pismu Korinčanom. Pismo pa je bilo napisano prej kakor sinoptični evangeliji, najverjetneje spomladi l. 54 ali l. 55 v Efezu (prim. Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1973, 242).

JE (gr. estin) pojmovali v smislu Jezusove osebne istovetnosti s kruhom in vinom; torej je v evharistiji Jezus res živ med nami, dasi ga ne vidijo oči. Ker je njihovo pojmovanje časovno tako blizu velikega četrta in je tako enotno, da daleč notri v srednji vek ne pozna nobenega odstopanja, je prepričljivejše od vsakega človeškega umovanja, zato nismo kristjani zaradi nekakšnega vsiljenega verovanja, temveč nas prav to soglasno apostolsko pojmovanje nareja kristjane.

Cerkveno poslanstvo Adrienne von Speyr

Simpozij v Rimu od 27. do 29. septembra 1985

Institut ISTRa (Istituto di Studi per la Transizione) iz Milana je s Hansom Ursom von Balthasarjem pripravil svoj drugi mednarodni simpozij. Prvi je bil l. 1983, posvečen Karlu Wojtyłu kot filozofu, teologu in pesniku. ISTRa združuje univerzitetne profesorje in mlade raziskovalce različnih disciplin z namenom, da bi razumeli sodobne spremembe in jih presojali v luči krščanskega nazora. Namen simpozijev pa je spoznati osebnosti, ki so pomembne za krščansko teologijo. Z Adrienne von Speyr se je institut ISTRa seznanil ob osebnih stikih s Hansom Ursom von Balthasarjem. Simpozij je na izrečno željo sv. očeta potekal v Rimu, in sicer od 27. do 29. septembra 1985 v prostorih papeškega instituta Janeza Pavla II., ki se posveča vprašanju družine.

Simpozij je bil zelo intenziven. Prva dva dneva je bilo vsakokrat po pet predavanj, tretji dan, tj. na nedeljo, je bil praktično samo še zaključek. Udeleženci so se poleg tega zbirali na pogovor v treh jezikovnih skupinah, in sicer v nemški (vodil jo je Hans Urs von Balthasar), v francoski (vodil jo je Georges Chantraine) in v italijanski (zanjo je bil odgovoren Angelo Scola). Prvi dan je vodil maševanje Lukas Mariera Neves, tajnik kongregacije za škofe, drugi dan belgijski primas kardinal Godfried Danneels in tretji dan Joseph Ratzinger, prefekt kongregacije za verski nauk.

Uvodno razmišljanje je imel Angelo Scola; na kratko je predstavil institut ISTRa, nato pa se je lotil nekaterih točk Adrienninega obširnega opusa. Dotaknil se je treh tem, in sicer Adrienninega pojmovanja odnosa med grehom in križem, med spovedjo in vstajenjem ter o smislu človekovega dela.

Je neka podobnost med zapuščenostjo, ki jo je doživljal Kristus na križu, in zapuščenostjo, ki jo doživlja grešnik. Na spoved gleda Adrienne kot na nekakšen odsev pashalne

skrivnosti (Kristusovo zemeljsko telo je »telo spovedi«, vstalo telo je »telo odveze«, križano telo pa ponazarja popolno spoved). Še več. V spovedi vidi Adrienne odsev tiste naravnosti, ki obstaja znotraj same sv. Trojice. Tudi na delo gleda Adrienne popolnoma v luči odrešenjske zgodovine. Delo ima pomen kazni. S Kristusovim učlovečenjem pa je dobilo novo razsežnost odrešenja. Z delom more človek izraziti svojo vero, upanje in ljubezen v Boga. Scola pokaže, kako v delu odseva odrešenjska skrivnost.

Drugo predavanje je imel Hans Urs von Balthasar v francoščini z naslovom Življenje in delo Adrienne von Speyr. Najprej je predstavil predavatelje, nato pa je ob skioptičnih slikah podal glavne obrise Adrienninega življenja, ki ima v Cerkvi danes hkrati teološko in duhovno poslanstvo.

Rojena je bila l. 1902 v protestantski družini. Oče je bil zdravnik (okulist), mati je že od težkega poroda dalje ni ljubila. Že kot majhni deklici se ji je začel prikazovati angel varuh in jo je učil, kako naj se vede do matere, kako naj moli. Zapisal ji je tudi začetnici I. L. (Ignacij Lojolski) ter I. – J. (Ignacij – Janez), ki vsebujejo na skrivnosten način ves njen prihodnji življenjski program. Pri šestih letih se ji je prikazal sam Ignacij Lojolski. Dve stvari je pogrešala v protestantizmu. Prvo je bila spoved in drugo Marija. Mati je želela, da bi se zaposlila na banki, Adrienne pa se je odločila za medicino. Pred koncem študija se je poročila s profesorjem zgodovine Emilom Dürrejem, vdovcem z dvema majhnima fantoma. Zakon je pretrgala moževa smrt v nesreči. Dve leti kasneje se je poročila ponovno, in sicer z učencem prvega moža Wernerjem Kaegijem, tudi univerzitetnim profesorjem zgodovine. Balthasar se je z njo seznanil l. 1940. Še isto leto, na praznik vseh svetnikov je bila krščena in sprejeta v katoliško Cerkev.

Adriennino delo je težko predstaviti v nekaj besedah. Delovala je kot zdravnica, kot žena, kot ustanoviteljica sekularnega instituta. Bila je hkrati mistikinja. Imela je mnoga videnja in živela v izrednem prijateljstvu z mnogimi svetniki, zlasti z Devico Marijo, sv. Janezom in sv. Ignacijem. Še bolj v središču njenega življenja je bila popolna predanost v veri, upanju in ljubezni, mnogokdaj tudi v duhovni zapuščenosti.

V več ko dvajsetih letih je vsak dan približno pol ure Balthasarju narekovala svoja izkustva; ta obsegajo 60 knjig. V njih je vsebovana celotna teologija. Diktati so potekali v molitvi, kontemplaciji, ekstazah. Ni pomemben način, pač pa vsebina, ki jo je Bog želel posredovati po njej, pripominja Balthasar. V tej vsebini ni nobenih neoplatonskih elementov.

Umrla je septembra 1967. Balthasar je ob koncu razmišljanja pojasnil še svoj izstop od jezuitov l. 1950 in nato mučna leta, ko je bil v Zürichu 6 let brez škofa. To dejanje je napravil zaradi zvestobe sv. Ignaciju. Več jezuitov mu je ostalo zvestih tudi po izstopu.

Antonio Sicari, karmeličan, eden najboljših italijanskih teologov, znan po svoji poglobljeni duhovnosti in profesor karmeličanskega kolegija v Brescii, je imel predavanje z naslovom Trinitarično življenje in molitev. Adrienne je poudarjala trinitaričnost naše molitve. Molitev je pogovor z Očetom po Sinu v Svetem Duhu. Oče je prvi sobesednik, ki nas vabi k zveličavnemu pogovoru; Sin je prvi molilec in naš vzor ter učitelj; Sveti Duh je tisti, ki nas preoblikuje v molilce in moli v nas. Pri Kristusu vidimo, kako je v svoji molitvi popolnoma na razpolago Očetu. Brezpogojno mu je pripravljen služiti. Ta popolna podaritev samega sebe Očetu je molitvena naravnost, ki naj bi bila v vsaki molitvi. Molitev je od vekomaj, kajti medsebojni dialog treh božjih oseb je molitev. Značilnost te molitve je ljubezen med posameznimi osebami Trojice. Vse tri osebe se medsebojno častijo. Iz tega češčenja izhaja zahvala in podaritev.

Obstaja vprašanje, kako se moremo in moramo vključiti v to trinitarično molitev. Prvi korak je spreobrnjenje. Adam se mora vsaj ustaviti pri svojem bežanju od Boga. Prva molitev je občutek oddaljenosti. V svet molitve se ni mogoče vrniti z lastnimi močmi. Človek mora biti po božji dobroti ponovno rojen v ta svet molitve. Kristus nas je vpeljal v svet molitve z očenášem. Kakorkoli že razlagamo to molitev, vedno ostanemo pri dejstvu, da je Bog naš Oče. Postopoma je

potrebno vse dogodke povezovati z Bogom. Tako se razvije ta neprestana molitev in prava kontemplacija. Še posebej se mora človek vaditi v treh načinih molitve, in sicer v adoraciji, zahvali in prošnji. Molitev je torej vstopanje človeka v svet Boga. Tako se združujeta teologija in molitev. Ob Adrienni von Speyer moremo ponoviti Evagrijeve besede: »Če si pravi poznavalec Boga (theologos), v resnici moliš, in če resnično moliš, si teolog«.

V ekleziologijo Adrienne von Speyer je vpeljal poslušalce profesor zgodovine jezuit Georges Chantraine s predavanjem Kristus in Cerkev, arhetip zakona in devištva. Tudi pri ekleziologiji se v vsej polnosti odkriva Adriennino kristocentrično in trinitarično gledanje. Prodorno je opozorila na analogije odnosov med Kristusom in Cerkvijo ter možem in ženo. Konkretno podobo Cerkve je videla v medsebojno se dopolnjujočih likih Marije, Janeza in Petra.

Guy Claessens iz Rwande je zaključil prvi dan simpozija s predavanjem, ki je imelo naslov Vir apostolata. Predavatelj je najprej ugotovil, da je Adrienne danes izredno pomembna. Predavatelju so njeni spisi veliko pomagali pri vodenju duhovnih vaj in pri osebni duhovni življenju. Ob njej se je bolj zavedal, kaj pomeni zakrament sprave. Odkrila se mu je globina duhovništva. Adrienne je pomembna zaradi gledanja na poklicanost. Globoko je bila potopljena v skrivnost molitve. Pomembno mesto pri njej ima Devica Marija. Vsi ti poudarki so pomemben vir apostolata.

Uvodno razmišljanje drugega dneva simpozija je imel kardinal Godfried Danneels, in sicer je prikazal Marijo v njeni spovedni razpoložljivosti in drži (Marie, la Disponibilité et l'Attitude de Confession). S tem se je dotaknil pomembne točke Adrienninega razmišljanja. Ob Mariji naj bi se naučili, s kakšnim razpoloženjem bi morali hoditi k spovedi. Seveda pa je Adrienne zlasti ob Kristusu prejemala navdihe za dobro spoved. Njena knjiga o spovedi je prevedena že v številne jezike.

Bolj praktično usmerjeno predavanje je imel jezuit Joseph Fessio iz San Francisca, učenec kardinala Ratzingerja, direktor instituta sv. Ignacija, ki ga je sam ustanovil na univerzi v San Franciscu. Hkrati vodi pomembno izdajateljsko hišo, ki tiska med drugim Adriennina dela v angleščini. Predaval je o tem, kako brati Adrienne. Fessio trdi, da bi odgovor mogli povzeti v eno samo besedo, in sicer bi se glasila: molitveno. Samo tedaj jo razumemo. Kjerkoli začnemo

brati Adrienne, povsod nas njena misel vodi v notranje globine in povsod se razodeva tudi njena velika spekulativnost.

Gimnazijska profesorica jezikov Marthe Gisi je na kratko predstavila institut sv. Janeza. Skupnost posvečenih žena si je Adrienne von Speyr zamislila že leta 1941. Videla je, kako bi to bilo v veliko pomoč duhovnikom in po njih celotnim škofijam. Ob Balthasarjevi pomoči je l. 1945 zaživela ženska veja, kasneje pa sta nastali še duhovniška in laiška. Zavetnika instituta sta sv. Janez in Devica Marija. Ob Janezu naj bi se učili premišljevat skrivnosti sv. Trojice, ob Marijini pa popolne odprtosti in razpoložljivosti v odnosu do sv. Trojice. Gisi je ob tej predstavitvi prikazala Adrienne von Speyr kot izredno naravno in spontano ženo, ki je z vsem svojim bitjem živela za institut.

Marc Quillet, sulpicijanec kanadske province in rektor velikega semenišča v Marizales v Kolumbiji, je imel predavanje z naslovom Kontemplacija in eksegeza. Zgodovinsko kritična metoda se je oddaljila od duhovnosti. Filološke in arheološke razlage niso sposobne braniti vere vernikov. Hkrati pa opazimo v pokoncilskem obdobju veliko zanimanje za vzhodne tehnike meditiranja. Zanimarjena pa je pri gojilcih takšne tehnike božja beseda. To je dvojna bolezen v odnosu kontemplacija-eksegeza. Adrienne von Speyr pa je čudovito povezala eksegezo in kontemplacijo. Ponovno je odkrila duhovni pomen Sv. pisma. Sploh so po Balthasarjevih besedah svetniki v Cerkvi živi kanon Sv. pisma in najboljši komentar evangelija, katerega je napisal sam Sveti Duh. Adrienne je bila dovzetna za delovanje Svetega Duha. Zanj je značilna trinitarična eksegeza. To je tudi njen največji prispevek Cerkvi. Adrienne ne gleda na Sv. pismo samo s »filološkimi očmi«, ampak predvsem s »pnevmatološkimi«.

Zadnji dve predavanji drugega dneva simpozija sta bili posvečeni Adrienninemu pojmovanju velike sobote. Wilhelm Maas iz Freiburga je najprej iz Adrienninih besedil opisal njeno izkustvo velike sobote. Na ta dan je Kristus doživljal tudi izkustvo pekla. To je zadnja posledica učlovečenja. – Balthasar pa je nato v predavanju v nemščini skušal osvetliti to Adriennino izkustvo v luči izročila. V izbiri med Avgustinom in Origenom se zdi, da se Balthasar nekoliko preveč nagiblje v smeri Origena. Jasno pa pove, da ne gre za gotovost, pač pa za zaupanje glede možnosti zveličanja vseh. Balthasar odločno vztraja pri potrebnosti molitve, posta in resnega

krščanskega življenja. Med drugim se glede te resnosti sklicuje tudi na Medjugorje.

Tretji dan simpozija sta bili samo sv. maša in sinteza. To je v francoščini podal Hans Urs von Balthasar. Opozoril je, da je pri tako bogati osebnosti težko napraviti sintezo. Obdarjena je bila z izrednimi mističnimi doživetji, a ta so drugotnega pomena. Pomembno je njeno sporočilo za Cerkev. Balthasar je na kratko orisal nekatere značilnosti Adriennine duhovnosti. Indiferenca, razpoložljivost, spovedna drža, pokorščina in uboštvo so značilnosti, ki pri Adrienni vse temeljijo na ljubezni.

Vsa ta predavanja, ki so bila na simpoziju v izvirnih jezikih, so zdaj dostopna v nemškem prevodu v knjigi: Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums, Johannes V. Einsiedeln 1986. V tem zborniku so tudi naslednji referati, ki so bili predloženi v pisni obliki: Patrick Carty, Božji sledovi, Jean Léonard, Prožnost in humor, neimenovani jezuit, Ubog, da bi bogatil, Benedetto Testa, Človek pred Bogom, Ludmila Grygiel, Poslanstvo žene po A. von Speyr, ter nagovor svetega očeta udeležencem simpozija. Ob koncu je še celotna nemška bibliografija A. von Speyr s prevodi v francoščini, italijanščini, španščini in angleščini.

Simpozij je tako pod različnimi vidiki osvetlil Adrienne von Speyr in prikazal njen pomen v poslanstvu Cerkve.

Udeležence tridnevja je sprejel v posebno avdienco papež Janez Pavel II., ki je želel in naročil, naj pripravijo ta simpozij. Med drugim je rekel, naj bi »poznavanje duhovnosti, ki jo je živela Adrienne von Speyr, vedno bolj poglobljalo prizadevanja za evangeljsko in cerkveno življenje v stvarnosti sedanjega sveta«.

Andrej Pirš

Simpozij o odgovornem starševstvu

L. 1984 sta študijski center za naravno uravnavanje rojstev na katoliški univerzi S. Cuore in institut Janeza Pavla II. za študij zakona in morale na lateranski univerzi priredila za duhovnike srečanje, in sicer z naslovom »Odgovorno starševstvo: filozofski, znanstveni in teološki temelji«. Predavanja simpozija so tiskana v 14 zvezkih (posamezni zvezek ima povprečno 20 strani) in more-

jo pomagati duhovnikom, zdravnikom, vzgojiteljem in staršem glede pravega gledanja na odgovorno starševstvo.

V prvem zvezku sta dva znamenita papeževa govora udeležencem simpozija in pozdravni govor kardinala Sivija Oddija. Nato prevladuje na začetku medicinski vidik. Obdelana je zgradba in delovanje spolnih organov, panoramični pregled različnih naravnih metod urejanja rojstev, statistični prikaz učinkovitosti metod in pregled različnih vrst protispolnih sredstev, njihovega delovanja in učinkov. Te teme so predavali zdravniki. Wanda Poltawska, po poklicu psihiatrinja in, predstojnica teološkega instituta za družino v Krakovu, je obdelala odgovorno starševstvo pod psihološkim vidikom. Drugi del simpozija so vodili profesorji instituta za zakon in družino in so se odgovornega starševstva lotili pod antropološkim in teološkim vidikom. Ob koncu je eden od rimskih župnikov, in sicer Luigi Tirelli, čisto na kratko spregovoril o spovedovanju poročenih.

Z medicinskega vidika so to pri nas v glavnem znane stvari. Veliko novih in morda pri nas ne dovolj upoštevanih vidikov pa prinašata papeževa nagovora, Oddijev uvod in predavanja profesorjev instituta za zakon in družino.

Papež najprej poudarja, da je tema o odgovornem starševstvu ena od bistvenih točk krščanske nauka o zakonu. Vendar ni dovolj samo zvesto in celotno podajati nauk, pač pa ga je nujno potrebno osvetljevati s kar najbolj poglobljenimi razlogi. Ti razlogi so najprej teološke narave. Na začetku vsake človeške osebe je stvariteljsko božje dejanje. Noben človek ne začne bivati slučajno. Iz te temeljne resnice sledi, da starši sodelujejo, soustvarjajo z božjo stvariteljsko močjo. Mož in žena nista gospodarja spolnosti, temveč sta poklicana, da z njo sodelujeta s Stvarnikom. V primeru, da s kontracepcijo odvzema svoji zakonski spolnosti možnost rodosti, si prisvojita oblast, ki pripada samo Bogu: oblast dokončnega odločanja glede bivanja človeške osebe. Sama postane ta poslednja čuvarja izvira človeškega življenja. Pod tem vidikom je kontracepcija objektivno tako zelo nedopustna, da je ni mogoče nikoli iz nobenega razloga opravičiti. Misliti nasprotno bi bilo isto, kakor če bi sprejeli mnenje, da morejo biti v človekovem življenju položaji, v katerih bi bilo dopustno Boga ne priznavati kot Boga. Papež torej jasno pove, da je uporaba kontracepcije objektivno vedno izpovedovanje praktičnega ateizma.

Hkrati pa so tudi antropološki razlogi zoper uporabo kontracepcije. Nerazvezna vez med združitvijo in odprtostjo za roditev, o čemer govori okrožnica *Humanae vitae*, nam daje razumeti, da je telo sestavni del človeka in da spada k »biti« osebe in ne le k »imeti« osebe. Z zakonskim dejanjem so zakonci poklicani, da se osebno podarijo drug drugemu in nič, kar sestavlja njihovo osebno bit, ne more biti izključeno od te podaritve. Kontracepcija bistveno omeji to medosebno podarjanje in izraža objektivno zavrnitev tega, da bi se človek dal drugemu ob spoštovanju celotne dobrine ženskosti in moškosti. Z eno besedo: kontracepcija nasprotuje resnici o zakonski ljubezni.

Ni mogoče prezreti težav, s katerimi se srečujejo zakonci, ki žele biti zvesti božji postavi. Zato je potrebno zakoncem na primeren način pomagati, kolikor je le mogoče. Podpirati jih je potrebno v njihovem duhovnem življenju, jih voditi k pogostni spovedi in prejetanju zakramenta evharistije, da bi se stalno vračali k resnici o zakonski ljubezni.

Papež opozarja pred zmedo, ki jo povzroča zamenjevanje med nedopustnim »stopnjevanjem postave« (ki meni, da božja postava ne velja za vsakega človeka v vsakem položaju in hoče tako ustvariti red, ki je drugačen od božjega) ter upravičeno »postavo postopnosti (gradualnosti)« (ki upošteva dejstvo človekove postopne rasti). Kdor bi trdil, da ni mogoče vedno in v vseh položajih biti zvest zahtevam zakonske ljubezni, bi pozabil, da milost Svetega Duha napravi mogoče to, kar samemu sebi prepuščeni človek res ne more izvršiti. Vsak krščen človek, torej tudi zakonec, je po nauku 2. vatikanskega koncila poklican k svetosti (C 39; 41). Ta poklicanost pa more zahtevati tudi junaštvo, heroizem. Na to ne smemo pozabiti.

1. marca 1984 je imel papež prav tako poseben nagovor za približno 100 duhovnikov, ki so se udeležili podobnega simpozija. V tem nagovoru je papež problem odgovornega starševstva osvetlil predvsem s pastoralnega vidika. Učenje cerkvenega učiteljstva je že zapisano v srcu moža in žene. Duhovnik mora zakoncem pomagati pri poglobljenem branju tega »zapisu v srcu«. Duhovniki, ki so zvesti moralnim načelom *Humanae vitae* in *Familiaris consortio*, morajo često plačati visoko ceno za to zvestobo. Pogosto jih zasmehujejo, jih obtožujejo nerazumevanja, trdosrčnosti in drugih stvari. Papež spodbuja: »S preprosto in ponižno stanovitnostjo bodite zvesti cerkvenemu učiteljstvu v točki, ki je tako pomembna za človekovo usodo.«

Dalje papež opozarja, da bi bila kar največja zmeta, če bi zaključili, da je nauk, katerega uči Cerkev, samo ideal. Resno je treba upoštevati stvarnost Kristusovega odrešenja. Kristus je osvobodil našo voljo gospostva poželjivosti. Če odrešeni človek ponovno greši, ni to zaradi nepopolnosti Kristusovega odrešenja, ampak zaradi človeka, ki se je oddaljil od milosti, ki izvira iz odrešenjskega dejanja. Kot duhovniki moramo zakoncem služiti predvsem tako, da smo vedno na razpolago za spoved. Duhovniki sami se moramo bolj zavedati pomena odpuščanja grehov.

Kardinal Silvio Oddi je poudaril, da božja postava res ni lahka; in od tod izvirajo skušnjave iskanja kompromisov med božjo postavo in človeškimi zahtevami ter slabostmi. Potrebno je gojiti duha žrtve.

Duhovniki se morajo na družinski apostolat pripraviti. Obravnavanje kontracepcije, umetnega osemenjevanja, občasne zdržnosti itd. so občutljive teme. Potrebno je veliko razumevanje do zakoncev, a nikoli ne smemo odkrniti Kristusovega nauka o zakonu; nikoli ne smemo dvoumno razlagati nauka Cerkve; nikoli ne smemo nuditi take razlage, ki so izdajstvo nad cerkvenim učiteljstvom in povzročajo zmedo vesti pri vernikih. Splošni kriterij presojanja ostane vedno nauk, ki je bil razložen v *Humanae vitae*. Človek ne sme razdreti povezanosti med zakonskim dejanjem in odprtostjo za roditelje.

Že omenjena Wanda Poltawska je imela predavanje z naslovom »Rodnost kot naloga in metode za njeno uresničevanje«. Naše obdobje je zaznamovano s protispočetno miselnostjo in ravnanjem. Zakoreninil se je strah pred roditvijo otrok. Hkrati se je pomnožilo število splavov povsod tam, kjer uporabljajo kontracepcijo. Predavateljica je nato obravnavala zakonsko dejanje, zdržnost in odgovorno starševstvo. Zakonsko dejanje more biti tudi nekaj svetega, kadar človekovo ravnanje sovпада z božjim načrtom. Potrebni so naslednji pogoji: zavest božje navzočnosti; popolna medsebojna podaritev z namenom, da zakonec obogati drugega; nikoli ni dovoljeno narediti zakonsko dejanje umetno nerodno; posvečeno mora biti z zakramentom zakona.

Kontracepcijsko izvršeno zakonsko dejanje povzroča nemir in vodi v nevroze. Vključuje tudi strah pred spočetjem. Če kljub kontracepciji pride do spočetja, je novo bitje zelo pogosto obsojeno na smrt. Kontracepcija zruši naravno harmonijo ljubezni. En zakonec namreč zavrača nekaj, kar prihaja od

drugega; zavrača del drugega. Ker ljubezen zahteva popolno podaritev, je zavračanje nečesa od drugega nujno skrčitev ljubezni same. Posledica je tudi osiromašenje naravnega veselja. Žena je paralizirana od strahu in običajno ne doživi orgazma. Mnoge žene izpovedujejo, da bi s strani moža rade imele »sveti mir«. Postopoma postanejo ob uporabi kontracepcijskih sredstev frigidne, kajti strah pred nosečnostjo jim polagoma zagnusi zakonsko dejanje in končno popolnoma zavračajo partnerja. Tako se porodijo med zakonci konflikti in neredko sledi ločitev. Še bolj pereči postanejo konflikti, če kontracepciji sledi splav. Vsak splav poseže globoko v ženino psiho in zruši medsebojno povezanost (*communio personarum*). Žena postane samo še sredstvo za spolni užitek. Prof. Paul Chauchard vztraja pri trditvi, da je kontracepcijsko zakonsko dejanje »masturbacija s pomočjo žene«, kajti mož ne upošteva niti žene niti otroka, ampak teži samo k fizični zadovoljitvi z nedoraslim in egoističnim ravnanjem. Uporaba protispočetnih sredstev pomeni konec posameznega naroda in omogoča hkrati manipuliranje s človeško osebo in s človekovim oplodjevanjem. Žena, ki se »osvobodi rodnosti«, postane dejansko sužnja spolnih želja svojega partnerja, ki ni v ničemer več omejen in ravna v skladu z lastnimi fizičnimi reakcijami. Popolno neovladovanje na spolnem področju je nemajhen razlog, da je v 20. stoletju poraslo nasilje na vseh področjih. V končni analizi pa je protispočetna naravnost usmerjena zoper Boga.

Občasna zdržnost ni nekaj nemogočega. Zakonci se tako in tako morajo v zakonu marsikdaj zdržati (bolezen, odsotnost, porod . . .). S prakticiranjem občasne zdržnosti se vrne mir, splahnijo nevroze in zakonski konflikti. Po določenem času običajno vzbrsti tudi želja po otroku in ta otrok bo spočet na resnično človeški način.

Angel Rodriguez Luno, profesor moralke na Institutu Janeza Pavla II., se je spoprijel s pomembnim vprašanjem moralne in antropološke razlike med kontracepcijo in občasno zdržnostjo. Na osnovi te razlike je Cerkev »dosledna, ko dopušča uporabo nerodovitnih dob. Dosledna je, ko odklanja kot nikdar dovoljeno takšno uporabo sredstev, ki spočetju naravnost nasprotujejo, pa čeprav bi jih kdo uporabil iz na videz poštenih in umnih razlogov« (HV 16). Prevelik subjektivizem, ki ne sprejema objektivnih kriterijev, je zabrisal to razliko. Vse hočejo vrednotiti po čustvih posameznika. Praktično se to pojavlja pogosto

tako, da iz važnih razlogov za omejitve rojstev nekateri kratko malo uporabljajo kontracepcijo. Pri tem še trdijo, da hočejo ohraniti medsebojno ljubezen in se zavarovati pred nezvestobo. Kdor tako ravna, kaže, da so mu splahnili kriteriji, ki bi objektivno presojali dejanja in njihove namene.

Objektivni kriterij temelji v sami naravi človeške osebe, in sicer »na neločljivi zvezi dvojnega smisla zakonskega dejanja: smisla združitve in smisla roditve v zakonskem dejanju. To povezavo je določil Bog in je človek ne sme svojevoljno pretrgati« (HV 12). Razlika med občasno zdržnostjo in kontracepcijo je torej v tem, da občasna zdržnost ne zruši reda, ki ga je določil Bog.

Moralne in antropološke razlike med občasno zdržnostjo in kontracepcijo ne bo nikoli razumel tisti, ki hoče na oboje gledati samo kot na različni tehniki. Za pravo osvetlitev se zahteva prehod na raven krščanske kreposti. Pomembna je predvsem razlika med hedonističnim razpoloženjem na eni strani in velikodušnim razpoloženjem otroškega zaupanja v Boga na drugi strani. Občasna zdržnost je opravičljiva samo znotraj velikodušne in dobrotne ljubezni do drugega sozakonca. Znotraj hedonističnega razpoloženja pa je tudi periodična vzdržnost postavljena v službo protispočetnih namenov in je v takem primeru nedovoljena. Iz tega sledi, da je naravna metoda dobra samo, kadar je pravilno razložena in živeta.

Carlo Caffarra je podal filozofsko-etično in teološko definicijo odgovornega starševstva, in sicer na osnovi subjektivne, objektivne in transcendentale razsežnosti, ki pripadajo odgovornosti. Objektivna odgovornost je v tem, da mora biti zakonsko dejanje vedno povezano z ljubeznijo, kajti samo tako človek na ustrezen način sodeluje pri stvariteljskem delovanju Boga, ki je Ljubezen. Transcendentni vidik odgovornosti upošteva odnos do Boga. Samo Bog more v končni fazi odločati glede spočetja. Zato je nedopustna tako kontracepcija kakor tudi umetno osemenjevanje. Subjektivni vidik odgovornosti je v tem, da je človek svoboden in zato odgovoren. Dolžan je obvladovati sam sebe. Pri odgovornem starševstvu more samo naravna metoda upoštevati vse tri vidike odgovornosti. V praksi je potrebno paziti, da na občasno zdržnost ne bi gledali kot na »katoliško kontracepcijo«.

Bonifacio Honings je imel predavanje z naslovom »Neutemeljenost teoloških ugovorov zoper Humanae vitae«. Zavrnil je tiste, ki ne vidijo razlike med kontracepcijo in

naravnim uravnavanjem rojstev. Prav tako tiste, ki Humanae vitae postavljajo v nasprotje z naukom 2. vatikanskega koncila. Hkrati je tudi razložil obveznost sprejemanja načel Humanae vitae. Resnica, ki jo je predložila HV je dokončna, vendar ni izražena na način definicije (definita, ma non in modo definitorio). Nauk HV je nespremenljiv in more nekega dne postati tudi »nezmoten«. Končno B. Honings zavrne še Fuchsovo umevanje »intrinsicum malum«.

Prof. Ranón Garcia de Haro je v svojem predavanju podal temeljno razliko med postopnostjo postave (gradualità della legge) in postavo postopnosti (legge della gradualità). Tisti, ki zagovarjajo postopnost postave trdijo, da so krščanska načela ideal, ki je dosegljiv samo za nekatere. To seveda pomeni, da so tudi obvezna samo za nekatere. To je moderna iluzorna, varljiva pot, ki temelji na napačno umevani človekovi avtonomiji (npr. pri Fuchsu). Zagovorniki takega mišljenja običajno ne upoštevajo resno odrešenja in delovanja božje milosti. Zdi se jim, da krščanska morala nima ničesar posebnega. Papež Janez Pavel II. je takšno umevanje odklonil (npr. v govoru ob sklepu škofovske sinode 25. 10. 1980). Vsi so poklicani k svetosti. Za vse veljajo božja načela. Res pa je, da obstaja postava postopnosti. To pomeni, da se redno vsak človek postopoma bliža idealu. Na osnovi postave rasti more papež vedno znova vzklikati: »Družina, postani to, kar si!« Predavatelj na koncu poda še praktične nasvete za odgovorno starševstvo. Duhovnik se ne sme bati, ko gre za to, da pokaže zakoncem stanje njihove grešnosti, če ta obstaja. Greh je treba imenovati greh. Izgubljeni sin se je rešil, ko je spoznal lastno bedo. Treba je boriti se zoper potrošniško miselnost in neurejeno zaskrbljenost zaradi vzgoje otrok. Krščanska rast vključuje žrtev in ponižen ter zaupen boj s pomočjo božje milosti. Vsi zakonci so poklicani k svetosti, in ta more vključevati tudi junaštvo.

Carlo Caffarra ima tudi razmišljanje z naslovom »Zakonska čistost«. V bistvu pokaže, da moramo resno vzeti dejstvo izvirnega greha, stanje človekove padle narave in dejstvo odrešenja. V človeku delujejo trije dinamizmi, in sicer telesni, psihološki in duhovni, ki so resda različni, a jih povezuje enota subjekta. Niso počelo delovanja, pač pa zmožnosti, po katerih deluje oseba (niso principia quae, pač pa principia quibus). Vsi trije dinamizmi so bili v popolni medsebojni urejenosti in usklajenosti v stanju prvotne pravičnosti. Neurejenost (neintegriranost) je nastopila s

človekovim padcem. Imenujemo jo poželjivost. V tem stanju človek ne obvladuje več v polnosti svojih dinamizmov. Takšno stanje ni greh, pač pa posledica greha in hkrati izvir greha. Ta neurejenost človeka nagiba h grešnim izbiram. Ponovno urejenost je mogoče doseči samo s pomočjo božje milosti in za ceno velikih naporov.

Tudi spolni dinamizem sestavlja telesna, psihološka in duhovna razsežnost. Avtor preide razlago fizičnega vidika spolnosti, zelo na kratko omeni psihološki vidik, temeljiteje pa se zadrži pri duhovni razsežnosti spolnosti. Za duhovni vidik spolnosti je značilen medosebni odnos med možem in ženo. Oseba sprejema drugo osebo zaradi nje same. Zakonska čistost je v tem, da so medsebojno urejeni (integrirani) vsi trije dinamizmi: telesni, psihološki in duhovni. Tradicionalni nauk je govoril tudi o zdravilu poželjivosti (*remedium concupiscentiae*). Delovanje poželjivosti je v tem, da skuša telesnemu dinamizmu podrediti psihološki in duhovni dinamizem. Konkretno se kaže to v tem, da človek na drugega ne gleda več kot na osebo, temveč le kot na predmet uživanja. Avtor nato dokazuje, kako prehod iz človekovega popuščanja poželjivosti v stanje integracije ni mogoč brez sprejemanja Kristusovega odrešenjskega delovanja. Zakonsko čistost je možno uresničiti samo v okviru zakonske ljubezni, ki je odrešenjski sad Kristusa, ki deluje po zakramentih.

C. Caffarra poda še pedagoške smernice. O teh stvareh je potrebno govoriti na način, ki je prilagojen poslušalcem. Biti moramo zvesti antropološki in etični resnici. Pri vzgoji je potrebno osvetljiti vse vidike človekove spolnosti, ne le nekatere.

Angel Rodríguez Luno je imel predavanje »Spolnost, ljubezen in zakonska čistost«. Nekateri mislijo, da je v zakonu dovoljeno vse. Govorijo o spontanosti. Zdi se jim, da čistost v zakonu nima kaj početi. Razlog je napačno umevanje svobode, in sicer pretirani poudarek na volji na račun resnice. Ockham kot izrazit predstavnik voluntarizma npr. izrečno trdi v Komentarju sentenc, da sta svoboda in spontanost ista stvar. Pretiran voluntarizem je navzoč tudi pri Dunsu Scotu, deloma tudi pri Lutru. Tudi nekatere današnje psihologije govorijo o spontanosti. Voluntarizem v bistvu zanika človekovo svobodo. Svoboda zdrkne na raven nagona. Iz tega se vidi, da ugovor zoper zakonsko čistost ne drži. Človek je svobodno in odgovorno bitje in se je dolžan obvladovati. Čistost ne ubija ljubezni, ampak jo hrani in spodbuja. Stori,

da ljubezen ni samo nagon in omogoča tudi ustrezno uveljavljanje čutne in duhovne razsežnosti. Samo v okviru zakonske čistosti moreta zakonca postati eno telo in ena duša.

Avtor zaključuje z nekaterimi pastoralnimi premisleki. Mladim in poročenim moramo pojasniti pravi pomen ljubezni. Zakoncem je potrebno kazati njihovo pot k svetosti. Edino pravo zdravilo poželjivosti (*remedium concupiscentiae*) je krepost. Zakonsko dejanje je zdravilo poželjivosti samo toliko, kolikor je izvršeno v skladu z božjo postavo. Oznanjevati moramo predvsem pozitivno in ne podajati le prepovedi. Pokazati je potrebno tudi asketična sredstva za doseg svetosti. Podajati smo dolžni ves nauk Cerkve. Skratka, zakonci naj bi v duhovnih besedah in srcu vedno našli odmev Odrešenikovega glasu in Odrešenikove ljubezni.

Angelo Scola je imel še predavanje »Antropološke implikacije zakonske in predzakonske kateheze«. Opozoril je na antropološke temelje, ki naj bi jih upoštevala kateheza. Osebnostno občestvo (*communio personarum*), zakonska spolnost in odgovorno starševstvo so teme, ki so tesno povezane s štirimi velikimi antropološkimi temami: s stvarjenjem, izvirnim grehom, opravičenjem in novim človekom. Avtor obdeluje vsako od teh štirih tem.

V celoti predstavlja simpozij precejšnjo obogatitev zakonske tematike.

Andrej Pirs

G. Alberigo et Jean-Pierre Jossua, **La réception de Vatican II**, Cerf, Paris, 1985, 465 str.

Priprava na izredno sinodo ob dvajsetletnici, ko se je končal koncil, je bila zelo razgibana in pestra tudi na literarnem področju. Pravi knjižni plaz je v Franciji sprožila izdaja Ratzingerjevega intervjuja z naslovom **Le rapport sur la foi**, ki ga je škof iz Mansa označil za »počitniški klepet«. Ta oznaka je bila zelo mila glede na druge reakcije. Več znanih katoliških osebnosti se je zavzelo za koncil v člankih, razpravah in knjigah ter zavrnilo kardinalova stališča. Tako odločne reakcije ni nihče pričakoval. Kardinal de Lubac, eden od miselnih 'očetov' koncila, je hotel pomiriti duhove. Zato je v knjigi intervjujev **L'entretien sur la foi** branil koncil in svojega kolega.

Medtem ko je francosko katoliško javnost vznemirjala dilema za koncil ali proti njemu, je izdala založba Cerf v najpomembnejši in najbolj prestižni teološki zbirki v frankofonskem svetu obsežno knjigo, kjer je sodelovalo šestnajst avtorjev iz vsega sveta. Knjiga se imenuje **Sprejemanje drugega vatikanskega koncila** ter je po sinodi še bolj aktualna in koristna kot pred njo. Sinoda je namreč potrdila koncil in spodbudila vso katoliško Cerkev, naj ga nanovo odkriva in uresničuje.

Knjiga je razdeljena na pet delov. Prvi obravnava različne okoliščine, v katerih katoličani sprejemajo koncil. Drugi del predstavlja, kar je imel koncil za bistveno in je tako ostalo tudi v sprejemanju. Tretji del govori o neuspelih poskusih med koncilom, ki so se v sprejemanju okrepili, uveljavili in razširili. Četrty del opisuje koncilске zahteve, ki niso imele pravega odmeva v sprejemanju. Zadnji del prikazuje različna odklanjanja koncila.

G. Alberigo predstavlja v uvodni razpravi odnose med Cerkvijo in koncili v preteklosti, da bi laže videli, kakšno mesto in vlogo ima koncil v sodobnem krščanstvu. To omogoča tudi pravilnejšo obravnavo našega odnosa do koncila.

Drugi vatikanski koncil presega meje našega časa, obsega dva predhodna koncila, prvega vatikanskega in tridentinskega, ter

povzema glavne smernice krščanskega izročila. Takó je v logiki krščanstva in njegovih ustanov, ki povezuje staro in novo. V tej logiki sta odločilni soglasje in sprejemanje. Vsakemu koncilu je sledilo obdobje sprejemanja na občestvenem in institucionalnem področju. Soglasje se je kazalo v obdobjih aplikacije in/ali aktualizacije sprejemanja in/ali odklanjanja.

V zgodovini je sprejemanje različno potekalo. V antiki so postali koncilski odloki veljavni, ko jih je potrdil cesar. V srednjem veku so jih poslali papežu, da jih je potrdil, in univerzam, da so jih sprejele. Izjemi sta le koncila v Konstanci in Firencah. Prvi je dal razklani Cerkvi enega samega papeža in je počasi dobil soglasje vse Cerkve, drugi je sicer zedinil zahodno in vzhodno krščanstvo, vendar je kljub soglasju ostal le mrtva črka. Tridentinski koncil je potrdil Pij IV., njegove odloke, predvsem disciplinske, pa so katoliški vladarji sprejeli in objavili glede na svoje interese.

Pota do koncila so zelo različna in tudi njegovo udejanjanje ni preprosto in premočrtno, ker se sčasoma in v drugačnih okoliščinah spreminja pogled na koncil. Večina koncilov je sprožila velika duhovna gibanja, v njih pa se je izkristaliziral 'sensus fidei'. Pokoncilsko obdobje je čas, ko koncilsko izkustvo prevzema celotno krščanstvo. Duh, ki je vodil koncil, veje naprej in ni mogoče z njim manipulirati. Tako npr. je papeštvo odločno vzelo v roke uresničevanje tridentinskega koncila, dejansko pa so ga pomagali uresničiti Karel Boromejski in Frančišek Saleški po eni in katoliški vladarji po drugi strani. Samo trem koncilom ni sledilo plodno obdobje: firenškemu, petemu lateranskemu in prvemu vatikanskemu. Dva koncila, kalcedonski in tridentinski, pa sta bistveno zaznamovala krščanstvo in njegovo razumevanje evangelija.

Kako je vplival zadnji koncil na teh dvajset let, ki nas loči od njega, in kako se je v tem času spremenil pogled nanj? Pokoncilsko obdobje še vedno določajo napetosti, ki so se oblikovale na koncilu. Te napetosti so deloma sad predkoncilске zgodovine, ki so jo

oblikovali prvi vatikanski koncil, skrajni antimodernizem, avtoritativno vodstvo Pija XII. in vsemogočna kurija. V tem času se je vloga škofov zelo zmanjšala in niso imeli nobene besede več pri vodstvu Cerkve. Zato je bilo osrednje koncilsko vprašanje, ali naj potrdi rimski monopol ali pa naj uravnovesi odgovornost v Cerkvi. Očetje so se odločili za drugo rešitev. Vendar pa 'večina' ni bila nikoli dovolj močna in složna, da bi bila lahko premagala predkoncilsko oligarhijo. Tudi ni bilo časa za zorenje. 'Večina' je bila ustvarjalna na področjih, ki so jih pripravila predkoncilna gibanja (liturgija, Sveto pismo in ekumenizem) in v ponovnem ovrednotenju škofovstva. »Ta večina je bila v težavah, ko je bilo treba prekoračiti meje predkoncilskega dela od priznanja škofovske zbornosti k občestveni ekleziologiji, od poveljavitve ekumenizma k preraščanju vzhodnega uniastva, od negibnosti 'societas perfecta' k odprtemu soočenju z zgodovino ljudi. Predhodno delo ni bilo zadostno, še pomembnejša pa je bila kulturna omejenost dejavne skupine v večini. Ta skupina je bila namreč v celoti iz srednje Evrope in se je v glavnem izobraževala pred drugo svetovno vojno.« (23).

Pokoncilsko obdobje se je oblikovalo okoli dveh povezanih osi: na eni strani je velika moč, ki je v jedru koncila, na drugi pa sposobnost pokoncilskega krščanstva, da to moč razlikuje od prigodnosti. Toda to razločevanje je izredno težko. Gonilno moč krščanske avanture vidimo danes v teh dejanjih: 1. odločitev Janeza XXIII. ima stoleten pomen v rimokatoliškem izročilu; 2. koncil so izzvali novi časi, ki jih je koncil tudi obravnaval; 3. sklic koncila je naznanil konec Konstantinove in tridentinske dobe, ter je povedal, da smo drugje in drugače.

Rim je prvi začel uresničevati koncil. Vse, ki so delali mimo njega (kard. Lercaro), je odstranil. Za njim ga je nanovo premislila konferenca v Medellinu; v ospredje je postavila mir in revščino. Koncil o tem sicer ni govoril, vendar pa je to postalo del koncilске dediščine. Tako je koncil izkustvo celotne Cerkve, ki išče pot za Gospodom.

1. Različne okoliščine, v katerih katoličani sprejemajo koncil

Trije avtorji, H. J. Pottmeyer, L. de Vaucelles in S. Galilea, predstavljajo tri različna področja, kjer katoličani sprejemajo koncil. Prvi obravnava glavne smernice v razlaganju koncila; drugi predstavlja spremembe druž-

benega okolja, v katerem živijo katoličani po koncilu; tretji govori o sprejemanju koncila v Latinski Ameriki.

1.1. Koncil je pravi izziv za razlagalce po eni strani zato, ker so besedila premalo natančna, stališča velikokrat nejasna, oblike in literarne zvrsti neenotne, po drugi strani pa zato, ker je treba pri njegovem razlaganju upoštevati tudi njegovega duha. Vse to vpliva na to, kako ga spejemajo. Koncil je prehod k prenovljeni Cerkvi; to pomeni, da z njim nismo napravili koraka enkrat za vselej, ampak je zgled za preseganje, »ki je potrebno v vsakem času. Znamenja tega časa pa je treba brati v luči evangelija.« (45)

Sprejemanje je že razlaganje, kjer deluje celotna Cerkev. »Koncil ni bil samo orodje za odločanje, ampak dogajanje, odpiranje, gibanje, kjer je dala Cerkev novo podobo o sebi. Tako so ga najprej doživeli, razumeli in sprejeli.« (47) Koncil je bil religiozno in duhovno dogajanje, hkrati pa tudi celovita kritika. Opustil je namreč neosholastično pojmovanje cerkve, tako da se je oprl na Sveto pismo in očete ter se je odprl svetu. Ti dve usmeritvi se dopolnjujeta: Cerkev ni zapadla v biblicizem in klasicizem, pa tudi svetu se ni podredila. Janez XXIII. mu je dal še eno usmeritev: edinstvo kristjanov in edinstvo človeštva. Res pa je, da neosholastično pojmovanje Cerkve še vedno določa pokoncilsko Cerkev. **Hotela ga je namreč preseči in se od njega odmakniti, zato je staro pojmovanje še vedno navzoče kot nekakšen negativ novega.**

V sprejemanju in razlaganju je bilo obdobje poveličevanja in obdobje razočaranja. Še vedno je treba iskati ravnotežje med sodobnimi zahtevami in izročilom; nevarno bi bilo, če bi ustavili sprejemanje z dokončno in monopolno razlago. Sprejemanje kot razlaganje in prenavljanje še ni končano, zato mora stopiti Cerkev v novo obdobje sprejemanja.

Doslej so eni razlagali koncil tako, da so ga podrejali novim stališčem, drugi pa stari. Toda koncil je hotel obnoviti Cerkev in ostati povezan z izročilom. »Nauku ali tezi, ki ima predkoncilsko formulacijo, dodaja nauk ali tezo, ki je dopolnitev prve.« (56) Tako npr. nauk o razodetju dodaja tridentinski tezi o Svetem pismu in izročilu še tezo o enotnosti razodetja in o učiteljstvu, ki je podrejeno božji besedi. Nauk o Cerkvi povezuje papeževstvo in avtoriteto škofovskega zbora, odlok o ekumenizmu govori o katoliški resnici in o delnih resnicah v drugih Cerkvah. Ti dodatki so razširili prve teze, vendar pa koncil ni uspel napraviti sinteze.

To je naloga pokoncilске Cerkve in tudi v tem se kaže prehodnost koncila. Razlaga mora upoštevati obe tezi in tudi to, da so se koncilski očetje strinjali. Novo obdobje sprejemanja in razlaganja mora torej upoštevati obdobje pred koncilom, med njim in po njem ter slediti rasti ali upadanju določene teze vse do danes.

Koncila še tudi nismo sprejeli kot gibanja, se pravi njegovega duha. »Če so namreč koncil dojemali kot 'binkošti', je lahko njegovo sprejemanje samó prenova Cerkve v Svetem duhu. To je naloga, ki jo mora upoštevati razlaganje koncila, ker gre dalje kot preprosta razlaga tekstov. Tu je potrebno še razločevanje duhov, **discretio spirituum.**« (61)

Koncilská 'črka' in njegov 'duh' se med seboj osvetljuje, zato ju ne moremo ločiti. Tega duha moramo razumeti v Svetem duhu, kajti »osredotočenje na božjo besedo v Svetem pismu, uresničevanje Cerkve kot občestva in zakramenta odrešenja za svet, solidarnost z revnimi, odprtost za ločene kristjane in nekristjane so darovi Svetega Duha. Sprejemanje koncila označuje onstran tehničnega pomena sprejemanje božjih darov, ki so edini vodnik k njegovemu kraljestvu.« (62) Hkrati pa je treba upoštevati zgodovinsko zakoreninjenost in pogojenost koncila ter razlikovati med sadovi Svetega Duha in duhom časa, ki ni nujno slab (!), je pa minljiv.

1.2. Za sprejemanje in razumevanje koncila je odločilno spreminjajoče se okolje. Vsak koncil so zaznamovale okoliščine in vprašanja njegovega časa. Razumevanje zgodovinske določenega koncila je odvisno od odnosov med civilizacijo in religijo. V krščanskem svetu so koncili razpravljali o različnih razlagah krščanske vere, ne pa o krščanstvu samem. V civilizaciji, ki je krščanstvo več ne določa, se spremenijo tudi odnosi med njo in krščanstvom. Prvi vatikanski koncil je radikaliziral to ločitev, drugi vatikanski koncil pa ju hoče ponovno zblížati. Zato je sprejemanje tega koncila odvisno od odnosov, ki jih imajo kristjani do sveta. Ker so ti odnosi različni, ljudje različno sprejemajo koncil. Takšno sprejemanje je vir pluralnosti v Cerkvi na teološkem in pastoralnem področju.

Pred dvajsetimi leti se je v glavnem končala dekolonizacija tretjega sveta. Krajevne cerkve so takoj začele sodelovati pri gradnji mladih dežel. Na koncil gledajo s svojega zornega kota, ki so ga formulirale celinske konference v Medellinu (1968), Kampali (1969) in Manili (1970). V Latinski Ameriki je v ospredju gospodarska in politična osvo-

boditev; v Afriki poudarjajo kulturno samobitnost, politično osvoboditev in gospodarsko rast; v Aziji, kjer so kristjani manjšina sredi velikih verstev, razmišljajo o odnosih med verstvi. Družbeno angažiranje je vplivalo tudi na notranje življenje krajevnih Cerkva. »Glavna posledica teh pojavov je sprememba v skrbi za povezanost z vesoljno Cerkvijo. Edinosti katolištva ne enačijo več z uniformiranostjo in je ne pojmujejo kot povsem zgrajeno resničnost. Edinost pojmujejo kot nalogo, ki ima številne razsežnosti institucionalne, teološke in pastoralne narave. To je bistveno vprašanje, ki zahteva – kot je dobro videl koncil – reformo tako cerkvenih struktur kot duha, v katerem delujejo. Znano je, da se te reforme še niso resnično začele.« (75)

V zadnjih dvajsetih letih se je zgodil pomemben zasuk tudi v naši civilizaciji. Razne krize so podrle upe v brezmejen razvoj; tehnično-znanstvena revolucija je povzročila nove probleme na Zahodu; družbena revolucija na Vzhodu se je sprevrгла v svoje nasprotje, tako da je sedanje stanje hujše od prejšnjega. Vse to je pripeljalo v zasebnitvo in individualizem.

Te spremembe so prizadele tudi katoliško Cerkev. Cerkvena oblast zadeva na gluha ušesa še zlasti tedaj, kadar se izraža v starih kategorijah in utemeljuje svoj nauk samo s svojo avtoriteto. Laiki se vse bolj zavedajo svoje lastne odgovornosti in zahtevajo drugačen položaj v Cerkvi. Nesoglasja med avtoriteto in laiki so se pokazala na različnih narodnih sinodah in so zajela področja v cerkvenem življenju, kot so »morala, pastoralna zakramentov in liturgije, organizacija služb, položaj žensk v Cerkvi, ekumenske odnose... Na splošno se sooča katolištvo v severnoatlantskem svetu z dvojnim izzivom: ali čista in preprosta prilagoditev svojemu okolju ali zapiranje v religioznost, ki nima nič skupnega s težnji, dogodki in tveganji sedanjega časa.« (80–81)

Še slabše je v Vzhodni Evropi, kjer uradna ideologija kvečjemu tolerira katolištvo in ne dopušča, da bi se prenovilo. »Zato je bilo pokoncilsko gibanje v socialističnem svetu predvsem ohranjevanje in utrjevanje vere z liturgijo, pastorala temelji na ljudski pobožnosti in krščanskem uvajanju, ki se opira na družinsko življenje. Strah, da bi oblast izkoristila vsako razdeljenost v Cerkvi, je zaviral razprave v njej in ugodno vplival na ohranjanje tradicionalnega klerikalizma.« (82)

Končno je treba priznati, da »so sprejemanje drugega vatikanskega koncila zelo

močno zaznamovali: položaj človeških družb, njihovi razvoji, njihova zaviranja in njihova vprašanja.« (83)

1.3. Celinski konferenci v Medellinu in Puebli sta primer selektivnega in ustvarjalnega sprejemanja. Že pred koncilom so bila v Latinski Ameriki manjša gibanja, ki so hotela preseči ustaljeno prakso in miselnost v Cerkvi. Ko sta se začeli nagla industrializacija in urbanizacija, so govorili o 'družbenih spremembah'. Katoliška akcija in papeške socialne okrožnice so močno vplivale na katoličane. V koncilskem obdobju se je zaradi temeljnih družbenih sprememb oblikovala 'revolucionarna zavest'. Najbolj dimamični katoliški krogi so se razveselili koncila, ker se je potreba po spremembah ujemala s potrebo po družbenih spremembah. »To uje-manje je značilno le za Latinsko Ameriko. V Evropi so se te spremembe že zgodile, na drugih celinah pa Cerkev ni bila dovolj navzoča, da bi bila lahko bistveno vplivala na njihov razvoj. V Latinski Ameriki se preverja v vsej svoji moči binom: družbene spremembe in 'koncilsko' krščanstvo.« (87)

Konferenca v Medellinu, ki jo je sklical Pavel VI., je obravnavala temo z naslovom: 'Cerkev v spreminjanju Latinske Amerike v luči koncila'. Bila je izrazito pastoralna in osredotočena na Zeleno celino. Zato je bila hkrati ustvarjalna in selektivna. K njenemu uspehu je veliko prispevala tudi okrožnica o Razvoju narodov.

Njena prva splošna značilnost je, da je obenem upoštevala vero in zgodovinski položaj latinsko-ameriškega človeka, ko je določala smernice za nadaljnjo evangelizacijo. Ponovno je vzpostavila prevečkrat zanemaren odnos med vero in pravičnostjo, med človeško in eshatološko osvoboditvijo. Druga značilnost je razločevanje znamenj časa v Latinski Ameriki. Prednost je dala znamenjem, kot so krivice in družbeno razčlovečenje. Zato je spodbujala osvoboditev od družbenega greha in se prednostno opredelila za revne in zatirane. Tretja značilnost je tema o osvoboditvi revnih in zatiranih. Tu se je oprla na Gaudium et spes, na odlok o misijonski dejavnosti in okrožnico o Razvoju narodov. Ta tema je postala izhodišče za teologijo osvoboditve. Vendar je treba poudariti, da je to povsem opravičena selekcija, ni pa vse. Kasneje so nastala pretiravanja, ker so nekateri skrčili vse na to temo. To je popravila Puebla, ko je vključila osvoboditev v širši okvir. Četrta značilnost je ovrednotenje krajevnih Cerkva znotraj katoliškega občestva. Vsaka krajevna Cerkev vsebuje vse lastnosti

katolištva. To »se uresničuje kot kulturni pluralizem v duhovnosti, v izražanju in obhajanju vere, pa tudi v teološki misli.« (93)

Medellin je odgovoril tudi na tri vprašanja, ki jih je koncil bolj ali manj implicitno postavil: pluralizem v Cerkvi, temeljna cerkvena občestva in ljudska religija. Zadnji dve vprašanji sta izrazito latinskoameriški. Pastoralni pluralizem obsega vsa področja cerkvenega življenja in dejavnosti. Dokument o katehezi pravi: »Kateheza se mora prilagoditi različnim jezikom in miselnostim, množici človeških situacij in kultur. Ravno zato ni prav, če bi hoteli vsiliti trdne in vesoljne kalupe. Z izmenjavo iskrenega sodelovanja, moramo ohraniti edinstvo vere v različnosti.« (95)

Vsi priznavajo izreden pomen te konference, obenem pa so z leti postale vidne nekatere pomanjkljivosti. Medellin in obdobje po njem sta bila preveč optimistična glede družbene osvoboditve in vodilne vloge Cerkve v njej, ker nista upoštevala svetovnega konteksta. Konferenca je pustila ob strani probleme okoli različnih kultur v Latinski Ameriki in njihovo evangelizacijo. To je obravnavala Puebla. Ni se zmanjšala kriza duhovništva in poklicev; ni bilo pravega ravnovesja med institucionalnimi, praktično-pastoralnimi in teološkimi reformami na eni strani in reformami mistike in kakovosti krščanskega življenja na drugi strani. Sedaj se je na tem področju stanje zelo izboljšalo. Cerkev v Latinski Ameriki je ostala preveč zaprta vase in je bila pre malo misijonska. Dobre pastorene ni spremljala in osvetljevala teološka misel, ker se je razvila šele po konferenci in je olajšala delo Puebli.

Konferenca v Puebli (1979) je nadaljevala in dopolnila Medellin, zato spada v sprejemanje koncila v Latinski Ameriki. Pomembna je še zlasti tam, kjer se koncil in Medellin še nista uveljavila. Opirala se je na koncil, na Medellin, na okrožnico o evangelizaciji, upoštevala razmere v Latinski Ameriki in se bogatila v pastoralnih skušnjah ter teologiji v pomedellinskem obdobju. Poudarila je prvenstvo evangelizacije v življenju Cerkve, človekovo dostojanstvo in pravice povsod po svetu, prvenstveno opredelitev za revne, misijonsko dejavnost zunaj Zelene celine, koncilski nauk o Cerkvi; ovrednotila je posamezne iberskoameriške kulture.

Seveda še ostajajo odprta vprašanja o sprejemanju koncila v Latinski Ameriki. Cerkve, ki so doslej sprejemale misijonarje, jih bodo morale pošiljati; vse bolj je potreben dialog z velikimi religijami in nekrščanskimi

kulturami; posebno vprašanje so agresivne in spolitizirane sekte, ki prodirajo iz ZDA; ni še rešeno vprašanje inkulturacije pri Indijancih in črnih. »Ni še dovolj sprejet določen pluralizem, ki ga je v skladu s koncilom zagovarjal Medellin.« (103)

2. Bistveno za koncil, ki je bistveno tudi v sprejemanju

Teme, ki so bile bistvene za koncil in so ostale tudi v sprejemanju, so: krajevna Cerkev (J. A. Komonchak), zgodovinskost vere (G. Ruggieri), božja beseda (E. Bianchi) in ekumenizem (R. Girault).

2.1. Koncil ni izdelal sistematičnega nauka o krajevni Cerkvi. Celó besednjak, ki ga uporablja na to temo, ni dosleden. Krajevne Cerkve so se uveljavile šele po koncilu, saj je dal za to dovolj priložnosti. Vesoljna Cerkev se uresničuje po krajevnih Cerkvah. »Če so krajevne Cerkve zakoreninjene v božjem klicu, Kristusovi besedi, milosti Svetega Duha in izvajanju apostolske službe – še zlasti po evharistiji – so te Cerkve resnične Cerkve, upodobljene po vesoljni ... Cerkev ni torej nekakšna abstraktna vesoljnost, ampak **konkretna**; je prav zaradi krajevnih Cerkva in njihove različnosti. To edinost v konkretni vesoljnosti je treba uresničevati vsak dan z vzajemno izmenjavo, kjer so vse Cerkve dejavne in odgovorne udeleženske in prejemnice.« (109)

Koncilska spodbuda, naj se Cerkev udeležnja v vsaki kulturi, je zgodovinsko izredno pomembna. Cerkev se je namreč zadnja štiri stoletja močno centralizirala, obrnila v preteklost in ločila od žive in spremenljive kulture. Ustvarila je mit o krščanski civilizaciji, ki so jo morale sprejeti druge kulture, ko so premajale vero. Po koncilu so se krajevne Cerkve soočile s svojimi kulturami in kaže, da je to soočenje bolj uspešno v tretjem svetu kot pa v starem. Stare Cerkve so priznale mladim, da so odrasle. K. Rahner je označil ta premik v cerkveni miselnosti kot »tretje obdobje« Cerkve. Medellin je primer krajevne odgovornosti, ker »je razodel, da je samo-uresničitev Cerkve hermenevtskanaloga, kjer sta tekst in kontekst, beseda in situacija vedno povezana v hermenevtskiceloti. V tej pa vsak element hkrati osvetljuje in je osvetljen. Sprejemanje koncila postane tako za vsako krajevno Cerkev samopreverjanje in samoprečiščevanje, ki sta podobna temu, kar je bil koncil za vesoljno Cerkev.« (115)

Mlade Cerkve se ravnajo po načelu, ki ga je izrekel kardinal Malula: »Včeraj so tuji

misijonarji pokristjanili Afriko, danes so afriški kristjani poklicani, da afrikanizirajo krščanstvo.« (116) Angažirajo se na vseh področjih narodnega življenja in spodbujajo Cerkev 'od spodaj': temeljna cerkvena občestva. V njih dobi službeno duhovništvo nove razsežnosti, teologija postane dovolj razumljiva in je opora za krščansko življenje. Teologi ne skrivajo, da so njihovo misel zaznamovale krajevne razmere in odkrito govorijo o afriški ali azijski teologiji. Obžalujejo le, »da veliko drugih teologov pozablja krajevno naravo svoje lastne proizvodnje, in to prav takrat, ko uporabljajo oznako 'krajeven' samo za dela, ki nastajajo zunaj Evrope ali Severne Amerike, ali pa še za tista, ki uporabljajo izraze, kakršni jim niso domači.« (118)

Drugačen je odnos 'starih Cerkva' do okoliščin, kjer živijo in delajo, ker se soočajo s sekularizacijo in racionalizmom sodobnih družb. Mnogi so pričakovali, da jim bo koncil prihranil naloge in težave, ki jih je naložil 'mladim'. Zgodilo se je nasprotno. »Koncil je sprožil tudi gibanje, ki ima vse lastnosti kulturne revolucije v Cerkvi. Reforme, ki jih je koncil predlagal za notranje življenje Cerkve, bi uspeli brez posebnih nemirov, če ne bi resno spremenil odnos Cerkve do sodobnega sveta.« (119) Ko so začeli uresničevati reforme v odnosu do moderne kulture, je ta že zabredla v krizo. To je zavrlo prvotni polet in navdušenje v Cerkvi. Kljub temu pa se je severnoatlantska Cerkev tako spremenila, da lahko govorimo o koncu uniformiranega katolištva. Vse bolj se uveljavljajo posamezne krajevne Cerkve tudi v tem delu sveta in imajo vse izrazitejšo osebno podobo. koncilske spremembe so prav v starih Cerkvah naletele na najmočnejši odpor: nasprotuje jim tako nazadnjaki, ki gledajo v preteklost, kot naprednjaki, ki so uprli pogled v imaginarno prihodnost. Oboji zavračajo sodobnost in koncil, ki se je z njo soočil in naložil Cerkvam, naj opravljajo svoje poslanstvo v takšnem svetu, kakršen je.

Čeprav smo prikazali ločeno razvoj Cerkva v tretjem svetu in pri nas, je jasno, da so med njima močni vplivi. Družbeno angažiranje latinskoameriških Cerkva in teologije osvoboditve so opozorili stare Cerkve na družbene probleme; pismo ameriških škofov o atomskem oboroževanju je spodbudilo k razmišljanju in k akciji druge episkopate; ženska gibanja v ZDA odmevajo po Cerkvah širom po svetu; itd. Takó se uresničuje konkretno katolištvo ter »prihaja do edinosti po dejavni in skupni delitvi vsega, kar en Kri-

stusov evangelij vzbuja v različnih Cerkvah po svetu, in to pod predsedstvom škofa rimske Cerkve.« (124)

Vsaka krajevna Cerkev je v nevarnosti, da se zapre vase, vse se spopadajo s skušnjavami etnične, rasne, politične ali nacionalistične ekskluzivnosti. Zato mora ljubezen usmerjati skupna iskanja, da bi se uresničilo staro pravilo: »in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas«.

2.2. Krščanstvo povezuje vero z zgodovino, koizpoveduje, da se Bog razodeva v zgodovini judovskega ljudstva in v zgodovinski osebi Jezusa iz Nazareta, obenem pa vidi božjo voljo v navadnih ali pa izrednih zgodovinskih okoliščinah. Vprašanje pa je, če »zna gledati brez strahu in brez cenzure 'kar prihaja', človeško dogajanje« (128), ali pa se pred tem različno zavaruje. »Ali je mogoče, da ne obravnavamo preroka in navadnega človeka kot vznemirajoča elementa, ki ju je treba odstraniti kot škodljiv mrčes, čeprav se nenehno pojavljata. Odstranimo ju tako, da odklanjamo in banaliziramo njune besede.« (128) Ali je zgodovina, konkretno dogajanje, res kraj, kjer ima korenine vera v živega Boga in postaja podobna njemu, ki se je izničil, da bi postal podoben ljudem, ali pa je podobna judovskemu kralju (prim. Jm 38, 14–28), ki je spraševal preroka v ječi, da bi zavrzel njegovo sporočilo?

Neosholastika je uporabljala zgodovino le kot apologetski dokaz za resničnost verskega védenja, ki je po svojem bistvu, tako je mislila, nadzgodovinsko in naddružbeno. Ustvarila je popoln prepad med vero in zgodovino, tega pa je za začela premoščati šele Pijeva okrožnica *Divino afflante Spiritu* (1943). V tem miselnem okviru pride še bolj do veljave zasuk, ki ga je naredil Janez XXIII., ko je v buli *Humanae salutis* (25. 12. 1961) uporabil evangeljski izraz 'znamenja časov'. »Ko smo sprejeli Jezusovo spodbudo, naj bomo pozorni na 'znamenja časov' (Mt 16, 4), se nam zdi, da opažamo sredi tolških temin, številne znake, ki dobro kažejo za prihodnost Cerkve in človeštva.« (133)

Zanimanje za znamenja časa je znamenje, da se je Cerkev začela zanimati za človeštvo, njegova pričakovanja in razočaranja. Cerkev je zamenjala deduktivno metodo z intuitivno, zato znamenja časa niso teološka kategorija, ampak priznanje, da se Bog razodeva v zgodovini. Ta zgodovina je torej osnovna razsežnost odrešenja, ki ga živijo in oznanjajo kristjani, ne pa samo spodrselj ali nesreča. Janez XXIII. je zahteval od škofov, naj ne ponavljajo povedanega in samo ohranjajo za-

klad vere, ampak naj ga poglobljajo in predstavljajo v skladu z zahtevami časa. Ker je cerkveno učiteljstvo odgovorno tudi za oznanjevanje, mora povezovati zahteve časa in evangeljsko resnico. Aggiornamento je več kot navadno prilagajanje, je večja zvestoba evangeliju in njegova poglobitev, ko odgovarja na vprašanja časa. Koncil se ni mogel lotiti novih nalog s starim orodjem, zato je opustil neosholastiko in njene večnostne pretenzije. Priznanje zgodovine in postavljanje vere vanjo je več kot samó prilagajanje; to se je pokazalo najprej v konstituciji o liturgiji. Ta je razglasila, da so vsi kristjani nosilci liturgične dejavnosti. »Vse bolj se prežemata liturgija in življenje, obred in sedanja zgodovina, spomin temeljnih dogodkov in sedanje angažiranje.« (138) Priznanje zgodovine je navzoče v formulacijah, strukturah in organizaciji posameznih tekstov, ne da bi bilo posebej omenjeno. Takó je koncil ponovno spravil vero in zgodovino.

Kristjani imamo skupno zgodovinsko izkustvo z vsem človeštvom, obenem pa posebno, neskrčljivo krščansko izkustvo. Povezava teh dveh izkustev določa pojmovanje Cerkve kot zakramenta odrešenja. Krščanstvo je spremenjena skupna usoda, zato je višek Cerkve kot zakramenta v evharistiji, kjer je eshatološka razsežnost v zgodovini navzoča kot bratstvo, ki ga ponuja Jezus, kodaje življenje za svoje brate. »Ni torej posebne 'materije' Cerkvene eksistence, ker ta izvira iz skupne materialne eksistence, kot pri vsakem zakramentu. Cerkev je le v zgodovini, v družbi, v skupni eksistenci in ne le zato, ker jo to obdaja, ampak bolj zato, ker Cerkev obstaja le kot 'simbolizacija' zgodovine, družbe in skupne eksistence. To pomeni, da so problemi Cerkve isti kot problemi zgodovine in splošne eksistence. Zato bi bilo treba skleniti, da ni mogoče ločiti »zgodovine odrešenja in 'zgodovine sveta'.« (143) Koncilska usmeritev je predvsem praktična, ki jo bo morala refleksija še utrditi.

Razmišljanje o odnosih med vero in zgodovino je še toliko bolj potrebno, ker je krščanstvo manjšina v svetu, kjer delujejo še druge religije. Vse to kaže, da bo moralo priti do nove razlage krščanstva, ki bo upoštevala različnost in je ne bo imela za nepopolnost, pa tudi popolnost človeškega rodu ne bo več enačila s krščanstvom. Očitno je, da si Cerkev tega koraka za zdaj še ne upa storiti. To je še zlasti vidno v političnem katolištvu in v odnosih do pojavov, ki so omogočili teologijo osvoboditve. Politično katolištvo pojmuje Cerkev kot družbo, ki je različna od države

in jo dopolnjuje. »Iz vere hoče narediti družbeno in zgodovinsko 'organsko gospodovalno' sestavino. Za vero bi bila tedaj zgodovina le nepopolen element, ki je večno nezrel in nedorasel.« (145) Zavračanje teologije osvoboditve, ki ima svoje meje in naivnosti, je pravzaprav zavračanje načela o ustvarjalnosti krajevnih Cerkva, čeprav ga je postavil koncil. Teološka pluralnost izvira iz zgodovinskih različnosti Cerkva v prostoru in času. Vzpostavitev krajevnih Cerkva z njihovimi posebnostmi bo »napravila konec univerzalističnemu in deduktivnemu tipu odnosov med vero in zgodovino.« (149)

Zaradi hermenevtskih predsodkov starih teologij je Cerkev še vedno prepričana, da je njeno izkustvo edino pravilno in obče veljavno. Na sodobne razmere aplicira stare sheme, kot npr. narava/milost, razum/razodetje, itd. Problematika ni več ista. Krščanstvo ima veliko podobnosti z drugimi sporočili, obredi, ustanovami; med njim in zgodovino je notranja povezanost. Svet in zgodovino mora obravnavati kot skrivnost in se zavedati, da je eden in izviren pristop k skrivnosti, ni pa edini.

2.3. Koncil je vrnil božjo besedo božjemu ljudstvu. Vendar pa to ni bilo samo po sebi umevno in tudi sprejemanje ni bilo vedno najbolj uspešno.

Koncilski očetje niso bili vajeni Svetega pisma in niso poznali eksegeze, zato je za vest o potrebnosti božje besede le počasi prodirala mednje. Po zaslugi Janeza XXIII. ni bila sprejeta pripravljala shema o Izvirih razodetja in papež je spodbujal škofo, naj poleg ohranjanja nauka izpolnijo še zapoved poslanstva in zapoved ljubezni do bližnjega. Takó je razširil problematiko o razodetju! Končno besedilo in njegovo sprejemanje so zaznamovale tri teme: Sveto pismo in izročilo, Božja beseda in življenje Cerkve, božja beseda in zgodovina.

Koncil ni domislil odnosov med Svetim pismom in izročilom, pa tudi pojem izročila ni bil dorečen. »Zaradi siromašne teologije o izročilu niso upoštevali njegove velike funkcije, ker so se bali, da bi ga zmanjšali. Izročilo je doksoločka razlaga Svetega pisma v močnem pomenu besede; je epikleza nad svetopisemsko 'črko' in je v zgodovini izpričano tudi po *sensus fidelium*.« (163) Tudi drugi dve temi sta se stežka uveljavili, še zlasti zgodovinski vidik razodetja. Končno so le povezali besede in dejanja in priznali zgodovinskost razodetja. Kar velja za razodetje, velja še bolj za teologijo. Cerkev je v zgodovini in tudi razlaga Svetega pisma mora biti zgodovinska.

»Božja beseda se je predstavila ljudem pod podobo človeške besede in se je učlovečila, ne da bi se bila izognila pogojenostim določene dobe in posebne kulture. Zato jo je treba razlagati z metodami, ki veljajo za vsako človeško besedo.« (170)

Avtor obravnava sprejemanje božje besede samo na Zahodu v župnijah, karizmatičnih skupnostih in v osvoboditvenih gibanjih. V župnijah je oslabil prvoten polet in označevanje je največkrat pripravljeno po kakšnem splošnem pridigarskem osnutku, ki je preveč banalen, da bi bil odmev božje besede. Različna karizmatična gibanja veliko uporabljajo Sveto pismo, vendar brez pravih priprav. To lahko »povzroči določeno diletantstvo, subjektivistične razlage, spontano branje. Vse to lahko vodi v fondamentalizem in v duhovnost, ki nima nobenega stika z družbeno stvarnostjo.« (179) Temeljna cerkvena občestva se navdihujejo pri Svetem pismu in najdejo v njem spodbude, pogum in upanje v težkem boju za bolj pravičen svet. »Beseda je razumljiva, kolikor je uresničujoča (in opere intelligens) in prav to resnično poskušajo temeljna cerkvena občestva.« (183) Kljub pomanjkljivostim in obotavljanju božja beseda le prodira v življenje in osrčje Cerkve.

2.4. Leta 1928 je okrožnica **Mortalium animus** obsodila nastajajoči ekumenizem, zato je razumljivo, da je koncil naredil tudi na tem področju pravo revolucijo.

Že koncil je bil ekumenski dogodek, saj je bilo navzočih čez sto opazovalcev iz tridesetih Cerkva. Takoj na začetku so očetje zavrnil shemo o razodetju in nekateri vidijo v tem konec protireformacije. Po koncilu je bila živahna ekumenska dejavnost na vseh ravneh in področjih; ustanovili so tajništvo za edinost kristjanov. Deset let po koncilu se je prvotno navdušenje spremenilo in delo nadaljujejo različne mešane komisije, ki obravnavajo posamezna sporna vprašanja. Ker delo počasi napreduje, so kristjani pogosto nezadovoljni. Sedaj se začenja nova doba ekumenizma. Katoliška Cerkev se uspešno pogovarja z anglikansko Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo. Težave, s katerimi se srečujejo, izvirajo predvsem iz različnega pojmovanja zgodovinskosti Cerkve. Koncil je sprejel zgodovinskost vere, vendar pa jo katoličani kot tudi drugi kristjani le s težavo sprejemajo. Tudi strah, da bi posamezne Cerkve izgubile samobitnost, ovira hitrejše zblíževanje. Po drugi strani pa so vse Cerkve dejansko med seboj povezane in ne morejo ukrepati, ne da bi upoštevale druga drugo.

Vse so na eni ladji ekumenizma in na morju sodobnih problemov. Zato se morajo vse skupaj spreobrniti in poslušati druga drugo. Congar je zapisal: »Ne da bi bila katoliška Cerkev izgubila svoje rimsko središče in papeško glavo, je stopila kot zahteven, toda odprt partner v iskanje edinosti.«(224)

3. Neuspeli poskusi na koncilu in njihov prevzem v sprejemanju

G. Gutierrez, P. Toulat in A. Nocent obravnavajo tri teme: revščina, mir in resnična katoliškost krajevne Cerkev okoli škofa.

3.1. G. Gutierrez govori o sprejemanju koncila glede na revščino v Latinski Ameriki. Cerkev v Latinski Ameriki je pozorna na znamenja časa, zato se sooča z revščino in zatiranjem, ki pestita to celino. Če gledamo Janeza XXIII. v perspektivi revščine, pride še bolj do veljave preroški lik tega papeža, ki je živel v 'institucionalni osamljenosti', ker je gledal široko in daleč. Pred koncilom je nakazal tri teme: odpiranje svetu, edinost kristjanov in Cerkev revnih. Mesec dni pred začetkom koncila je govoril o pomembnih sestavinah cerkvenega poslanstva, in to so: »enakost vseh ljudstev v udejanjanju svojih pravic in nalog; obramba družine; potrebnost izhoda iz individualizma in sprejemanje družbene odgovornosti«. K temu je dodal: »Še druga svetla točka: pred nerazvitimi deželami se Cerkev predstavlja takšna, kot je in kot hoče biti, Cerkev vseh in še zlasti Cerkev revnih.« (239)

Zadnja misel je izhodišče gibanja, ki se počasi uveljavlja. Že na koncu prvega zasedanja je govoril kardinal Lercaro o Cerkvih revnih: »Tema koncila je Cerkev, kolikor je predvsem Cerkev revnih.« (241) Svojo misel je utemeljil teološko, ne pa sociološko: »Kristusova skrivnost v Cerkvi je vedno in še posebej danes Kristusova skrivnost v revnih.« (242) Vendar pa ta tema ni dobila pravega mesta v koncilskih dokumentih. Na kratko jo omenjata C8 in M5. Nedvomno še okoliščine niso bile zrele in je koncil uresničil od treh tem, ki mu jih je naložil Janez XXIII., le dve, in sicer: odprtost svetu in ekumenizem.

Okoliščine, znamenja časa, so bile v Latinski Ameriki drugačne, zato so škofje razmišljali tudi o odnosu med Cerkvijo in revnimi. K temu jih je spodbudila še okrožnica o Razvoju narodov. Medellín je razvijal misel o Cerkvi kot zakramentu odrešenja v revnem svetu in govoril o revni Cerkvi, ki odločno obsoja krivice ter pospešuje solidarnost. Kljub prvenstveni odločitvi za revne Cerkev ne izključuje nikogar, ampak živi kot tisti, ki so najbližje Bogu. To stališče se opira na

vero v Kristusa in Medellín poudarja: »revščina tolikih kliče po pravičnosti, solidarnosti, pričevanju, angažiranju, naporu in presejanju, da bi se v polnosti uresničilo Kristusovo odrešilno poslanstvo' (n° 7)... Drugače povedano, Cerkev v Latinski Ameriki (učiteljstvo, pastoralna dejavnost, teologija) se postavlja v teološko perspektivo, ko obravnava temo o Cerkvi revnih. Govor o Cerkvi revnih ni samo poudarjanje družbenega vidika cerkvenega poslanstva, ampak je najprej nanašanje na njeno bitje kot znamenje božjega kraljestva... To je pomembno poudariti, ker hočejo nekateri obravnavati te teme kot 'družbeni problem' in si domišljajo, da uspešno odgovarjajo na revščino v Cerkvi, če ustanovijo tajništvo za socialne zadeve.« (250)

Med revnimi je Cerkev odkrila nove vidike poslanstva pa tudi evangelizatorsko moč revnih v temeljnih cerkvenih občestvih. Oznanjevanje v svetu revščine je pričevanje za življenje sredi smrti. Medellín govori o 'paskalni Cerkvi', Puebla jo primerja Izaijevemu trpečemu služabniku. Osvoboditi se je treba smrti, ki jo povzročajo krivice in lakota, pa tudi od kulturne smrti in smrti, ki jo povzroča zapostavljanje žensk. V Latinski Ameriki pomeni osvoboditev življenje. Vendar pa osvobajanje ni naivno in zanesenjaško početje: nič ni tako nevarnega kot obramba življenja na Zeleni celini. »Angažiranje najrevnejših in zatiranih na celini je posejano z zaporom, mučenji, izgoni, izgnanstvi in smrtjo mnogih.« (225) Kri mučenec je sveža kri za Cerkev v Latinski Ameriki. Ta Cerkev je pokazala svojo zrelost in je sprejela koncil svojemu prostoru in času primerno ter je tako pomnožila svojo zvestobo Bogu. »Prednostna opredelitev za reševanje je teocentrična opredelitev: vera v Boga Jezusa Kristusa je prvi in najpomembnejši razlog za to opredelitev.« (256)

2.3. Janez XXIII. je redno poudarjal svojo skrb za mir in mu je posvetil okrožnico **Pacem in terris**. Koncil je govoril o miru v petem poglavju **Gaudium et spes**. Atomskega orožja še ne omenja in dopušča obrambno vojno. Vprašanja o nenasilju se samo dotakne, prav tako vprašanja o tistih, ki po vesti ne morejo služiti vojaščine.

Koncil govori o skrbi za mir in o združevanju narodov ter poveže mir s pravičnostjo. Po koncilu se je ta povezava vse bolj krepila, razvoj je postal drugo ime za mir in ustanovili so papeško komisijo **Justitia et Pax**. Na terenu so kmalu ugotovili, da prinaša razvoj tudi spore in napetosti. Škofje v Medellínju so opozorili, da je nerazvitost sad krivic in

ogroža mir. Pravi mir terja boj, stalno premagovanje egoizma, osebnih in družbenih krivic. Kristjan je sicer miroljuben, vendar je pripravljen, da se bojuje za mir. Škofje so se oprli na Razvoj narodov in rekli, da je lahko revolucionarna vstaja upravičena; Puebla pa je obsodila ideologijo narodne varnosti, ki je v imenu obrambe krščanstva zagovarjala stalno vojno in brezzakonje. V tem kontekstu so se razvila miselna in dejavna osvoboditvena ter nenasilna gibanja.

Med vietnamsko vojno so se ameriški škofje soočili s problemom mladih, ki so v vesti odklanjali služenje vojaščine. Od oblasti so zahtevali, naj spoštujejo vest tudi na tem področju. V vojnem času je bilo to pogumno stališče in škofje so se predstavili kot »priče duhovnega izročila, ki sprejema razsvetljeno vest za neposrednega razsodnika v moralnih odločitvah, tudi če se v dobri veri moti.« (270) Škofje so tudi rekli, da je dovoljeno pomagati ljudstvu, ki ga je napadel sovražnik. O neodvisnosti še niso razmišljali. To je storil mozambiški škof Vieira Pinto (1974), ko je poskušal razumeti desetletni osvobodilni boj.

V sedemdesetih letih je bilo veliko različnih konfliktov, začela pa so se tudi pogajanja o razorožitvi. Nekateri francoski škofje so v tem času odločno proti atomskemu poskusom na Tihem oceanu, obsojajo trgovino z orožjem in podpirajo mirovna gibanja. Nameščanje atomskih raket v Zahodni Evropi je sprožilo v Cerkvi nova razmišljanja o miru. 1982 sta predsednika nemške in francoske škofovske konference dala skupno izjavo o miru. Pomemben je začasen pastoralen tekst o miru, ki so ga dali ameriški škofje v javno razpravo. Tu zavračajo ne le totalno atomsko vojno, ampak tudi delno, ki bi bila možna v Evropi. Za ameriški škofi so spregovorili še drugi. V teh intervencijah so seveda različni poudarki, pač glede na geopolitičen položaj posameznih dežel, vendar pa se vsi strinjajo, da vojna ne more biti več primerna za reševanje sporov. Eni vidijo največjo nevarnost za mir v totalitarnih režimih, drugi pa v oboroževanju. Sveti sedež je obsodil obe nevarnosti in misli, da je treba v sedanjem položaju ohraniti ravnotežje med obema veselilama. To pa tudi pomeni, da je zanj oboroževanje manjše zlo kot totalitarizem. V skladu z evangelijem lahko rečemo, da je to le začasna rešitev. Zato bodo kristjani še naprej iskali mir v luči evangelija in zvestobi koncilu.

3.3. Krajevna Cerkev, ki jo vodi škof in je uresničitev Kristusove Cerkve ter nosilka

evharistije, se le s težavo prebija v zavest vernikov. Predkonzilska Cerkev ni bila naklonjena krajevni, zato so se teologi ogibali razmišljanju o njej.

Koncil je ponovno odkril krajevno Cerkev, s tem pa tudi vlogo in zakramentalnost škofovstva. S tem odkritjem je povezano odkritje škofovega poslanca: duhovnika, ki je član prezbiterija. »Duhovnik, škofov poslanec, je dal tako župniji njeno resničnost krajevne Cerkve, ki je sicer povezana s škofijsko Cerkvijo.« (286) V tej smeri so odkrili še diakona, »ne kot prehodni red k duhovništvu, ne le kot liturgično osebo, ampak kot tistega, ki ima po sebi strežniško vlogo – ta spada k bistvu zakramentalnega reda – in družbeno, cerkveno vlogo v skupnosti. Hipolitovo apostolsko izročilo ga je postavljalo v zvezo s škofom, ne pa duhovnikom, ki je tudi škofov poslanec, in ga je razumelo v vsej njegovi občestveni razsežnosti.« (287) Vendar pa krajevna Cerkev ni kleriška, ampak je Cerkev božjega ljudstva, ki je duhovniško ljudstvo.

Pokonzilska teologija o krajevni Cerkvi ni šla dlje od koncila in tudi laiki še niso spoznali vloge in pomena krajevne Cerkve. Tudi ustanove, kot so sinoda, škofovske konference, ki bi morale poudariti pomen krajevne Cerkve, vse prepogosto dajejo vtis piramidalne Cerkve, kjer je krajevna Cerkev le neznaten delček. Škofje sami so krivi za ta položaj, ker se preveč radi zatekajo v Rim in sklicujejo nanj. Avtor se tudi sprašuje, kakšen je katehetski učinek posvečenj, birmovanj in celo porok ter krstov v Vatikanu. Ali ni to v protislovju s teologijo krajevne Cerkve in voda na mlin tistim, ki je ne priznajo? Ta dejavnost, ki jo sredstva javnega obveščanja še predimenzionirajo, ruši zavest o pripadnosti krajevni Cerkvi in zavest o škofovi zakramentalni oblasti. Kateheza o teološki naravi krajevne Cerkve je šele na začetku in med verniki še marsikje ni rodila sadov.

4. Koncilski dosežki, ki jih sprejemanje ni upoštevalo

Zbornost (L. Vischer), kanonsko pravo (E. Corecco), reforma klera (Ch. Duquoc) in liturgija (L. Maldonado) so štiri področja, kjer koncilске zahteve niso izpolnjene.

4.1. Koncilске razprave o zbornosti so pokazale, da gre za pomemben, toda sporen pojem. Njegovo pomembnost lahko v celoti razumemo le v odnosu do prvega vatikanskega koncila. V tem kontekstu so se vzpostavili odnosi med papežem in škofi. Kmalu so za-

čeli uporabljati besedo za vso Cerkev, ne le za odnose med hierarhi, ampak tudi za odnose med škofi in duhovniki, duhovniki in verniki.

Po koncilu se je zbornost uresničevala v škofovskih konferencah in v vesoljni odmevnosti, ki so jo imeli nekateri dokumenti posameznih škofovskih konferenc. Pomembna je tudi škofovska sinoda, ki je sicer samo posvetovalen organ, vendar pa jo papež upošteva. Na podlagi zbornosti, ki so jo pojmovali v širokem pomenu besede, ne pa v odnosu do prvega vatikanskega koncila, so govorili tudi o **communio ecclesiarum**. Papeška služba bi bila v tem okviru služba edinosti v vesoljnem občestvu Cerква.

Spremenila se je tudi papeška služba. Papež je danes povsod navzoč, če ne osebno, pa prek sredstev obveščanja, tako da opažamo nekakšen zaton škofovstva. Zbornost potrjuje njegovo avtoriteto in internacionalizacija kurije to avtoriteto povsod tudi uveljavlja. Papeška služba je tudi aktivno ekumenska. **De facto** so ga sprejele nekatoliške Cerkve, čeprav ne brez pomislekov.

Do danes še ni prišlo do sinteze med dvema koncilskima tokovima: prvi je poudarjal papeško službo, drugi pa zbornost. Koncilski teksti dopuščajo dvojno razlago: lahko poudarjamo papeštvo in zbornost po eni strani in papeža kot vrhovnega škofa ali kot rimskega škofa v službi občestva Cerква po drugi strani. Razprave o zbornosti niso prinesle sadov na ekumenskem področju, ker razlike presegajo to področje, ki je za zdaj dejansko problem oblasti v katoliški Cerkvi.

4.3. Vprašanje o sprejemu koncila v **Codex juris canonici** (CIC) lahko obravnavamo z več zornih kotov. Avtor se omejuje na dva: prvi je epistemološki, drugi pa vsebinski. *

Z epistemološkega zornega kota se obravnava miselno ozadje, kriteriji in načela, ki so vodila sestavljalce CICa. Že koncil je določil, da je treba razlagati CIC v luči skrivnosti Cerкve, kot jo je podala konstitucija o Cerkvi (prim. DV 16). To metodološko načelo izraža »koncilsko zahtevo, naj se cerkveno življenje dejuridizira. Ta usmerjenost je reakcija proti 'institucionalni hegemoniji', kjer je živela Cerkev v krščanskem svetu in jo je zakonik iz leta 1917 še okrepil.« (329) Poleg koncilskega načela so sestavljalci upoštevali tudi kodifikacijo, ki jo je izdelalo razsvetljenstvo. Ta je izrazito racionalistična in dejansko protikrščanska, ker pojmuje Cerkev samo kot **Societas perfecta**, kjer velja naravno pravo, ne pa kot zakramentalno skrivnost. CIC mora upoštevati teološko razsežnost Cerкve,

zato zanj ni primerna racionalistična kodifikacija. »Če namreč sprejmemo neko metodološko načelo z vsemi zahtevami, ki izhajajo iz njegove notranje logike, potem je treba priznati, da ni bistvene razlike med rabo marksistične analize in rabo racionalistične avtonomije razuma (...) glede popačenja bistva našega cerkvenega izkustva.« (330)

Sestavljalci CICa so upoštevali koncilski svet, obenem pa so ohranili racionalistično kodifikacijo. Zato vsebuje CIC dve ekzeziologiji: Cerkev kot **societas** in kot **communio**. Ta dualizem je tako v CICovem pojmovanju prava kot tudi v celotni sistematizaciji zakonika. »Okrnjena razlaga globokega pomena **Lumen gentium** 8, 2 (...) in pomanjkljiva pozornost na metodološko navodilo v **Optatum totius** sta povzročili, da večina knjig novega CICa niso mislili v teološki epistemološki perspektivi.« (332)

Avtor preverja svojo hipotezo v posameznih knjigah in na koncu prvega dela predlaga sistematične rešitve za alternativo med racionalistično in teološko epistemologijo. V drugem delu omenja besedila, kjer se izraža koncilski duh.

4.3. Ta prispevek obravnava Odlok o službi in življenju duhovnikov (D) in pojasnjuje, zakaj ni omogočil reforme klera. Po eni strani odlok opredeljuje duhovnika po treh službah: beseda, zakrament, vodstvo; po drugi strani pa odklanja pastoralno dejavnost, ki bi bila le sakralno upravljanje verskih potreb. Med teologijo duhovništva ter pojmovanjem in dejanskim opravljanjem njegove službe je razkorak. Koncil ni imel ustrezne teologije, zato reforma ni mogla uspeli.

Sicer različno razlagajo krizo duhovništva, pogosto pa prezrejo, kako pomembno je razhajanje med evangeljskimi govori odgovornih in institucionalno stvarnostjo. Tako na primer se evangelijsko povabilo o služnji sprevrže v vladanje zaradi pravne organizacije. »Logika hierarhičnih odnosov je zanikala izvorno evangelijski govor o oblasti kot služenju.« (397) Deklerikalizacija klera in njegovo združenje z verniki ni uspela; razprave o celibatu in ženskem duhovništvu so izzvenele v prazno, ker je Rim odločil drugače. »Dokumenti, ki zagovarjajo rimska stališča, dajejo vtis ideoloških opravičevanj statu quo.« (399)

S premikom od liturgične dejavnosti k evangelizaciji je koncil priznal poslušalčevu odločilno mesto pri njenem oblikovanju. Klerikovo duhovniško in kraljevsko službo obvezujejo tudi etične zahteve (D6). Ta etič-

ni popravek »preprečuje možne zlorabe, vendar jih preprečuje le na zasebni ravni in nič ne govori o družbeno-pravnem urejanju oblasti nad verniki. To ni naključno: hierarhična teorija, ki je v potridentinski teologiji o zakramentu svetega reda, prepoveduje tak priziv. Ta teorija predpostavlja že vnaprejšnjo skladnost med duhovniško dejavnostjo in pristnimi željami ljudi.« (403–404) Nesoglasja in drugačne želje so sad greha. »Skratka, pomanjkanje pravne artikulacije v Cerkvi med pravicami in nalogami duhovnikov in pravicami in nalogami ljudstva je zakoreninjeno v potridentinski hierarhični teoriji. Ta je še vedno tu, čeprav je odstavek o službi Besede, ki jo določa pojem evangelizacije, postavil radikalno pod vprašaj. Kler je nezadovoljen zaradi današnje nesposobnosti rimske Cerkve, da bi dala laikom dejansko mesto v svojem vladnem sistemu. Tega pa ne more zaradi tradicionalne teorije o zakramentu svetega reda.« (404)

Reforma klera ni uspela zaradi razkola med oznanjevanjem in pravno prakso. Oblast v Cerkvi prihaja od zgoraj, zato nižji ne morejo nadzorovati višjih. »Koncilski odlok ne popravi tega položaja: še razdraži, ko razglša načela, ki ne porajajo nobene ustrezne teologije in nobenega ustreznega prava.« (406) Reforma ne bo uspela, dokler ne bodo v luči evangelija na novo premislili hierarhičnega načela. Sicer bo prišlo do restavracije, ne pa reforme.

4.4. Liturgija kot občestvena stvarnost še ni prežela splošne krščanske prakse, to pa zato, ker je Cerkev še premalo občestvena. V liturgiji se prepletajo tri teoretična in pastoralna vprašanja. Prvo je ekleziološko ter obsega pojem in prakso Cerkve; drugo se nanaša na evangelizacijo in njen odnos do uvajanja, katehumenata ter zakramentov; tretje je vprašanje o obhajanju: kaj pomeni obhajati? kakšne so zakonitosti krščanske antropologije?

Med modelom Cerkve in obhajanjem je tesna povezava. Od podobe Cerkve je odvisna liturgija; »to trditev lahko tudi obrnemo: liturgija poraja določen model cerkvenega občestva« (410). Neobčestvena liturgija še vedno obstaja, ker obstaja Cerkev, ki ni občestvena. Zakramente delijo, ne da bi upoštevali njihovo cerkveno občestveno razsežnost. Danes obstajata dva modela liturgije, ker obstajata dva tipa Cerkve. V družbenem tipu so verniki le gledalci in odjemalci; Cerkev se enači s hierarhijo; ekleziologija pa je hierarhologija. Resnično občestveno angažiranje »gre prek obhajanja; je v celotnem cerkve-

nem in civilnem življenju; je angažiranje za pravičnost in ljubezen« (411). Koncil je povezal liturgično in ekleziološko konstitucijo ter opozoril na povezanost med sodelovanjem vseh in Cerkvijo kot božjim ljudstvom.

Po koncilu so se pojavile hišne evharistije in mala občestva. Ponekod so postale župnije skupnost teh občestev, drugod pa so ostale ob robu in so še vedno klerikalno zaznamovane. Ta občestva so pogosto revna in obrobnata, zato sta »uboštvo in obrobnost prenehala biti asketsko in moralno vprašanje in gresta v srce teologije o Cerkvi in zakramentih« (414). Ta liturgija tesno povezuje Jezusa in revne, upošteva njihovo kulturo in spodbuja njihovo ustvarjalnost. Vse te lastnosti bi lahko združili v besedi **koinonia**. »V liturgiji in še posebej v evharistiji mora biti zakramentalno občestvo s Kristusom in Cerkvijo. In hkrati mora biti v njej delitev časnih dobrin, to se pravi angažiranje v **agápe**. Kadar to manjka, zapademo v nevarni zakramentalizem.« (415)

Na Zahodu obstajata dve skupini katoličanov, ki imata zelo različen odnos do liturgije. Za ene je liturgija življenje, angažiranje, politika; za druge pa izpovedovanje vere, zakramentalna zahvala, tedenska srečanja pri evharistiji. Za Cerkev je življenjskega pomena, da se ti dve skupini ponovno združita.

5. Različna zavračanja koncila

V zadnjem delu D. Menozzi predstavlja različna gibanja, ki tako ali drugače zavračajo koncil ali pa kak njegov vidik.

Gibanja, ki zavračajo koncil, se gibljejo med dvema skrajnostima: eni trdijo, da je Cerkev brez papeža, ker je odpadel od vere, ko je potrdil koncil; drugi pa razlagajo, da je koncil samo pastoralen, ne pa dogmatičen in zato ne obvezuje v vesti. Oboji menijo, da je bil Pij XII. zadnji papež in da se je treba vrniti v čas pred koncilom.

So tudi gibanja, ki formalno sprejemajo koncil, dejansko pa vztrajajo pri starem pojmovanju Cerkve. **Coetus internationalis**, ki ga sestavlja koncilski manjšina, se sklicuje le na svoje tekste, ki so prišli v koncilске dokumente. Nekatera gibanja, kot npr. **Comunione e liberazione**, »iščejo v koncilskih dokumentih le potrditev že vnaprej izdelanih stališč« (432). Nekateri koncilski teologi, ki jih R. Laurentin imenuje 'skesani preroki' (Maritain, Daniélou, de Lubac, von Balthasar) razlagajo **Lumen gentium** v luči rimske monarhistične ekleziologije; drugi se držijo črke in je ne razlagajo v koncilskem duhu; tretji zopet menijo, da je čas že prerastel koncil.

Nadškof Lefebvre odklanja koncil s stališča preteklosti, 'kristjani za socializem' pa s stališča 'svetle' prihodnosti. Oboji so bili zelo aktivni teh dvajset let, iz taktičnih razlogov pa so večkrat spreminjali ostrino svojih stališč.

Lefebvre je razlagal koncil najprej iz predkoncilskih stališč in je zaupal Pavlu VI., ki je samo kritiziral 'pretirano ljubezen' do Cerkve pri Lefebvrovih somišljenikih, medtem ko je bil odločen in trd do naprednih gibanj. Po letu 1970 se Lefebvre obrne odločno proti koncilu in ga razglasi za satanovo delo. Pavel VI. mu piše, in pravi, da je ta koncil pod določenimi vidiki še pomembnejši kot nicejski. Vendar pa je ob drugi priložnosti izjavil, da koncil ni prinesel pomladi in da je v Cerkev vdrl satanov dim. Njegova nihanja so integristi pridno izkoriščali. Papežu tudi niso kaj prida pomagali naprednjaki, ki so prav takrat oznanjali, da je koncil zadnji poskus sprave med Cerkvijo in buržoazijo in ga je zato povozil čas. V teh okoliščinah je bil papež vsebolj prepričan, da lahko le papeštvo spravi te skrajnosti in reši Cerkev. Ko je nastopil Janez Pavel II., je Lefebvre podpisal izjavo, da sprejema koncil, če ga razlagajo v luči izročila. Ustrezajo mu usmeritve novega papeža, razen verske svobode in človekovih pravic. Prepričan je, da »papež zahteva te vrednote iz taktičnih razlogov proti protikrščanskim deželam, ki jih zanikajo« (454). V novem kontekstu so spremenili mnenje tudi kristjani za socializem, ki se hočejo sedaj paradoksalno vrniti pred koncil, ker so odkrili ljudsko religioznost, »ki se nostalgичno ozira v predkoncilsko in tradicionalno Cerkev« (456).

Tako je danes odprto vprašanje, ali se v zadnjih letih protikoncilska usmeritev posplošuje ali ne. »Samo leta, ki prihajajo, bodo lahko povedala, ali je to dejanje obupa osamljenih elementov v Cerkvi ali pa gre za usmeritev, ki jo na široko odobravajo verniki in močno podpira hierarhija. Lefebvrovo zadovoljstvo ob intervjuju kardinala Ratzingerja kaže, da je ta hipoteza dobro utemeljena.« (457)

(Verjetno bi bil po sinodi Menozzi menil drugače, saj so tisti, ki so pred sinodo krivili koncil vsega hudega, popolnoma izginili s scene. Seveda bo le čas pokazal, ali mislijo resno ali pa je to samo taktični umik.)

Drago Ocvirk

Burkhart Schneider, Plus XII. Friede, das Werk der Gerechtigkeit, Musterschmidt, Göttingen-Zürich-Frankfurt 1984, 115 str.

Dejavnost vsakega papeža je moč presojati pod različnimi vidiki in tako nekoliko vsak ostaja »sporna« osebnost. Posebno velja to za Pija XII., čigar dejavnosti dajejo poseben pečat obe svetovni vojni in vsa dogajanja svetovnega ideološko-političnega razvoja dobre polovice našega stoletja. Kakor se pogledi na tega papeža razlikujejo znotraj Cerkve, se pa še veliko bolj razhajajo, kadar gre za zunajcerkvene kroge; v ozadju teh so dostikrat očitno ideološko opredeljena izhodišča, posebno, kadar gre za papeževo zadržanje med zadnjo vojno. Strokovnjaki R. A. Graham, P. Blet, A. Martina in B. Schneider (slednji trije profesorji na Gregorijani v Rimu) so skušali čimbolj osvetliti misel in delo Pija XII. in s tem dati možnost za ustvarjanje nepristranske podobe o tem papežu. Zato so raziskali in v letih 1965-1981 v enajstih debelih zvezkih objavili dokumente vatikanskega arhiva, ki se nanašajo na dejavnost apostolskega sedeža med drugo svetovno vojno, pod skupnim naslovom Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. B. Schneider je na temelju teh dokumentov pripravil monografijo o Piju XII.

Avtor najprej kratko predstavlja mlajša leta Pija XII. - rodil se je 2. marca 1876 v Rimu, odlikovala ga je velika naravna inteligenca in otroška pobožnost, 1899 je postal duhovnik, 1911. podtajnik kongregacije za izredne zadeve pri državnem tajništvu, 1914. tajnik iste kongregacije in s tem ožji sodelavec Benedikta XV. - potem pa se obširneje loteva Pacellijeve diplomatske in pastoralne dejavnosti.

Kot državnega podtajnika ga je Benedikt XV. poslal 1915 na Dunaj, da bi posredoval v sporu med Avstrijo in Italijo. Skupaj sta skušala posredovati pri vseh v vojno vpletelih straneh, da bi spopad končale, vendar so ostali njihovi napor brezuspešni. Maja 1917 je Pacelli prevzel službo nuncija v Münchnu in bil posvečen v škofa. Spet je pripravil poziv vsem vojskujočim sestranam, da bi prenehale, pa tudi tokrat ni imel uspeha. 1920. je postal nuncij v weimarski republiki. Viden sad njegovega dela sta konkordata z Bavarsko 1925. in Prusijo 1929. V Nemčiji sije s svojo dejavnostjo pridobil velik ugled. Nemalo je k temu pripomoglo to, da je odlično obvladal nemščino in da je vsestransko poznal nemško kulturo. Njegovi besedi so radi prisluh-

nili ožji krogi kot tudi množice, ki so se zbrale na vsakoletni Katholikentag.

Papež ga je 1929. povzdignil v kardinala in mu 1930. poveril državno tajništvo. Tudi kot državni tajnik je osebno vodil vse zadeve, ki so se nanašale na Nemčijo; leta 1932 je dosegel sklenitev konkordata z Badnom, 1933 pa še s celotnim Reichom. Kot osebni papežev legat je bil 1934. v Buenos Airesu, 1935. Lurdu, 1937. v Lisieuxu in Parizu, 1938. v Budimpešti. Leta 1936 je privatno potoval po Združenih državah. Povsod je vzpostavljal tesnejši osebni stik z episkopatom omenjenih dežel. Kmalu se je moral soočiti s fašizmom; ta je vse razločneje kazal svojo resnično podobo. Pri redakciji krožnice Non abbiamo bisogno, s katero je Pij XI. 29. junija 1931 obsodil nacistično nasilje na verskem področju in absolutistične težnje države, ima nedvomno precejšen delež. Nedolgo za tem so nastale velike spremembe v Nemčiji. Kljub odločnemu odporu škofov in velike večine katoličanov (na to kaže analiza volitev marca 1933) se je nacizem dokopal do oblasti. Konkordat, ki ga je Vatikan sklenil 1933. z Reichom, je večkrat načeljal vprašanje: ali ni morda ta sklenitev pripomogla h krepitvi nacističnega režima. Pacelli je kasneje nekajkrat poudaril, da je bil poglavitni namen konkordata svoboda cerkvenega in verskega življenja ter še posebej varovanje in ohranjanje osnovnih človekovih pravic in njegovega dostojanstva. Naraščajoče nasilje nacizma je skušal ustaviti Pij XI. z okrožnico Mit brennender Sorge z dne 14. marca 1937; v soglasju z nemškimi škofi in ob dejavnem sodelovanju državnega tajnika Pacellija je odločno nastopil proti vse pogostejšemu kršenju osnovnih človekovih pravic in proti rasističnim tendencam nacističnega režima. Seveda se režim nanjo ni oziral; to se zdi še nekam razumljivo, pač pa je čudno, da se ni tudi svetovna javnost zanj zmenila in v ničemer ni spremenila svojega odnosa do nacizma (zgodovinarji poudarjajo, da nacizma ves ta čas, ko se je pripravljajal na osvajaalne vojne, nihče ni tako razločno obsodil kot apostolski sedež).

Kmalu po izvolitvi za papeža 2. marca 1939 se je Pij XII. sestal z nemškimi kardinali. Obstajala je bojazen, da bi nacistični režim lahko prepovedal vsakršno pastoralno dejavnost. Obenem je spodbujal, da bi prišlo do konference tedanjih evropskih sil, to pa po okupaciji Češke ni bilo več možno. Dne 24. avgusta 1939 je še enkrat ves svet pozval k ohranitvi miru (prvo besedilo tega poziva je sestavil substitut v državnem tajništvu

Montini), pa spet brezuspešno. Vojna se je začela. Piju XII. se je zdelo še posebej pomembno, da ohranja nevtralnopolitiko, da bi tako mogel še naprej vsestransko delovati v prid miru. Nekaj takih poskusov v letih 1939 in 1940 je propadlo. Nemčija je dvakrat odločno zavrnila papežev poziv, naj bi vojno vsaj omejila, pa tudi njegovo ponudbo, da bi prek Vatikana stekle informacije o vojnih ujetnikih, sta Nemčija in Sovjetska zveza odklonili. Z nemškimi škofi je papež še naprej ostal v tesnih stikih, še posebej s kardinalom Preysingom (Berlin) in Faulhaberjem (München). Šlo je predvsem za pogosto izmenjavo pisem. Škofje niso imeli osebnih stikov s papežem (za ves vojni čas so znani le trije obiski škofov v Rimu), ker so se bali, da bi jim režim preprečil vrnitev v domovino.

Pij XII. je obenem še naprej ohranjal diplomatske stike z nacističnim režimom. Poudariti je treba, da ni nikoli pokazal nobenega znamenja naklonjenosti temu režimu, bal pa se je, da bi prekinitve teh stikov močno škodila Cerkvi na Nemškem. Nemška vlada si je zelo prizadevala, da bi v okupiranih deželah Rim imenoval za škofe Nemce, vendar se Pij XII. niti v enem samem primeru ni uklonil tej zahtevi. Za nemške katoličane so se razmere vse bolj slabšale. Propaganda si je zelo prizadevala, da bi papeža predstavila v javnosti kot sovražnika Nemčije in duhovščino kot sovražnika države. Nuncij Orsenigo pa je zapisal, da so takrat le redki Nemci razumeli, da je možno biti proti Hitlerju, ne da bi bil človek tudi sovražnik države. V teh razmerah je papež znova in znova pozival nemške škofe, naj ohranjajo medsebojno edinstvo in naj neustrašeno govore o osnovnih človekovih pravicah in o njegovem dostojanstvu.

Odkar se je razplamtel vojni spopad, sta si obe strani močno prizadevali, da bi papež odkrito zavzel stališče ene strani proti drugi. Po okupaciji Poljske sta Francija in Anglija zahtevali obsodbo agresije in anatemo za Nemce. Podobna zahteva je sledila po nemški okupaciji Belgije, Nizozemske in Luksemburga. Ko je papež izrazil okupiranim narodom svojo solidarnost, je italijanska vlada že menila, da apostolski sedež krši nevtralnost, nemška propaganda pa je Cerkev predstavljala kot nevarnost za nemški narod. Nasprotno pa je Nemčija junija 1941 po napadu na Sovjetsko zvezo pritiskala na papeža, naj javno obsodi komunizem. Tudi ko se je razvedelo o poteku »dokončne rešitve« judovskega vprašanja, so pritiskali na papeža, naj intervenira.

Že med vojno so določeni krogi, predvsem Poljaki v izgnanstvu, papežu očitali »molke«. Nekoliko so ti očitki razumljivi: slaba informiranost je mnogim zakrivala pogled na celovito tedanje stanje in na vse dejavnike, ki jih je bilo treba upoštevati. Bolj načrtni in premišljeni so postali taki očitki po vojni, ko so predvsem v vzhodnih državah skušali predstavljati papeža kot voditelja Cerkve, ki je bil naklonjen fašizmu. Sicer pa je moral Pij XII. že med vojno poslušati očitke, »da papež hoče to vojno, da daje denar, da bi se mogla nadaljevati, da ničesar ne stori v prid miru«. Navadno so vsi ti krogi prezrli (hote ali nehote), da se je papež znašel v izredno zapletenih okoliščinah, da je moral imeti pred očmi vse katoličane vseh narodov in da si je moral prizadevati, da s svojimi posegi ne bi še poslabšal stanja tistih, za katere bi se izrecno zavzemal. Tudi za Jude je papež storil, kar je bilo v njegovih močeh. Podatki govore, da je apostolski sedež med vojno rešil življenje 7–800.000 Judom. Tudi ob upoštevanju težkega časa in slabe informiranosti očitki niso upravičeni: 20. oktobra 1939, torej skoraj neposredno po napadu na Poljsko, je Pij XII. ostro obsodil vsako izvajanje nasilja; ko je konec 1940 prodrla v javnost novica, da v Nemčiji more umobolne, je papež taka dejanja obsodil z dekretom svetega oficija 2. decembra 1940; 2. junija istega leta se je odločno zavzel za narode, ki so trpeli pod okupacijo (v tem času sta tuje dežele okupirali le Nemčija in Sovjetska zveza, tako je papeževa beseda veljala izključno njima). Avtor ob koncu poglavja o »molku« poudarja, kako vsi viri kažejo na to, da je papež vedno ravnal zelo premišljeno, v okviru svojih možnosti in v prepričanju, da ne more delati drugače.

V posebnem poglavju avtor obravnava odnos Pija XII. do komunizma. Tako kot v nacizmu je papež videl veliko nevarnost za svet tudi v komunizmu, vendar se je kljub pritiskom z raznih strani med vojno vzdržal kakršnekoli obsodbe komunizma. Zanimivo je, ugotavlja avtor, da papežu očitajo »molke«, kadar gre za 'neobsodbo' nacizma, medtem ko mirno zamolče 'neobsodbo' komunizma. Papež je odločno zavrnil nemške zahteve, da bi pohod proti Rusiji potrdil kot »križarsko vojno« proti komunizmu, pa tudi na druge podobne zahteve se ni oziral, čeprav je vedel, da v Rusiji preganjajo kristjane. Po vojni, ko je bil stalinizem na višku, pa je ob volitvah v Italiji 1948 odločno apeliral na ves narod, naj se ne odloča za komunizem. Tega je z dekretom svetega oficija 1. julija 1949 tudi

obsodil. Treba pa je poudariti, da komunizem za Pija XII. ni bil političen problem, ampak izključno verski; to je s svojimi besedami razločno pokazal. Kmalu po Stalinovi smrti je v svoji božični poslanici leta 1954 že nakazoval možnosti za mirno sožitje in sodelovanje. Glede na to, da si je destalinizacija le počasi utirala pot, ni bilo mogoče kaj hitro doseči kakšnih vidnejših uspehov, vsekakor pa je že on začel tisto, kar so v »vzhodni politiki« nadaljevali in dosegli njegovi nasledniki.

Po vojni je Pij XII. za mnoge narode pomenil edino resnično avtoriteto. Zavzemal se je ublažitev težkih povojnih razmer, skušal je še naprej ohranjati svojo nepristranost in se v tem smislu tudi upr. obtožbam »kolektivne krivde« nemškega naroda. O božiču 1945 je imenoval 32 kardinalov, od teh le štiri Italijane; kardinalski zbor ni nikoli prej imel tako mednarodne narave. V »svetem letu« 1950 je sprejel v Rimu številne romarje; to je obenem pomenilo prvo manifestacijo sprave med narodi.

Dve poglavji je avtor posvetil Piju XII. kot učitelju in pastirju. Poleg razglasitve dogme o Marijinem vnebovzetju 1950 posebej poudarja pomen njegovih okrožnic in številnih nagovorov. Z okrožnicami je odprl številna vprašanja, ki naj bi jih teologi razglabljali še naprej. Okrožnice o Cerkvi (Mystici Corporis 1943), o liturgičnem gibanju (Mediator Dei 1947) o Svetem pismu (Divino afflante Spiritu 1943) s pozitivnim vrednotenjem moderne eksegeze so odpirale vprašanja, ki jih je kasneje povzel in razvil II. vatikanski koncil. Tem pa je sledila okrožnica Humani generis (1950), v kateri je pokazal določeno nezaupanje do moderne teologije, predvsem do francoske. Pomenljive misli je papež izrekel v božičnih poslanicah. V njih je znova in znova proti težnjam absolutizma poudarjal dostojanstvo človeka in njegove pravice. Posebno je presenetil njegov nagovor 6. decembra 1953 o sožitju med katoličani in nekatoličani. Za mnoge je to bil »govor o toleranciji« z mislimi, ki jih je kasneje povzel tudi II. vatikanski koncil v dekretu o verski svobodi. Leta 1939 je kitajskim kristjanom dovolil, da smejo ohranjati svoje krajevne obrede (in s tem dokončal stoletja trajajoči »spor zaradi kitajskih obredov«). Dal je pripraviti nov latinski prevod psalmov; s tem se je začela reforma brevirja. Tudi za postopne spremembe v bogoslužju, vključno z uvajanjem živih jezikov, je pokazal dovolj posluha. Pač pa ni imel zaupanja do gibanja »duhovnikov delavcev«.

Avtor nazadnje povzema: Pij XII. je vodil Cerkev v izjemno težkih časih. Po svojih najboljših močeh si je prizadeval za človekovo dobro. Kot za vsakega, pa velja tudi zanj: človek ima svoje talente, pa tudi svoje meje. Ob tem, da je bil tako vpleten v politična dogajanja svojega časa, pa vendar ne more zanj veljati ocena, da bi bil zgolj »politični papež«, ampak je bil tisti, ki je v marsičem odprl pot do nadaljnjega razvoja in poglobljanja, kar je kasneje povzel in uveljavil II. vatikanski koncil.

Schneiderjevo delo je zanimivo in koristno po dveh platih: prvič, ker skuša na temelju avtentičnih virov predstaviti čimbolj pristno podobo »sporne« osebnosti Pija XII. v zapletenih svetovnih dogajanjih njegovega časa, in drugič, ker podčrtuje pomen Pija XII. tudi kot pobudnika in pospeševalca nekaterih idej in gibanj, ki so potem dozorele v okvirih II. vatikanskega koncila; notranji koncilski prenovi Cerkev in njeni odprtosti svetu je pripravljala pot dejavnost Pija XII.

Metod Benedik

Ermanno Ancilli (ured.), Mistagogia e Direzione Spirituale, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma 1985, 620 str.

Po nekaj letih predaha se spet pojavljajo knjige o duhovnem vodstvu. Pred seboj imamo obsežno knjigo, za katero je 23 strokovnjakov, zgodovinarjev, teologov, psihologov, napisalo študije. Čeprav je sodelovalo veliko avtorjev, je knjiga vsebinsko enotno zaokrožena. Razdeljena je na štiri dele: zgodovinske ugotovitve, teološke sestavine, psihopedagoški vidiki, dokumenti z obsežno bibliografijo.

Na prvi pogled se zdi naslov knjige malo nenavaden. Povedati pač želi, da ima mistagogija posebne vzgojne značilnosti pri duhovnem zorenju, ki vključuje asimilacijo in izkustvo krščanske skrivnosti. Beseda mistagogija je etimološko in semantično povezana z izrazom misterij in mistika.

Izraz misterij (skrivnost) pogosto srečamo v teologiji apostola Pavla in pomeni odrešenjsko božje delovanje. Sveta Trojica, ki je nakazana v Stari zavezi, se v polnosti razodeva v Kristusu in njegovi Cerkvi, zlasti pri bogoslužju. »Cerkev,« tako zatrjuje drugi vatikanski koncil, »odpira bogastvo moči in zasluženja svojega Gospoda, in sicer tako, da te skrivnosti v vsakem času postanejo nekako navzoče, verniki pa pridejo z njim v stik in se napolnjujejo z zveličavno milostjo« (B 102).

Kristjan je deležen bogastva odrešenjske skrivnosti, če dovoli, da ga prevzame in oblikuje Kristusov Duh, ki ga vodi v neizrekljivo božjo polnost (prim. Ef 3, 18–19). Takšen sprejem in deležnost pri življenju skrivnosti je bistveno za mistiko, ki je izkustvo navzočnosti neskončnega Boga. To izkustvo ustvarja posebno delovanje Svetega Duha. Tisti, ki se velikodušno prepušča vodstvu Svetega Duha, je mistik. To ni samo duhovni človek, temveč tudi božji pričevalec, pralik popolnega življenja. »Duhonosec«, čigar razsvetljuječa moč ne izvira iz človekove življenjske izkušnje, ne iz službe, ne duhovpiškega poslanstva, temveč iz posebne božje milosti, v kateri se razodeva Sveti Duh. Ob razsvetljuječi moči mistika stopa podoba »mistagoga«, ki je mistik sam v vlogi voditelja in pomočnika izkustvu skrivnosti. Prav ta mistagogaški vidik daje ravnovesje in polnost pristnemu in klasičnemu duhovnemu vodstvu, ki mu že nekaj desetletij niso naklonjeni, mu več toliko ne zaupajo kot nekdanj in so začeli zanj uporabljati druge izraze in oblike, npr. svetovalec, svetovalec in psiholog, animator, osebni voditelj itd. To naj bi nadomestilo nekdanje duhovno vodstvo in »očeta spirituala«, češ da nista več primerna za današnjo kulturo in miselnost. »Vodstvo« naj bi bilo preveč povezano s pokorščino, kar bi utegnilo ovirati svobodo posameznika. »Oče« pa preveč spominja na odnos oče – sin, kar more imeti slabe posledice pri zorenju osebnosti.

Ko govorimo o mistagogiji, je potrebno poudariti, da duhovno vodstvo, čeprav je na nivoju karizem, vključuje tudi psihološko razsežnost. Res je, da se predvsem srečuje z nadnaravnimi dejavniki, ki presegajo človeške sposobnosti. Vendar je popolnoma napačno misliti, da nimajo ti dejavniki nobene zveze s psihologijo in ostajajo zgolj »ontološko«, to je nezavedno. Če je res, da vaja podarjenih kreposti in teološka dejavnost ontološko in psihološko pripadata nadnaravnemu redu, in da vest kristjana, zlasti osveščenega kristjana, ni samo »naravna« vest, potem je prav tako res, da življenje milosti ne ostaja popolnoma skrito v globinah duha. Izkustvo božjega delovanja na človeka je mogoče študirati pod različnimi vidiki. Kot človeško izkustvo sega na področje psihologije, kot učinek božjega delovanja pa je predmet teologije in še posebno teologije duhovnosti. Takšno gledanje mora imeti duhovno vodstvo. Psihologija je s svojimi ugotovitvami v veliko pomoč duhovnemu vodstvu. Zapadla pa bi psihologija v velike zmote, če ne bi

upoštevala teološkega nauka. Varovati se je treba dveh skrajnosti: da bi napravili duhovno vodstvo premalo »človeško« ali pa bi ga zreducirali na psihologijo in psihoanalizo.

Kratko podana problematika, ki jo knjiga obravnava, je tale. Duhovno vodstvo je naravna potreba človeka, ki se želi posvetiti globljemu duhovnemu življenju. V krščanskem izročilu je nastalo s krščanstvom. Že apostol Pavel je dajal duhovna navodila določenim kristjanom in prezbiterjem. V prvih treh stoletjih so nastali prvi spisi o duhovnem vodstvu, namenjeni posameznim osebam ali skupini oseb, ki naj jim pomagajo živeti krščansko v njihovem stanu: zakonu, vdovstvu, devištvu. Ti spisi razodevajo osebne stike in navodila, dana v določenih okoliščinah.

Močnejšo praktično in teoretično veljavo je dobilo duhovno vodstvo od 4. stoletja dalje v meništvu, tako v vzhodnem kot zahodnem. Duhovno vodstvo se pri prvih menihih ne oblikuje toliko kot šola, temveč bolj kot prakticiranje kreposti ob pomoči izvedenca (opata), ki je bolj zgled in vzor popolnosti meniškega življenja kot pa učitelj. Predmet duhovnega srečanja med očetom in sinom ustvarjata dva vidika, ki sta med seboj povezana: razkrivanje misli in sploh notranjosti na eni strani, na drugi pa nasveti in razlikovanje duhov. Razlikovanje duhov je klasičen problem krščanskega življenja in zato tudi duhovnega vodstva od Antona Puščavnika, J. Gersona, Bernardina Sienskega, Ignacija Lojolskega, Frančiška Saleškega vse do velikih duhovnih voditeljev našega časa. Zahteva zatekanja k božjemu možu, naravne posledice pa so razkrivanje misli in vesti, ugotovitve duhovne in psihološke zakoreninjenosti z nasveti in »zdravili«.

Z ubožnimi redovi in pod vplivom 4. lateranskega koncila, to je od 13. stoletja dalje, se vedno bolj jasno kristalizira narava in naloga duhovnega vodstva, ki se tudi vedno bolj širi, saj zajema številne laike, ki žive v senci konviktov kot člani tretjega reda ali različnih bratovščin.

V 16. stoletju se duhovno vodstvo znotraj redovnega življenja institucionalizira na juridični in sistematizira na teološki ravni, da dobi svoj konkreten cilj. Frančišek Saleški je postal s svojim zgledom in naukom vzor duhovnega voditelja tudi za današnji čas.

V zadnjih nekaj desetletjih je, zlasti v nekaterih skupnostih, duhovno vodstvo doživelo neko krizo. To krizo identitete je povzročilo na eni strani propagiranje terapij v psiholoških posvetovalnicah, ki so, čeprav so na

nivoju izkustvenih znanosti, pogosto posegale tudi v tipično verska vprašanja, na drugi strani pa se je širilo skupinsko duhovno vodstvo kot alternativa osebnega duhovnega vodstva. Proti enačenju duhovnega vodstva s psihološkimi terapijami v posvetovalnicah teologija duhovnosti vztrajno ponavlja: a) duhovno vodstvo je bistveno cerkvena in teološka dejavnost, ki ima v Cerkvi svoje teološko mesto in v Svetem Duhu glavnega duhovnega voditelja; b) duhovni voditelj je pričevalec Boga, ki pomaga spoznavati in sprejemati božji načrt, pomaga sodelovati z božjo milostjo in jo uresničevati; c) v duhovnem voditelju ne smemo gledati psihoterapevta in psihologa svetovalca, temveč božjega moža, orodje Svetega Duha.

Idealen duhovni voditelj je mistagog, ki z izkustvi skrivnosti združuje tudi poznanje srca in razločevanje duhov. Vendar pa morejo tudi tisti, ki nimajo posebnega mističnega izkustva, dobro upravljati zaklade Cerkve, biti dobri duhovni voditelji in učitelji kontemplacije, sposobni, da v drugih vzbujajo žejno po Bogu in jih voditi tako, »da se naučijo stalno živeti v pristrčnem odnosu z Očetom, po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu« (DV 8). Vse to pa pod pogojem, da poleg solidnega teološkega in antropološkega znanja, zlasti psihologije, živijo globoko duhovno življenje, ki jim omogoča in jih usposablja zaznavati voljo in delovanje Svetega Duha, edinega pravega mistagoga tistih, ki so osebno usmerjeni k polnosti krščanske skrivnosti.

Ob branju knjige človek kaj lahko spozna, da ni pravega duhovnega vodstva brez potrebnega znanja psihologije in njenih ugotovitev. Res je duhovno življenje v bistvu delo božje milosti, zahteva pa človekovo sodelovanje. Zahteva, da človek kar najbolj razvije svojo človeško razsežnost, da postane zrel, normalen. Seveda ne smemo pa misliti in delati, kot da naravna razsežnost in milost predpostavljata dve neodvisni prizadevanji, katerih učinki se kažejo v dveh zaporednih stopnjah. Nasprotno, gre za dve integralni prvini, ki ena druge ne ovirata pri njuni dejavnosti in učinkovitosti, temveč se v medsebojni dejavnosti podpirata in dopolnjujeta.

Knjiga v marsičem na novo osvetljuje pomen in način duhovnega vodstva. Zato more biti vsem duhovnim voditeljem in vzgojiteljem v bogato orientacijo in pomoč.

France Oražem

Tretja številka mednarodne teološke revije *Communio* je posvečena pomembnemu vprašanju vrednotenja in pravičnega umevanja Sv. pisma.

Prvo razpravo z naslovom *Katoličani in Sv. pismo* je napisal kardinal König (193–203). V bistvu je to zgodovinski prikaz odnosa vernikov do božje besede. Temeljno načelo je že v patristiki lepo izrazil sv. Hieronim z besedami: »Ne poznati Sv. pisma pomeni ne poznati Kristusa.« To načelo velja za vse čase. Kljub temu opazamo v različnih obdobjih različne poudarke. Tako je npr. v protireformaciji prevladovalo mnenje, da Sv. pismo ni družinska knjiga, ni knjiga za osebno branje vernikov, ampak cerkvena knjiga, ki jo duhovnik uporablja pri božji službi, kjer jo je tudi dolžan razlagati v duhu Cerkve. Sv. pismu je potrebno izkazovati tudi liturgično čiščenje. Cerkev je tako zavračala načelo sola scriptura. V dobi restavracije sta Sailer in Hirscher ponovno odkrila velik pomen osebne branja Sv. pisma. 2. vatikanski cerkveni zbor je na osnovi dialoškega umevanja razodetja poudaril, da božja beseda zahteva odgovor. Branje Sv. pisma mora biti povezano z molitvijo in z življenjem. Kardinal König meni, da katoličani še vedno premalo prebiramo Sv. pismo. Žal tudi v Cerkev prodira enostransko branje Sv. pisma, ki je značilno za sekte. Zavedati se moramo, da pri Sv. pismu ne gre samo za razumevanje, ampak za večjo osebno povezanost s troedinim Bogom.

Kot ponazorilo nauka 2. vaticanskega koncila je natisnjeno zadnje, to je 6. poglavje dogmatične konstitucije o božjem razodetju (BR 21–26).

Zanimivo je tudi tukaj objavljeno besedilo druge točke iz navodila Sancta Mater Ecclesia, ki je bilo izdano že 21. aprila 1964 in govori o zgodovinski resničnosti evangelijev. (Slov. prevod gl. Vera Cerkve št 141–144).

Osrednjega pomena v celotni številki je gotovo razprava profesorja novozavezne teologije Ignaca de la Potterie, ki poučuje na papeškem bibličnem inštitutu v Rimu. Naslov razprave je *Branje Sv. pisma 'v duhu'* (209–224). Avtor se sprašuje: Ali je patristično branje Sv. pisma danes možno? Potterie se pridružuje mnenju A. Möhlerja, ki trdi, da je treba Sv. pismo razlagati duhovno, ker je dar Svetega Duha. Sveti Duh je bil dan Cerkv, zato nobena prava interpretacija ne more biti v nasprotju s prepričanjem Cerkve. Na

patristično in srednjeveško eksegezo je opozoril H. de Lubac, ko je razlagal razumevanje Sv. pisma pri Origenu. Klasično razlago hermenevtike, ki jo je podal Origen v svojem delu *De principiis*, je v bistvu povzel tudi 2. vatikanski koncil, ki izrečno pravi, da »moramo Sv. pismo brati in razlagati v istem Duhu, v katerem je bilo napisano« (BR 12). Hieronim je trdil, da je tisti, ki ne umeva Sv. pisma duhovno, heretik, čeprav se ne loči od Cerkve. Njegova je tudi misel, da se samo duhovnemu človeku odkrije globlji pomen Sv. pisma. Brez pomoči Svetega Duha nikakor ni mogoče razumeti Sv. pisma. To, kar presega črko Sv. pisma, so cerkveni očetje imenovali alegorija. V patristični dobi opazimo dve različni smeri. Aleksandrijska šola je razlagala Sv. pismo alegorično, antiohijska pa zelo dobesedno. Newman, ki je dobro poznal patristiko in se je naslonil na aleksandrijsko šolo, je trdil, da je bila antiohijska šola prava metropola herezij (npr. nestorianizem). Umevanje Sv. pisma po črki je bilo značilno tudi za farizeje. Po Newmanu sta med seboj najtesneje povezana alegorična razlaga Sv. pisma in pravovernost. Skupaj stojita in skupaj padeta. Srednjeveško izročilo je gradilo na patristični eksegezi. Zelo znan je verz, v katerem je označeno četverno umevanje Sv. pisma: »Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.« Dobesedno ali zgodovinsko umevanje nas poučuje o posameznem dogodku, alegorično umevanje o verskih resnicah, moralno umevanje o načinu našega ravnanja. Anagoško umevanje pa nam omogoča gibanje k poslednjemu cilju ob jasni zavesti prihodnjega življenja. V 14. stol. je začelo to srednjeveško izročilo o štirih pomelih Sv. pisma slabeti in je praktično splahnelo v 16. stol. Novi čas pa je z njo dobesedno prelomil. Od 16. stol. dalje postane preučevanje Sv. pisma znanost. Ignace de la Potterie vidi v Spinozu utemeljitelja moderne eksegeze. Za Spinoza je sleherni problem rešljiv samo s pomočjo razuma. Po njegovem umevanju so biblicisti izključno jezikovni in zgodovinski strokovnjaki. Vsako vmešavanje vere je potrebno izključiti. V razsvetljenstvu si je razum prisvojil popolno avtonomijo. Kant je npr. govoril o »veri znotraj čistega razuma«. Duhovna razlaga Sv. pisma ne pride več v poštev. Zgodovinsko kritična metoda je iluzorno mislila, da bo brez vere prišla do zgodovinskega Jezusa. Pri Bultmannu je prišlo do usodne ločitve med Jezusom zgodovine in Jezusom vere. Deloma je ta ločitev navzoča tudi v današnji eksegezi (npr. pri

razlagi Marijinega devištva in Jezusovega vstajenja). Od reformacije dalje se je teologija vedno bolj ločevala od Sv. pisma. Nastal je razkol med vero in umevanjem zgodovine odrešenja. Danes poskušajo to ponovno povezati, integrirati. Vedno bolj tudi odkrivajo duhovni pomen Sv. pisma, in sicer zlasti ob patrističnih spisih, ki jih skušajo s prevodi napraviti dostopne na različnih jezikovnih področjih. Velike zasluge za ponovno ovrednotenje Sv. pisma in za smernice glede pravnega umevanja ima 2. vatikanski koncil. Žal eksegeti niso v zadostni meri sprejeli načel 2. vatikanskega koncila. Premagati morajo strah, da eksegeza »v duhu« ni znanstvena. Vsekakor je potrebno razlikovati med črko in duhom. Glede duhovnega branja je postavil zlato pravilo sv. Pavel: »Črka namreč ubija, Duh pa oživilja« (2 Kor 3, 6). Po svoje je isto povedal tudi Kristus: »Besede, ki sem vam jih govoril, so duh in življenje« (Jn 6, 63).

Karmeličan Antonio Sicari je napisal zanimiv članek »Velikonočna skrivnost božje besede« (225–235). Avtor kaže, kako se v Sv. pismu nekako inkarnira božja beseda. V središču svetopisemskega oznanila je poročilo o Kristusovem križu, ki je za mnoge vir nespameti in pohujšanja. Voltaire in Renan sta se pohujševala nad nespametnostjo Sv. pisma. Zdi pa se, da so Kristusa danes ponovno križali moderni eksegeti. Jezus je danes v taki temi, da ga zgodovinarji komajda opazijo. Vendar je vstajenje božje besede možno tudi danes. Potrebno pa je delovanje Svetega Duha, da prodremo skozi črko v prostrane globine božje besede. H. de Lubac pripominja, da je Sv. pismo samo znotraj Cerkve živa govornica. Podobno tudi Hans Urs von Balthasar trdi, da je Sv. pismo namenjeno Cerkvi in pripada Cerkvi. Je božja beseda, beseda Glave, zato stoji nad telesom – Cerkvijo. Vsak posamezni del Sv. pisma je potrebno razlagati glede na celoto. Ekseget, ki ne moli, ne more pravilno razlagati Sv. pisma (klečeča teologija!). Avtor končuje razpravo z mislijo Tomaža Akvinskega: »Per Cor Christi intelligitur Sacra Scriptura quae manifestat Cor Christi.«

Razmišljanje o Sv. pismu zaključuje Franz Greiner v obliki namišljenega dvogovora, ob katerem zanimivo zavrne zgodovinsko kritično metodo in nakaže pravi odnos do Sv. pisma, ki bi moral biti tak, kakršen je v okviru maše. Tam sem poslušalec, ki sprejemam.

Med kritike in poročila je uvrščeno predavanje, ki ga je imel 17. nov. 1985 na 8.

mednarodnem kongresu za cerkveno glasbo kardinal J. Ratzinger v Rimu. Naslov je Liturgija in cerkvena glasba (243–256). Ratzinger prepričljivo pokaže, kako je razlog za krizo odnosa med glasbo in liturgijo potrebno iskati v napačnem pojmovanju liturgije in končno v napačnem pojmovanju Cerkve. Moderna rock in pop glasba iščeta smer odrešenja na poti osvoboditve od lastne osebnosti in se po svoji zasnovi uvrščata v anarhične svobodnjaške ideje, ki danes bolj odkrito prevladujejo na Zahodu kakor na Vzhodu. Krščanskemu pojmovanju odrešenja to diametralno nasprotuje in zato mora biti taka glasba izključena iz Cerkve. Sakralna glasba mora s svojo izrazno močjo, ki je prostranejša od besede, dvigati človeška srca k Bogu.

Tretja številka Communio objavlja tudi teze o dostojanstvu in pravicah človeške osebe (256–270), ki so bile v slovenskem prevodu že objavljene (Cerkveni dokumenti 28/1985).

Josef Stallmach prikaže, kako je katoliška mladina v Gornji Šleziji reagirala ob vse večjem nacističnem pritisku (271–279).

Hans Maier pa v razpravi Federalizem in decentralizem (279–287) prikaže ob primerjavi Nemčije in Francije na decentralistične težnje, ki pa se v upravni strukturi vsake od obeh dežel razodevajo drugače.

Andrej Pirš

Concilium 1985, št. 202

Concilium 202 je posvečen ženstvenemu bogoslovju in nosi podnaslov: Ženske, nevidne v bogoslovju in v Cerkvi. Ima uvodnik, štiri poglavja: Osnove, Ureditve, ki delajo ženske v Cerkvi nevidne, Cerkveni jezik in nevidnost žensk, Preučevanje primera: bogoslovni pouk in ženske, in sklep: Misel izdajateljice.

Kdor obravnava francosko besedilo, je v nevarnosti, da bo posejal svoja izvajanja s tujkami. Jaz grem rajši v drugo skrajnost in slovenim izraze tako, da jih bo marsikdo razumel šele, če jih bo prevedel v tujke. Primer: ženstven = fēministe, očetnjaštvo = paternalizem, moškoosredinjenost = androcen-trizme, ženomrznost = misogynie.

Uvodnik je napisala Američanka Elisabeth Schüssler Fiorenza, to je tista, ki je v številki 200 pikro dejala: »Res je, Vatikan nima več oblasti, da bi nas pokuril na gmadi ali pozapiral v samostanih.« »Članki tega zvezka,« pravi v uvodu, »bogoslovno raziskujejo izkustvo žensk, prisiljenih k molku,

izključenih, omalovaževanih in v Cerkvi potisnjenih na rob, ker so ženske. Zato so jih vse napisale ženske. Čeprav so ženske vedno bile Cerkev in pogostoma danes sestavljajo večino dejavnih kristjanov, je Cerkev dejansko predstavljena in postane javno vidna kot moška ustanova, kot dolgo nasledovanje klerikov – moških. Nabožni in bogoslužni moško usmerjeni jezik izključuje ženske iz božanstvenega in stori, da smo celo same sebi nevidne... To bogoslovno raziskovanje s prstom pokaže na očetnjaška maličenja Cerkve in bogoslovja, da bi pozvalo vso Cerkev k spreobrnjenju, ki se kesa zaradi očetnjaškega cerkvenega ustroja, ki je stoletja odrival ženske na rob in jih prisilil k molku in ki nam je odrekel našo krstno pravico, da bi bile Cerkev« (9). Bogoslovinja, ki bi naj opisala podrejenost žensk v Tretjem svetu, ni mogla tega storiti pravočasno.

Tudi prvo razpravo je napisala Elisabeth Schüssler Fiorenza, profesorica za preučevanje Nove zaveze na Škofijski šoli v mestu Cambridge v Massachussetsu. Dala ji je naslov: Zdrobiti molk, postati vidne. Elisabeth nima dlake na jeziku. Najprej se razhudi nad svetim Pavlom, ki je ukazal, naj bodo ženske tiho v Cerkvi. Te prepovedi so danes še podkrepili. »Nič pozneje kakor zadnjega marca, med obiskom Janeza Pavla II. na Nizozemskem, so profesorici Katarini Halkes, voditeljici rimsko-katoliških žensstvenih bogoslovinj v Evropi, prepovedali, da bi govorila s papežem. Čeprav ženske morejo študirati bogoslovje, postanemo le poredkoma profesorice po vplivnih bogoslovnih šolah in fakultetah. Nesmemopridigati in ne moremo povedati svojega mnenja o dejavnosti Cerkve in njenem nauku, ker nimamo dostopa do škofovstva in do kardinalskega zbora. Nobena žensstvena bogoslovinja ne govori z uradno 'naučno veljavnostjo', nobene izmed nas ni, ki bi pripadala mednarodnemu ali papeškemu odboru; nobena ne opravlja naloge izvedenke pri kakem škofu ali škofijski sinodi... Dasi pravimo Cerkvi 'naša mati' in govorimo o njej z ženskimi zaimkom 'ona', jo posebljajo in vodijo edino očetje in bratje. Zato imamo vsakič, kadar govorimo o Cerkvi, pred očmi rimskega papeža, škofe ali pastirje, kardinale in prelate, diakone in ministrante, vsi sami moški... Cerkev se kaže na zunaj kot 'klub starih samcev'. Nič čudnega, da mnogi kristjani verujejo, da je Bog očak in da je zveličaven moški spol Jezusa Kristusa. Ženske 'kot Cerkev' niso nevidne ne po naključju, ne po naši krivdi, marveč zaradi očetnjaške postave, ki nas izključuje iz cer-

kvenih obredov zaradi spola... Izjava Vatikana proti posvečenju žensk jemlje za pretevezo, da ženske nimajo 'naravne podobnosti' s Kristusovo moškostjo. A ta dokaz vključuje bodisi, da ženske ne morejo biti krščene, kajti v krstu postanejo kristjani udje – moškega – Kristusovega telesa, bodisi da me ne ostanemo ženske, kajti krščeni so preoblikovani v podobo 'popolnega moža'... Skratka, moja trditev je naslednja: molk in nevidnost žena sta porojeni iz očetnjaških ustanov Cerkve, ohranjajih k moškim usmerjeno bogoslovje, to je, bogoslovje, kakor ga opredeljujejo moški« (16–17). Krivdo za tako stanje imata zlasti Avguštin in Tomaž, ker sta uveljavila v Cerkvi Aristotelov nauk, da je »po naravi« oče gospodar nad vso družino. Pa še nekdo ali nekaj ima del krivde: jezik. Jezik je tako zgrajen, da je »slovnično moški« (26).

To so žolčna izvajanja ognjevite borke za žensko enakopravnost. Iz dolge razprave (15–31) navedimo samo še podnaslova: Družbeno in cerkveno očetnjaštvo, Žensstveni pogled na svet in v moške osredinjen nazor.

Za konec pa nekaj bolj prikupnega in ljubkega: »Ko je bila moja sestra Chris v starosti, ki ji pravimo spraševalna doba, je stalno spraševala: Zakaj morejo samo moški postati predsedniki? Zakaj so vsi duhovniki moški? Zakaj zaslužijo ženske manj kot moški? Zakaj ima Bog samo dečke in ne deklice? Zakaj so ženske proti temu, da bi imele enake pravice? Zakaj fantki ne morejo nositi krilc? Zakaj so vse velike osebnosti v zgodovini moški? Zakaj učitelj vedno reče 'fantje in dekleta' in ne 'dekleta in fantje'? Zakaj je Bog moški? Zakaj ženske ne ohranijo svojega imena, ko se omožijo? Zakaj opravi Jessikina mama vse delo v hiši? Zakaj nimajo vsi otroci dovolj jesti? Zakaj se ličijo ženske, moški pa ne? Zakaj, zakaj, zakaj?...« (25–26).

Američanka Mary Collins, osb (ordinis sancti Benedicti?) je dosegla doktorat na katoliškem vseučilišču v Washingtonu in je profesorica za verstvo in versko vzgojo, ustanoviteljica samostana, sourednica Conciliuma, predsednica Severno-ameriške akademije za bogoslužje. Prispevala je razpravo Hčerke Cerkve: štiri Terezije. Med temi štirim Terezijami, ki niso nevidne, sta tudi naša Mati Terezija, ki avtorica o njej meni, da je iz Albanije, in redovnica Terezija Kane, ki je pozdravila papeža Janeza Pavla II., ko je obiskal Združene države.

Terezija Avilska je na smrtni postelji nenehno molila: »Skesanega in ponižnega srca,

Bog, ne zametuješ.« Ko pa je prejela sveto popotnico, je pomirjena zašepetala: »Končno sem pa, Gospod, hčerka Cerkve.« »Jaz sem hčerka Cerkve«, je postal naslov knjige, ki jo je napisala francoska karmeličanka. Knjiga je prevedena v angleščino in je doživela velik uspeh. Terezija Avilska je bila močna žena. Da bi mogla slediti svojemu notranjemu navdihu, si je izbrala več spovednikov, tako bi bil vedno eden, ki bi ji naročil to, kar je želel njen notranji glas. Vedno znova je trčila ob svoje cerkvene predstojnike, vendar se izmuznila njihovem varuštvo in španski inkviziciji (39).

Tudi Terezija iz Lisieux ni bila sladkoben otrok, kakor jo nekateri slikajo. J. Wolski Conn pravi: »Če smo pozorni na dejstva, moremo odkriti popolnoma nasproten vzorec. Terezija je močna, mlada žena, ustvarjalna oseba, ki je imela samostojno in izvirno misel in ki je torej zamogla podati pristno osebnost v svobodnem odnosu ljubezni do Boga« (36). Sestri je pisala: »V svoji notranjosti čutim duhovniški poklic« (36). Značilno je, kako pogumno je nastopila pred papežem Leonom XIII. in ga zaprosila, naj ji kljub mladosti dovoli stopiti v Karmel.

Tudi Terezija iz Kalkute, naša Mati Terezija, »je uspela v svojem osebnem poklicu, ker se je ubranila, da bi ji ustaljene uredbe in sprejete navade vzele pogum« (39). Njeno izjemno uspešno dobrodelnost so morale priznati svetne in cerkvene oblasti, pa so zato iz te pogumne in samostojne žene skušale narediti »bajko o spodbudni, nad vse pokorni Cerkvi« (40).

Američanke so posebej ponosne na svojo rojakinjo Terezijo Kan, četrto »vidno« Terezijo, ki je pozdravila papeža Janeza Pavla II., ko je obiskal Združene države. V svojem kratkem nagovoru je med drugim dejala: »Rotim Vašo Svetost, naj bo dostopna – in naj ustreže – glasom žensk te dežele, katerih želja je, da bi služile Cerkvi in po njej kot povsem soudeleženi udje« (36).

Jasna vidnost teh Terezij in drugih žensk v Cerkvi moti moške cerkvene voditelje, zato »prikrivajo njihovo resnično istost in pačijo njihovo osebnost. Kadar resnične Terezije in njihova življenja, polna bogastva, zadobijo vrednost vzora, jih (moški) znižajo na navadne cerkvene ženske, zgodovinske Terezije in z njimi vse druge resnične žene so prisiljene k molku« (34).

»Njen odkriti način, kako je ogovorila papeža, novo vprašanje, kar se tiče žensk in Cerkve, je naredilo Terezijo Kane za 'persona non grata', za nekoga, ki je prelomil s pri-

čakovano vlogo. Ženska, ki se predstavi z odkrito besedo in jasnostjo ter zastavi težko vprašanje, je morda vzorna ženstvena osebnost, ni pa osebnost, ki ugaja duhovščini. Zato so cerkveni ljudje v Vatikanu in na mestu zavrnilo Terezijo Kane skupno z mnogimi enakimi redovnicami v Združenih državah kot z ne-osebami, ki jim manjkajo običajni znaki človeške olike« (42). – Za »vidnost«, za enakopravnost v Cerkvi, se bodo morale ženske še naprej boriti.

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisala Francozinja Marie Zimmermann. Ima državni doktorat iz bogoslovja, doktorat iz cerkvenega prava in diplomo iz modroslovja. Vodi Središče za raziskovanje in slovstvo krščanskih ustanov, ureja Oecumene in obzornik PJR = Pravni postopki in vera, ki ga je sama ustanovila. Naslov prispevka: Ne klerik ne laik – ženska v Cerkvi.

V prvem stoletju je beseda laik pomenila moža, ki je imel eno samo ženo, v drugem stoletju denarnega upravitelja, ki je plačeval desetino škofu. »Brez dvoma ženska kot vedna mladoletnica stare in posebej rimske družbe ni mogla sanjati o položaju laika v pravnem pomenu.« No, po novem Cerkvenem pravu, pikro pripominja Kanadčanka Gisèle Turcot, »vsaj položaj laika smo dosegle« (47). Ali so ga res? Avtorica meni, da ne. »Ne klerik, to je videti tako trdno, da izraz sam ne nudi nobene možnosti, da bi ga prevedli v ženski spol« (48), hoče reči, tako kakor prevedemo v ženski spol besedo zdravnik in rečemo zdravnica, učitelj – učiteljica, predsednik – predsednica. Pa tudi ne laik: »Kot sklep ugotavljamo, da izključitev od svečeništva žensko... načelno odmakne tudi od tega, da si laik. Ženska torej ni v pravem pomenu laik, to je, oseba, ki uživa vse prednosti krščenca... Končno ni ne klerik ne laik, to je, v naročju Cerkve je ni, pa naj se sicer kaže skrajno dejavno« (55). – V razpravi je še marsikaj, med drugim pravi opomba, da je neko ženstveno združenje »privedilo dne 10. marca 1985 v Parizu evharistično opravilo« (48). – Ženstveno gibanje, ki se pritožuje, da ženske niso ne kleriki ne laiki, razodeva željo, da bi bile njene članice kleriki, duhovnice.

Američanka Margaret Brennan, sestra iz reda Marijinega brezmadežnega Srca, vrhovna predstojnica svojega reda, predsednica sveta višjih predstojnic, svetovalka mednarodne zveze vrhovnih predstojnic, je danes profesorica za pastirno bogoslovje in ravnateljica Regis Collegea v bogoslovni šoli v Torontu v Kanadi. Napisala je razpravo: Klav-

zura – uzakonitev nevidnosti žensk v cerkvenih skupnostih. – »Ta članek se hoče osredotočiti na poseben vidik, ki osvetljuje osnovno stališče in nazor, ki se naprej prežema zgodovino redovnic v njihovem naporu, da bi posvetile svoje sposobnosti službi Cerkev. Predmet, ki ga je treba tukaj pretehtati, je klavzura, osnovni in bistveni dejavnik za uzakonitev nevidnosti žensk kot takih v cerkvenih skupnostih. V novem Zakoniku cerkvenega prava, so pravni predpisi, ki se tičejo klavzure, izdani za ženske redove, tako aktivne kakor kontemplativne. Na drugih mestih Zakonika se razodeva njegov duh prek zakonov, ki predpisujejo še njihove obleke, njihovo gibanje, njihove zveze in potemtakem njihov vpliv. To je nekako prisposodba ženskega položaja v Cerkvi« (59). Profesorica s tem položajem ni zadovoljna. »Vtem ko je moč državnega zakona v mnogih družbah odstranila neenakopravnost spolov, pa Cerkev, ki je postavljena v prid človeškemu dostojanstvu in svobodi vseh oseb, še naprej uzakonjuje manjvrednost žensk in določa, koliko morejo služiti drugim... Ženstveno redovnice soglasno zavračajo očetnjaštvo in moškoosredinjenost kot nazora, ki sta si hkrati podvrгла in ponižala njihove osebe in njihove sposobnosti« (58).

Drugi del obravnava zgodovino klavzure. Proti koncu pravi: »Ženske so se v Cerkvi temeljito zavedale svoje osebnosti zaradi ženstvenega bogoslovja, ki se resno razvija in meri na obnovo zgodovine in cerkvenega nauka, bogoslovja, ki bo Cerkev rešilo očetnjaštva in moškoosredinjenega pojmovanja, ki poudarja manjvrednost žensk in zabranjuje polno uresničenje njihovih sposobnosti in njihove osebnosti« (68).

Američanka Marjorie Procter-Smith, metodistka, ima doktorat iz modroslovja in je profesorica za obredje na metodističnem vseučilišču v Dallasu. Napisala je razpravo Podoba žena v berilih. »Za namen te razprave bomo osredinili svojo pozornost na Common Lectionary«, sad petletnega dela odbora, ki je bil sestavljen iz pastorejv in strokovnjakov zastopnikov rimskokatoliške, episkopske, prezbiterijske, luteranske in združene metodistične Cerkev v Združenih državah in v Kanadi« (73–74). Upoštevan je tudi Ordo lectionum missae, ki ga je razglasil Vatikan II 1969.

»Ženstveno bogoslovje mora podvreči brižnemu raziskovalnemu presojanju, kaj pravi in dela bogoslužje glede žensk: kako govori o ženskah in kako jih prezre; katerih žensk se spomni in na katere pozabi; kako so

ženske vključene v bogoslužna dejanja ali so izključene iz njih« (71). »Ženske vedo, da je Cerkev v svojem bogoslužju vedno več obljubila, kakor je dala. Hkrati, ko je zatrjevala krstno enakost in enakost vseh kristjanov, je bogoslužje pogostoma priznalo le prispevke vodilnih mož. Hkrati, ko je cerkveno bogoslužje oznanjalo nazor o človekovi neokrnjenosti, pogostoma v meglenih izrazih, ni znalo resno vzeti vsakdanjih bojov žensk za preživetje, za dostojanstvo, za pravico do gospodstva nad lastnim telesom, do naše spolnosti in do naše prihodnosti. Spričo duševnih, telesnih in spolnih žalitev, ki jih prizadevajo milijonom žensk – večinoma v naših lastnih domovih – je bogoslužje poudarjalo pokorščino, ponižnost in samozatajevanje. Navzlic cerkvenim klopem, ki jih zasedajo v glavnem ženske, je bogoslužni jezik dopustil, da je moški spol pravilo, nekaj zares človeškega, ženski pa izjema, nekaj podčloveškega. Razglasil je, da je tudi Bog moškega spola in razen tega Kralj, Gospod, Oče, Gospodar« (71–72). Da bi priročnikova berila v tem pogledu vsaj nekoliko popravili, so izrazu »bratje« dodali »sestre« in »Mater« »Očetu«.

Profesorica je podala razpredelnico, ki kaže, kolikokrat so navedene ženske v Stari zavezi, kolikokrat v Apostolskih delih, v Pismih, v Evangelijih, koliko navedkov je značilnih, koliko obrobnih. »Sicer je pa vidno, da so besedila o ženskah, ki so uvrščena v berila, tam zaradi njihove vloge v zgodbi kakega junaka ali moškega igralca in ne zaradi kakršnega koli zanimanja za ženske, ki so omenjene v besedilu« (78).

Kakšen bi naj bil priročnik za berila? »Priročnik, ki resno jemlje boj žensk, da bi preživele in živele v dostojanstvu, bi ne mogel vsebovati mest kakor Ef 5–6 ali vsakega drugega besedila, ki zahteva potrditev slabega močnemu, vštevi Rim 13. Besedila, ki zvedejo žensko na trebuh, na kos pohištva ali na spolni predmet, morajo biti izključena.« Pa še nekaj: Tudi nasilja nad ženskami naj bodo omejena. »Pripovedovati take vrste zgodbe je potrebno, ne le da bi tarnali nad ženskami, za katere gre v zgodbah, in nad tistimi, ki so bile žrtve kakor one, marveč tudi, da bi zagotovili, da bi se take spremembe v stanje žrtve ne nadaljevale« (83). Res je, da se trpljenje žensk pridružuje Kristusovemu trpljenju, »a to ne pomeni niti dopuščati niti upravičiti trpljenja žensk, marveč priznati, da je takšna osramotitev bogokletstvo in žalitev Boga. To preprosto pomeni oznanjati, da so ženske božje hčere« (84).

Italijanka Adriana Valerio ima licenciat iz modroslovja in doktorat iz bogoslovja. Danes se na neapeljskem vseučilišču ukvarja z zgodovino. Prispievala je razpravo *Ženska v cerkveni zgodovini*. – Zgodovinska znanost obravnava »dogodke, ki so vredni, da ostanejo v spominu človeške družbe« (85). Temu se zdi omembe vredno to, drugemu drugo. Nepristranske zgodovine ni. Zgodovina podlega javnemu mnenju, ki vlada v zgodovinarjevem času. To javno mnenje pa je bilo in je deloma še neugodno za ženske. »Zgodovinar, kakor kdor koli, všteti ženske same, prav nič ne dvomi o manjvrednosti žensk, ki sta jo razglašala bogoslovec in pravnik vse do praga naše dobe« (86–87). – Med zgodovinskimi osebnostmi je bilo mnogo žensk, diakonis, vplivnih opatinj, kraljic. Vendar javnost ni videla v njih žensk, marveč posebljeno oblast in plemstvo. Razprava se končuje z ugotovitvijo: »Cerkvena zgodovina bo mogla imeti med drugimi nalogami tudi to, da bo za posamezne Cerkve osten in izziv, naj presežejo klerikalizem in torej pristranost in naj enako ovrednotijo vse sestavine občestva, vse poskuse, kako zasaditi vero v svetu, vse prireditve, skromne ali bučne, ženske ali moške, ki jih porajata vera in ljubezen, znaka osvoboditve in upanja« (93–94).

Norvežanka Kari Vogt, profesorica na Inštitutu za zgodovino verstev na vseučilišču v Oslu, je priobčila spis *Postati moški: vidik zgodnjega krščanskega človekoslovja*. – V verskih spisih zgodnjega krščanstva imata izraza »moški« in »ženska« npravni pomen. Res je v ozadju prepričanje, da je moški več kot ženska, toda na npravnem področju pomeni v tej dobi »moški« popolnost, »ženska« grešnost. Puščavnica Amma Sarra je rekla bratom puščavnikom: »Jaz sem moški, a vi, vi ste ženske« (106). Podobno izražanje najdemo tudi pri Klementu Aleksandrijskem in pri Origenu (96–104).

»Postati moški« ali »postati popoln človek« se tiče obeh spolov in se nanaša na ne-sporno območje; »človek« in »moški« moreta torej označiti človeško naravo v tem, kar ima obema spoloma skupnega in se nanašati na stanje, v katerem je spol presežen. Nasprotno se pa »ženska« in »žensko« v tej zvezi vedno nanaša na nižje in začasno stanje, ki ga pozna človeško bitje na tem svetu. Vse to slovestvo na novo opredeljuje in poduhovlja pojem »spol«; pripadnost določenemu spolu ni nekaj danega, naloga notranjega človeka je, da si jo pridobi. V tej zvezi je spol odvisen od duhovnega napredka in njegova vloga je odločilna, da dosežeš zveličanje. Prispodoba

človeka, ki postane ženska, izraža npravno iz-prijenost, vendar jo manj pogostoma uporabljajo, kakor tisto o »ženski, spremenjeni v moškega«, ki dolgo životari v življenjepisih ženskih svetnikov . . . Pod nekaterimi pogoji in v določenih okoljih doseči »veljavo moškega«, to vključuje, vedno v isti zvezi, da so priznali svetnicam isti nadnaravni ugled kakor svetnikom« (107).

Američanka Mary Hunt, doktorica modroslovnega bogoslovja, usklajevalka združenja WATER (ženske zveze za bogoslovje, etiko in obredje) je priobčila razpravo: *Spremeniti moralno bogoslovje – npravni ženstveni izziv*. Takole začena: »Nikjer ni nevidnost in izključitev žensk v izdelavi bogoslovja in v izražanju smisla in vrednot bolj vidna kakor na področju moralnega bogoslovja in etike . . . Npravno bogoslovje, kakor ga pojmujejo danes, daje vtis, pa naj se to še tako čudno sliši, da je nenpravno« (110). Zakaj? »Prvič, večji del etičnih razprav ima za merilo moškost. Žensko izkustvo tolmačijo v tej luči in imajo za človeško samo to, kar je po smislu isto kakor moško« (110). »Drugič, očetnjaško moralno bogoslovje, ki prevladuje, ne le da prezre edinstveno izkustvo žensk, marveč služi tudi za to, da ga zanika. Ženomrznost (misogynie) je dobro zasidrana v delih, ki govorijo o nasiljih doma, o posilstvu in krvoskrunstvu in ki v mnogih primerih prikazuje ženske kot žrtve, pa tudi kot zapeljivke, ki so želele biti posiljene.« . . . »Tretji vidik očetnjaškega moralnega bogoslovja je težnja, da bi doseglo pokroviteljstvo moškega . . . nad telesom, srcem, dušo žensk« (111).

Cerkev bi morala bolj prisluhniti izkustvu žensk, pa bi se moralno bogoslovje v marsičem spremenilo. »Želim trditi z Beverly Harrisonovo, da je bilo marsikaj, kar je veljalo za moralni nazor, prav jedro tlačanja žensk in drugih obrobni osebniosti« (113).

Posebej bi rada spremenila odnos moralnega bogoslovja do lezbijk. Ne videti v tem pojavu samo spolnost! Ženske želijo biti včasih tudi same med seboj. Gre za medsebojno ljubezen, za »zakoreninjenost v žensko skupnost, kjer moremo biti popolnoma le me same, delati, igrati se, moliti, se sprostiti. Naglašanje skupnosti je namerno, kajti služi kot hoten popravek očetnjaških teženj, da bi opredelilo lezbištvo kot spolno dejavnost med ženskami« (115). – »Zaslišati moramo doživeto izkustvo vseh žensk a brez kazenskih ukrepov . . . To bo dalo novo vsebino in nov pomen pravilno živečemu npravnemu življenju« (17).

Švicarska evangeličanka Marga Bühring, doktorica modroslovja, svetovalka v ekumenskem gibanju Švicark, ravnateljica Evangeličanske akademije, predsednica ekumenskih združenj akademij, sopredsednica Ekumenskega sveta Cerkev, je napisala razpravo *Vloga žensk v ekumenskem dogovarjanju*. Razprava se suče okrog vprašanja, ali je mašništvo žensk, ki so ga uvedle nekatere evangeličanske Cerkve, ovira za združitev krščanskih Cerkev. Zakaj bi naj bila to ovira? To je pojasnil cantorbéryjski nadškof dr. Runcie: »Pripomnil je, da je naklonjen mašniškemu posvečenju žensk, vendar ne v tem trenutku... V njegovih nadaljnjih razlagah pa osebe, za katere neposredno gre, namreč ženske, povsem izginejo, v ozadju je ostala pozornost, razumljiva z njegovega moškega in cerkvenega stališča, pozornost na Cerkev, ali natančneje, na Cerkve, s katerimi se anglikanska Cerkev dogovarja: na rimsko katoliško in na pravoslavno Cerkev« (124). To dogovarjanje bi postalo težavnejše, če ne povsem nemogoče, ako bi anglikanska Cerkev začela posvečevati ženske. »Razpravljajnje, v katerem prevladujejo moški, je celo tam, kjer so rekli, da so v bistvu za posvečevanje žensk, neprestano postavljalo Cerkev nad človeška bitja, v tem primeru nad ženske« (125). »Verjetno gre«, beremo na drugem mestu, »za izredno stare predstave, da je ženska nečista« (123).

»So ženske vidne ali nevidne v Cerkvi? Vidnosti je več vrst in tu imajo tudi številke neko vlogo« (125). Na raznih sestankih se je pokazalo, da odstotek tistih, ki so za mašništvo žensk, stalno raste. – Avtorica sklepa svoja izvajanja: »Spričo te strahotne možnosti (da se človeštvo uniči z atomskim orožjem) odkrivajo ženske nova obzorja v službi človeštva. V tem odkrivanju, v tem odgrinjanju našega položaja je krščansko svečeništvo poklicano, da naj postane v polni meri Človeško. Samo tako bo mogoče začutiti v popolni meri Boga« (128).

Prva razprava v četrtem poglavju nosi naslov: *Poklicne možnosti in položaj katoliških bogoslovinj na nemških bogoslovnih fakultetah*. V oklepaju: Poseben primer: *Vseučilišče v Münstru v Vestfaliji*. Razpravo je napisala Iris Müller, rojena v Vzhodni Nemčiji. Študirala je evangeličansko bogoslovje, postala katoličanka, pobegnila v Zahodno Nemčijo in dosegla doktorat iz bogoslovja. Ustanovila je posebno knjižnico za predmet: »položaj ženske v islamu in v islamskih združenjih vključno z judovstvom in krščanstvom.« *Danes je znanstvena sodelavka na bogoslovni*

fakulteti vseučilišča v Münstru. – »V naslednjem bomo kratko prikazali boj nemških žensk za dostop do vseučiliških študij, da bi bilo mogoče razumeti mnogo novejši pojav študentinj katoliškega bogoslovja v njegovi zgodovinski pogojenosti.« »Ker je krščanska Cerkev zelo zgodaj izključila ženske iz mašniškega posvečenja zaradi njihovega spola, je bilo posebno izobraževanje na bogoslovnem področju pridržano izključno moškim, ki so mogli izvrševati tudi cerkveni poklic« (192).

Nato opisuje boj nemških žensk, najprej da bi sploh mogle priti na vseučilišče, potem da bi prodrle tudi na bogoslovne fakultete. V skladu z Weimarskim konkordatom so se mogli vpisati na bogoslovne fakultete samo prihodnji duhovniki, šele po drugi svetovni vojni so se lahko na vseučilišču posvetili bogoslovju tudi laiki, torej tudi ženske. L. 1983 je bilo vpisanih na katoliških bogoslovnih fakultetah 40 odstotkov žensk. A pot, da bi postale tudi profesorice na bogoslovnih fakultetah, pot do znanstvenega dela na bogoslovnem področju je skoraj popolnoma zaprta. L. 1984 so določili nemški škofje, da mora biti na bogoslovnih fakultetah 85 odstotkov profesorjev duhovnikov. Zato si profesorji laiki prav nič ne želijo, da bi jim že tako maloštevilna mesta odjedale še ženske. »Zaradi takega odstotka so ženske praviloma izključene iz profesorstva, saj morejo v najugodnejšem primeru doseči le 5.7 odstotkov profsorskih mest.«

Kako je z ženstvenim bogoslovjem? »Od sredine sedemdesetih let na nemškem vseučiliškem bogoslovju ni mogoče prezreti ženstvenega bogoslovja, ki se je porodilo v Evropi in razvilo v Združenih državah. V teh letih so na bogoslovni fakulteti münstrskega vseučilišča obravnavali v seminarjih skupino predmetov ženstvenega bogoslovja« (141). Ena izmed bogoslovinj je predavala ta predmet na vseučilišču. Profesorji niso za to nič kaj navdušeni, vendar tega ne kažejo na zunanaj. »Njihova navidezna odprtost v prid prikrajsanim in zapostavljenim ženskam ima namen, da bi si pridobili naklonjenost svojih slušateljic« (141).

»Spričo pravnega položaja, ki je po nemških vseučiliščih vsiljen katoliškim ženam, ni možno nobeno izvirno ženstveno raziskovanje.« To možnost si je treba šele pridobiti. »Samo če si bodo nemške bogoslovinje naprtile ta boj, bodo pokazale svojo zrelost in svojo moč, da se osamosvojé. Dotlej je pa treba preteči še dolgo in težavno pot« (143), meni Iris Müller.

Američanka Mary Boys, ki je napisala drugo razpravo, je članica kongregacije Sester Svetih Imen Jezusa in Marije. Ima doktorat iz verstva in vzgoje. Danes je bogoslovna profesorica v Boston College in članica več znanstvenih in ekumenskih družb. Naslov njene razprave: *Ženske kot kvas – bogoslovno izobraževanje v Združenih državah in v Kanadi*. – Ko navaja, kako strokovnjaki grajajo današnji bogoslovni pouk, dostavlja: »Vendar izstopa kričeča opustitev: Ti pisci so dejansko prezrli kvas, ki ga ustvarja zagnanost pomembnega števila žensk pri poučevanju bogoslovja v vrstah slušateljev, v zboru učiteljev ali v upravi. Prav učinek 'kvasu' in zagnanost žensk v semeniščih in bogoslovnih šolah ter vključevanje študija o ženskah in o ženstvenem nazoru v predavanja nudijo bleščeče sredstvo in spodbudo za preoblikovanje bogoslovnega pouka« (146).

Že samo to, da so ženske navzoče v bogoslovnih šolah, spreminja življenje v njih. »V prisotnosti žensk ni mogoče imeti za ugotovljeno, da je bogoslovje moško področje in bogoslužje posebna moška pravica; še več, moški so spriči pristojnih strokovnjakinj prisiljeni preveriti globoko ukoreninjene predodke in spačene oblike žensk« (147). Tudi njihovo število v bogoslovnih šolah, ki stalno raste, vtem ko število bogoslovcev ostaja enako, zbujata pozornost. »Ženske, ki so prenehale biti nevidne, so postale predmet raziskovanja zaradi samih sebe« (148). Treba je gledati nanje s stališča neokrnjenosti, dolžnosti, medsebojnosti.

Neokrnjenost: Po Aristotelu so samo moški v polnem pomenu razumna bitja. Toda suhi razum ni vse. Ženstveni nazor poudarja človekovo neokrnjenost: »Za moške in ženske je enako potrebno ne le preprosto naučiti se logično misliti, marveč se dati dovesti v globino skrivnosti, to pa pomeni priznati meje čistega razuma, kjer je priznanje mej sklepajočega razuma nekaj podobnega kakor sezuti se v navzočnosti Svetega« (149).

Dolžnost. Izvajanje pod tem naslovom ne pove jasno, kdo je dolžan in česa in komu je dolžan.

Medsebojnost: Ta izraz pomeni tukaj isto kakor odnos, odnos človeka do človeka, pozornost, ki jo je dolžan človek človeku. »Ne le ljubezen do Boga ima pozornost za svoje bistvo; ljubezen do našega bližnjega, ki o njej vemo, da je ista ljubezen, je narejena iz istega bistva. Tisti, ki so nesrečni, ne potrebujejo ničesar na tem svetu razen ljudi, kateri so jim zmožni podariti svojo pozornost. Sposobnost

posvetiti svojo pozornost trpečemu bitju je zelo redka in težavna stvar; to je skoraj čudež, to je čudež« (151).

Sklep: Ženske, ki so ogromno žrtvovala, da bi postale temeljito izvedene v bogoslovju, ne najdejo ustrezne zaposlitve, še več, v Cerkvah odkrivajo globine zenomrznosti (misogynie)... Nikoli ni bilo v Cerkvah toliko skupin izobraženih žensk; sedaj je treba zastaviti vprašanje: ali se bo Cerkev odprla poučevanju teh žensk? Ali se bodo izpolnile besede Janeza XXIII., ko je odprl Vatikan II: 'Kakor danes stoji stvari, nas božja previdnost usmerja proti novemu redu človeških odnosov?'« (152).

Sklep je napisala Mary Collins. Boleča točka v Cerkvah, tako pravi, »nikakor niso ženske, marveč očetnjaštvo in moškoosredinjenost. Če je ta zvezek Conciliuma dovedel nekatere bralce, da so se približali temu stališču, je dosegel svoj namen« (155).

Janez Janžekovič

Concilium 1986, št. 203

Concilium 203 je posvečen ekumenizmu in ima naslov *Krščanstvo med verstvi sveta*. Vsebuje uvodnik: *Krščanstvo med velikimi verstvi*, Uvod: *Razprava okrog pojma »vera«*, pet poglavij: *Islam in krščanstvo*, *Hinduizem in krščanstvo*, *Budizem in krščanstvo*, *Kitajsko verstvo in krščanstvo*, *Bogoslovje verstev ter povzetek*. Uvodnik sta napisala H. Küng in J. Moltmann.

»Ta ekumenska številka Conciliuma si je zadala zahtevne naloge, kolikot hoče v isti sapi soočiti krščanstvo s štirimi velikimi verstvi. Tole hoče: 1. Opazovati krščanstvo v ogledalu predstavnikov štirih velikih verstev: islama, hinduizma, budizma in kitajskih verstev. 2. Pogledati v oči izzivu, ki ga prožijo kristjanom ta štiri velika verstva; to bodo poskušali krščanski bogoslovci. 3. Prikazati na dejanskih verstvih sodelovanje med kristjani in nekristjani, ki že obstaja v svetu« (7). Na koncu se zahvalujeta sodrudnikom, zlasti sodrudnikom iz drugih verstev.

Hans Küng se sprašuje v Uvodu, ali je sploh dovoljeno v znanstvenem jeziku uporabljati izraz »religion«, vera ali verstvo. Avtor opozarja, da ne francoska beseda »foi« ne nemška »Glaube« nimata množine. Kako bi torej predelili vero ali verstvo? Ko mozga sem in tja, tehta in zavrača razne opredelbe, podaja svojo: »Vera je življenjsko uredničenje, družbeno in posameznikovo, ki se udejavnja v izročilu, in občestvo (v nauku, v nava-

dah in večinoma tudi v obredju); uresničenje odnosa do nečesa, kar presega in obsega človeka in njegov svet, do resnične najvišje stvarnosti, pa naj jo zaznamujejo kakor koli že (Bog, brezpogojnost, nirvana, šunjata, tao).« Vera ni le sestav nekih resnic, »religija je verujoč pogled na življenje, zavesten in nezavesten, življenjska drža, način, kako živiti« (12). Življenjska prepričanja, ki se ne nanašajo na kaj presežnega, niso vera. Komunizem, nacizem, materializem, scientizem niso vere, marveč, rekli bi, laživere, praznoverja.

Prvo razpravo, Krščanstvo, kakor ga vidi islam, je napisal Seyyed Hossein Nasr, doktor modroslovja iz zgodovine znanosti in modroslovja s poudarkom na islamsko znanost. Danes je profesor za islamske raziskave na vseučilišču George Washington v Združenih državah. Kot prvi musliman je bil povabljen, da je predaval naslavnih Gifford Lectures v Edinburghu. – Islamski pogled na krščanstvo ni enoten. Odvisen je od zemljepisnih in zgodovinskih odnosov, ki so jih imeli muslimani s kristjani. »A kljub tem zgodovinskim in zemljepisnim razlikam ostaja islamski pogled na krščanstvo zakoreninjen v nekaterih poglavjih Korana. Ta poglavja, ki se tičejo predvsem Kristusa in Device Marije, so stalno ozadje muslimanskih razmišljanj o veri, ki jo imajo za najbližjo islamu ne le po času, po zgodovinskem razvoju abrahamovskih verstev, marveč tudi po ustroju in verovanjih. V nasprotju s krščanstvom, ki očitno nima posebnega krščanskega nauka o islamu, ki bi koreninil v Svetem pismu, ima islam o krščanstvu svojo lastno razodeto spoznanje, ki so ga v teku časa razlagali na mnogih ravneh... Ta običajni islamski pogled na krščanstvo temelji predvsem na priznanju krščanstva kot od Boga razodete vere, Kristusa kot od Njega poslanega, ki ima celo čudežno naravo, vključno s svojim rojstvom.« Zato so muslimani tudi branili krščansko vero, kadar so imeli oblast nad kristjani. »Muslimanski pogled na krščanstvo vsebuje seveda svoj lasten nauk o Kristusu, njegovem poslanstvu, njegovem telesnem vnebovzetju, ne da bi pretrpel smrt na križu... Vsebuje tudi jasen nauk o Mariji, blagoslovljeni med vsemi ženami, edini ženski, ki jo Koran izrečno omenja... in ki je tista oseba, ki spremlja v raj muslimanske svetnike« (18–19).

Pač pa zavrača islam zaradi svojega strogega enoboštva krščanski nauk o presveti Trojici in o učlovečenju. Koran pravi: »Reci: On, Bog, je eden... Ne rodi, ni rojen« (20).

Zanimiv je muslimanski nauk o razveljavljenju ali ukinitvah. Nekateri učijo, da »so evangeliji razveljavili Toro (Mojesovo postavo), in Koran Evangelije, in da bi se morali ob nastopu krščanstva vsi Judje okleniti krščanstva, ob nastopu islama vsi kristjani postati muslimani« (21). Drugi pa svarijo pred posploševanjem takega nauka, saj bi sicer nekateri poznejši stih Korana razveljavljali prejšnje, ko so vendar vsi božja beseda. – Muslimani so na splošno prepričani, da se bodo tudi kristjani zveličali, če živijo po svoji veri (22).

Etika: »Krščanska etika se zdi muslimanom preveč vzvišena, da bi ji sledili preprosti ljudje; naročilo nastavitvi še drugo lice, se tiče samo svetnikov« (22). Islam se tudi ne strinja s krščanskim naukom o spolnosti. »Islam vidi enoženstvo in nerazvezljivost krščanskega zakona kot možnost, ki pa ne izčrpa vseh možnosti človeške narave. Sicer pa islam nasprotuje samskemu stanu in torej ne more sprejeti krščanskega nauka o odličnosti samstva v primeri z zakonskim življenjem« (23).

Muslimani cenijo verne kristjane. »Ne smemo pozabiti, da je imel svetnik kakor Rumi mnogo krščanskih učencev in celo krščansko ženo, ki se ni spreobrnila v islam in da je obiskoval krščanske samostane in se prijateljsko pomenkoval z redovniki« (24–25).

Muslimane moti tudi krščansko duhovništvo. V islamu je »vsak sam svoj duhovnik« (25). Krščanska umetnost se jim zdi malikovanje. Katoliškim in protestantskim misijonarjem očitajo, da skušajo iz misijskih dežel narediti evropske in ameriške kolonije. »Vendar so v islamskem svetu taki, ki se zavedajo, da sta usodi islama in krščanstva tesno povezani, da je Bog hotel, naj sta dve verstvi kot poti zveličanja za milijone človeških bitij in da so sovražniki obeh sodobni agnosticizem, brezboštvo in posvetnjaštvo in da krščansko ureditev hoče Nebo ne le kot zgodovinsko ozadje za islam, marveč kot razodetje, ki naj vodi del človeštva do drugega prihoda njegovega ustanovitelja« (27).

Anglež A. Johns je napravil doktorat iz filozofije o sufizmu. Danes je profesor (fellow) na hebrejskem vseučilišču v Jeruzalemu in ravnatelj Južnovzhodnega azijskega središča na vseučilišču v Canberri. Je strokovnjak za Koran in islamsko duhovnost. Prispeval je razpravo Izziv islama. V njej govori o Muhammadu (Mohamedu), o Koranu, o zbirki izrekov, ki imajo ime »hadith« in navaja mnogo muslimanskih molitev. – Koran zavrača Jezusovo božanstvo. Jezus je

rojen iz device, a Bog se ni učlovečil v njem. Bil je ustvarjen in poklican, da postane prerok« (37). Adam in Eva sta grešila in bila za to kaznovana, pa samo ona. Izvirnega greha ni. Človeku torej ni treba, da bi ga kdo odrešil. Zato Koran zanika, da bi bil Jezus križan in da bi bil na križu umrl. »Koran ima Jezusa za preroka kakor Mohameda, vendar nižje vrste« (34).

V Koranu so lepe in manj lepe strani. »Mesta, ki predpisujejo kazni, kakor pohabljanje in bičanje, ne zbuja sama od sebe priznanja in spoštovanja. Za mnoge je misel o dovoljenem mnogoženstvu odvrtna« (39). Kdor si želi lepega sožitja, bo poudarjal to, kar nam je skupnega.

Marokanec Calid Durán je študiral islamoslovje in vzhodne jezike v Pakistanu, potem politične in družbene vede v Bonnu in Berlinu, nato je bil profesor na Institutu za islamska raziskovanja na vseučilišču v Islamabadu, danes dela v Nemškem vzhodnem inštitutu v Hamburgu. Naslov njegove razprave: Sodelovanje med kristjani in muslimani; od Španije do Afganistana. – Ob lakoti v Etiopiji so spočetka kristjani podpirali predvsem kristjane, muslimani muslimane. Kenija je dala lepši zgled. Ustanovili so šolo, kjer je polovica učencev in učečega osebja krščanska, polovica muslimanska. Posebno odposlanstvo iz nesrečnega Afganistana se je prišlo v Latinsko Ameriko zahvalit škofoma iz Bogote in Buenos Airesa za veliko podporo, ki so jo dali mladi kristjani muslimanskemu ljudstvu. »Hašim Zamani, 'pesnik afganistanskega odpora', je govoril o novi strani in odnosih med kristjani in muslimani« (43).

Ko je papež Janez Pavel II. obiskal Francijo, se je maroški pisatelj Tahar Ben Jellun zahvalil kristjanom: »Cerkve so se celo spremenile v zatočišča v dobesednem pomenu, kolikor so se morali muslimani nekolikokrat zateči v cerkve, da bi jih ne izgnali iz države. Primer več stotin Marokancev na Nizozemskem je samo eden izmed najbolj osupljivih zgledov« (45).

Kot znak dobrih odnosov med krščanstvom in islamom so skovali besedo crislam (krislam), nad katero se nekateri pohujšujejo, drugi pa vidijo v njej zarjo »splošnega bogoslovja«. V Tretjem svetu, v svetu splošnega osvobajanja pa so osnovali »bogoslovje krščansko-muslimanskega osvobajanja«. »Kristjani in muslimani so soodgovorni za ta svet« (47). Tega se živo zaveda Vzhodni inštitut v Hamburgu.

Indijka Bithika Mukerji, dvakratna doktorica, se je udeležila drugega pomenka med

kristjani in skrajnovzhodnimi verstvi, ki ga je priredila ustanova Oratio dominica. Poučevala je na modroslovnem oddelku hindujskega vseučilišča v Benaresu. Danes je upokojena. Napisala je razpravo Krščanstvo, kakor ga vidi hinduizem. – Hinduizem se kaj malo zanima za druga verstva. »Hindu je na splošno ni poklican, da bi oznanjal svojo vero 'drugemu'. 'Drugi' je za hindujca bolj romarski tovariš kot pa nekakšno ogledalo, ki bi odsevalo njegovo lastno sliko. Ker oznanjevanje drugim ni njegova verska dolžnost, more z lahkoto dopuščati kakršen koli vzorec omike kot dopustno vodilo verskega življenja. To, da čisla pobožnostno vedenje 'drugih', mu brani, da bi ga v presojanju omalovaževal, tudi če bi s tem sebe branil« (52). »Krščanstvo je po sodbi hinduizma še ena razsežnost, ki se je v njej Bog razodeval svojemu ljudstvu« (57).

Izziv hinduizma; kakšen nauk morejo iz njega povzeti kristjani? Tak je naslov prispevka, ki ga je napisal metropolit sirske pravoslavne vzhodne Cerkve v Delhiju. Ima doktorat iz bogoslovja in doktorate honoris causa, ki so mu jih podelili v Budimpešti, Leningradu in Pragi, je predsednik ekumenskega sveta Cerkva, predstojnik Pravoslavnega bogoslovnega semenišča v Kottayamu, podpredsednik Zbora modroslovcev v Kerala. – »Vatikan II je priznal, da je hinduizem več kakor le malikovalsko mnogoboštvo. Izjava o odnosih Cerkve z nekrščanskimi verstvi pohvalno priznava kulturno in versko dediščino hinduizma . . . Ljudje v hinduizmu se skušajo osvoboditi tesnobe našega človeškega položaja s spokornimi vejami, z globokim premišljevanjem ali s poletom k Bogu z ljubeznijo in zaupanjem« (60). – »Da kristjani, ki le napol poznajo krščanstvo, a še manj hindujski nauk, morejo tako naglo zavreči hinduizem kot brez vrednosti in malikovalstvo, to mi gre na živce« (65).

Hinduizem ni enoten. Cepi se na mnogo različic: »Zame,« pravi avtor, »je izročilo Vede daleč najzanimivejše« (61). V njem imajo daritve podobno vlogo kakor v judovstvu.

Značilen je hindujski nauk o istosti vesolja in božanstva. Šankara uči: »Jaz (jiva), Bog (Brahman) in svet (jagad) niso tri ločene stvarnosti, marveč le različna javljanja v različnih okoliščinah iste in edine stvarnosti« (66). Avtor se sprašuje: »Pa so kristjani upravičeni to zavreči kot zgolj varljivo dokazovanje? Mislim, da ne. . . Če teizem zatrjuje božjo neskončnost, tedaj stvarstvo ne more biti nekaj, kar bi bilo zunaj Boga . . . Dosled-

no morajo teisti priznati neko obliko panenteizma... Če je Bog neskončen, tedaj je nemogoče, da bi bil Bog pa še stvarstvo. Kako more biti neskončnost, pa plus še nekaj drugega? Taki teisti morajo priznati, da Bog in svet nista dvoje« (67). Tudi izkustvo krščanskih mistikov zatrjuje, da »v mističnem doživetju izgine sleherno dvojstvo«. Razlike med hinduizmom in krščanstvom so manjše, kakor se zdi na prvi pogled. Razlog več, da navežemo spoštljiv pogovor.

Luteranski pastor iz Vzhodne Nemčije M. von Brück poučuje na Zahodne Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute v Madrasu. Študiral je indijsko modroslovje in jogo, na Japonskem pa zen. Danes je profesor na vseučilišču v Hamburgu. Njegova razprava ima naslov: Sodelovanje med kristjani in hindujci, indijski zgled. – Kristjani so v Indiji neznatna manjšina iz nižjih kast. Hindujci jih čutijo kot tujek, ki so jim ga vsilili kolonialisti. Edino sirsko-pravoslavni kristjani, ki se sklicujejo na apostola Tomaža, veljajo za domačine. »Med njimi in hindujci so v Kerali prijateljski odnosi, ker se pravoslavci ne ukvarjajo z misijonsko dejavnostjo in ne zanikajo hindujske morale kast« (70). V zadnjih desetletjih ustanavljajo nekatere kaste združenja, ki se ne ozirajo na vero svojih članov.

V sedemnajstem stoletju je portugalski misijonar jezuit Robert de Nobili napravil zanimiv poskus. Hotel je postati brat brahmanov. Prevzel je vse njihove navade, se hranil in oblačil kakor oni, se do popolnosti naučil sanskrtu in tamula. A vse to je počel, da bi hindujce spreobračal, da bi z njimi sodeloval.

Za pravo sodelovanje med obema verstvoma se je v prejšnjem stoletju zavzemal Ramakrišna, ki je učil: »Bog pošlje svojega Odrešenika vsakič, kadar v kakšnem delu sveta pojema vera. To je povsod eden in isti odrešenik, ki se potem, ko je odskočil v morje življenja, pojavi v kakem kraju in se imenuje Krišna, nato se znova potopi, da se v drugem kraju dvigne na dan kot Kristus« (73–74).

»Pod ključno besedo 'pogovor' je v zadnjih tridesetih letih, a zlasti po Vatikanu II in zaradi ustreznih načrtov Ekumenskega sveta Cerkev prodril nov duh v odnose med hindujci in kristjani. Od takrat potekajo bolj ali manj redni uradni pomenki s področja dogmatike, ki spravljajo na dan zanimivo gradivo, služijo medsebojnemu razumevanju in naj uničujejo predsodke... Pomenek se mora zakoreniniti 'v največjih globinah', to

je, v skupni molitvi, v premišljevanju in v molku... Na kratko, reči moremo, da je sodelovanje med hindujci in kristjani življenjsko pomembno za Indijo, čeprav se pogostoma zdijo težave še nepremagljive« (74–75).

Prvo razpravo v tretjem poglavju, Krščanstvo, kakor ga vidi budizem, je napisal Sulak Sivaraksa, profesor iz Bangkoka, ki predava o budizmu po tajskih, ameriških in evropskih vseučiliščih. Bil je eden izmed štirih budistov, ki so jih povabili na sestanek Ekumenskega sveta Cerkev v mesto Vancouver. – »Ko je prvi misijonar prišel v Tibet, da bi širil evangelij, so ga tibetanski budistični menihi slišali govoriti o Bogu, o blagodati osvoboditve, trpljenja, večnega življenja... Iz tega so sklepali, da je Kristusov nauk podoben Budovemu. Moč in slabost budizma je v tem, da ima težnjo najti kake podobnosti z drugimi verstvu... Kristjani so bolj nestrpni. Kljub Vatikanu II, ki je pokazal večje razumevanje za budistično bogoslužje, bi radi »budizem pokristjanili, kakor je sveti Tomaž pokristjanil Aristotela« (79–81).

Budizem zavrača krščansko pojmovanje Boga. Vendar budizem ni agnosticizem. Ko govori o Vzvišeni Resnici, o večnem zakonu, ki vlada vesolju, se zelo približa temu, čemur kristjani pravijo Bog. – Budistično nirvano je težko opredeliti. Nikalno je mogoče reči, da ni ne to ne ono, mogoče je pa o njej tudi nekaj trditi, rekoč, da je »nirvana stanje popolnega miru in sreče. Je pa tudi stanje onstran sreče« (81).

»Ko je Guatama postal Boda, je bil razsvetljen. Čeprav je ostal človek, je bil že združen z Bogom, zadnjo Stvarnostjo; tako je Buda Bog, ne v smislu utelešenja, marveč v smislu usmerjenosti« (81).

»Če slišijo kristjani govoriti, da imajo budisti svojega Budo za enakega krščanskemu Bogu, so hudi. Podobno imajo budisti občutek, da mora biti njihov Buda višji od Jezusa Kristusa. To je otročarija in prenapestost. To je zloraba dhammovskega jezika. Dejansko ni ne enakosti ne večrednosti ali manjvrednosti med različnimi verami. Različni smo, a morali bi se med seboj spoštovati in skušati razumeti bistvo verske misli naših prijateljev z vso toplino in spoštovanjem, ki smo ga zmožni. Celo tako moremo pogrčiti. Tedaj je pa treba prositi za odpustanje« (82).

»To je moja osebna misel, ki ni znanstvena. Potrebno bi nam bilo resnejše raziskovanje, kakor je to, ki zanj jamči takle članek, ako naj globlje preniknemo v budistično raz-

mišljanje o krščanstvu: očarljiv predmet!« (83).

Drugo razpravo, Budistični izziv, je napisal jezuit, pater A. Pieris iz Sri Lanke, strokovnjak za budistično modroslovje, urednik mednarodnega obzornika za budiste in kristjane, profesor za azijska verstva in modroslovja v Manili. – »Budistični izziv je najprej v tem, da spominja kristjane, da je še druga zakonita možnost, kako razlagati stvarnost.« Mnogi kristjani se lotevajo stvarnosti z razumom, drugi, kakor Terezija iz Avile, s srcem, z ljubeznijo. »Kakor za izkustvo Boga, moremo tudi do zunanjšega sveta zavzeti dve stališči: kristjanovo, ki svet uživa, in budistovo, ki zavzema do njega oprezno razdaljo. Vsako stališče ima svojo nevarnost: prvo, močno uživaštvo, drugo, ravnodušno brezbržnost. Vendar si moramo danes bolj kakor kdaj koli biti mi kristjani svesti, da sta spoznanje (gnoza) in ljubezen (agápe) dve očesi duše in da nas je naš delni, enooki pogled na svet dovedel na rob vesoljskega uničenja« (88–89).

Budizem ni nagnjenje k temu, da bi molil Brezpogojno, ker se mu to zdi nekaj neosebnega, »budisti, nasprotno, težijo k temu, da pripisujejo tako rekoč osebnostno naravo vsemu, kar ni Brezpogojno . . . Prvine Narave izzovejo pri ljudeh spoštljivo držo . . . Ker je Narava vesoljsko razširjenje človeka, ni mogoče z njo slabo ravnati, ne da bi bil razkrojen ves človeško-vesoljni niz« (89).

Največji izziv, največje nasprotje med budizmom in krščanstvom je pa »oboževanje obeh osebnosti«, Kristusa in Bude. Eni povečujejo tega, drugi onega. Nekateri budisti naravnost ponižujejo Jezusa, ki se v njihovih spisih zmanjša na »duhovnega pritlikovca spričo orjaške osebnosti Bude« (91).

Pač pa budisti občudujejo Jezusovo ljubezen do ubožta in revežev ter vidijo v tem »potrdilo budistične vaje v odpovedi« (92).

Tailandec Seri Phongphit ima licenciat iz modroslovja in bogoslovja, ki ga je dosegel v Rimu, in doktorat iz modroslovja, ki ga je dobil v Münchnu. Danes je profesor modroslovja na vseučilišču Thammasat v Bangkoku in član več različnih odborov. Naslov njegovega prispevka: Sodelovanje med kristjani in budisti – tajski zgled. – Tudi na Tajskem so bili verski boji. »Razlika glede na druge misijonske dežele je morda le število mučenecv. Samo sedem katoličanov je bilo ubitih zaradi njihove vere med preganjanjem v začetku štiridesetih let. Cerkev jih ni še razglasila za mučence. Mnogi cerkveni dostojanstveniki na Tajskem se bojijo, da bi razglasitveni postopek ne spomnil kje na vse nekdanje spore,

to pa bi škodovalo današnjim dobrim odnosom med Cerkvijo in tajskim ljudstvom« (94). Avtor navaja razloge za nekdanje spore. Majhna skupina je še 1983 kljub Vatikanu II ostro napadla Cerkev, češ da je začela samo na novo spreobračati budiste. V glavnem je pa prišlo do pomiritve in do medsebojnega spoštovanja. Budisti in kristjani se učijo drug od drugega in sodelujejo na verskem in gospodarskem področju.

Prvo razpravo v četrtem poglavju je napisal Šu-hsien Liu, profesor modroslovja in dekan na kitajskem vseučilišču v Hongkongu. Je poročen in ima dva sinova. Naslov razprave: Krščanstvo, kakor ga vidi kitajska vera. – »Splošno mnenje je, da je kitajsko ljudstvo kratko in malo brezverno . . . Imajo zelo natančen npravstveni pravilnik, ki pa nima nič trdega in nasilnega in ne pozna pojma 'greh'« (107). Kitajci po naravi brezverno ljudstvo? Če opredelimo vero kot »verovanje v nadnaravnega Boga«, potem so Kitajci zares brezverno ljudstvo. Če pa sprejmemo Tillichovo opredelbo, jo nekoliko razširimo in rečemo, da je vera »najvišja zavzetost za presežno počelo«, pa naj bo to Bog, denar ali narodnost, potem imajo tudi Kitajci vero. »Budistični Shunya, taoistična Pot, konfucijjski Jen (človečnost) se izkažejo kot najvišje zavzetosti, ki tekmujejo s krščansko vero« (103). Kar je kristjanom Bog, to je konfucijancem Pot. »Konfucijanska Pot je hkrati presežna in vsebna . . . Pot je splošna in skrivnostna, je sicer presežna, vendar se uresničuje v življenju mož in žena običajne pameti; tako je tudi vsebna« (105–106).

Iz sklepa povzemimo tole misel: »Zanimivo, tri velika kitajska izročila, konfucionizem, taoizem in budizem se soočajo kljub razlikam z istimi težavami kakor krščanstvo, kajti vsem grozi sodobna znanstvena in industrijska omika. Zato morajo velika svetovna duhovna izročila strniti svoje sile, da bi oživile čut za presežnost v svetu, ki se že ne more še manj zavzemati za duhovne vrednote. Krščanstvo bi moralo odkriti, da se je mogoče marsičesa naučiti od kitajskih izročil, ki podajajo sporočilo o ravnotežju med presežnim in vsebnim« (109).

Julija Šing, rojena v Šanghaju, je dosegla doktorat na vseučilišču v Canberri. Predavala je na več vseučiliščih in je danes profesorica za verska raziskovanja na vseučilišču v Torontu. Naslov njene razprave: Izziv kitajske vere – taoizem. – »Izraz označuje ne samo eno šolo, marveč celo skupino naukov. Težava je tem bolj zamotana, ker besedo tao (Pot) uporablja vsaka šola ali vsaka kitajska

vera in ker uporabljajo francosko besedo 'taoisme', da označujejo modroslovje, imenovano taoistično, kakor taoistično vero. Povrh je bil vedno nekakšen ovoj skrivnosti okrog taoizma, ki ima kot modroslovje osamljenca namenjeno osamljencem rajši brezimnost in se je odločilo izražati svoj nauk v nejasnostih ter kot tajna vera odkriva mnoge izmed svojih skrivnosti le poučenim« (112). Treba je razločevati stari, ljudski taoizem z njegovimi šamani in vrači ter novejši, modroslovni. Ena izmed mnogih ločin je imela celo dedno »papeštvo«, ki se pa zdi, da bo izumrlo, »kajti zadnji zakoniti taoistični 'papež' je umrl brez otrok na Tajvanu in boj med njegovo vdovo in njegovim nečakom do danes (januarja 1985) še ni rešen« (112).

Današnji taoizem časti prednike, veruje v množstvo po stopnjah razvrščenih bogov pod vodstvom najvišjega, ki ga imenujejo Vladar ali Gospod Neba. Taoizem se srečuje s krščanstvom zlasti na Tajvanu, v Hongkongu in Singapuru. Precej staroselcev se je pokristijanilo, drugi »so ohranili in razvili versko izročilo, ki so se ga trdovratno oklenili, tudi med več desetletno zasedbo Japoncev, ki so jim skušali vsiliti šinto« (114).

Mladini, ki je dosegla višjo izobrazbo, ljudska vera ne zadošča več. »Kam se bodo torej obrnili mladi in razočaranci? K materializmu in posvetnemu humanizmu, ali h krščanstvu? Verjetno k obojemu« (117).

Sožitje med kristjani in prebivalstvom – primer Tajvan, tak je naslov razprave, ki jo je napisal Vang Hsien Cih. Ima več diplom in doktorat iz bogoslovja, ki si ga je pridobil na Višji bogoslovni šoli Jugovzhodne Azije. Poučuje bogoslovje. – »Od skoraj 20 milijonov Tajvancev so le trije odstotki kristjanov. Drugo prebivalstvo se bolj ali manj oklepa ljudskih ver: budizma, taoizma ali konfucianizma. . . . Ljudska verstva častijo nad 243 božanstev. Leta 1981 je bilo 5539 templjev in svetišč, vtem ko je bilo 2169 cerkva. Povrh je desetine tisočev družinskih oltarjev ljudskih ver. Število svetišč, templjev in cerkva narašča od leta do leta. Vsakdanja kitajska miselnost gleda na Cerkev kot na 'tujo' vero. Na splošno pa Kitajci mislijo: vse vere so za človeštvo dobre in učijo ljudi delati dobro. Zato more na Tajvanu krščanstvo sožiti z drugimi verstvi, čeprav so kristjani povsem manjšinska skupina« (120).

Med številnimi bogovi je sedem božanstev najvišjih. Avtor porazdeljuje njihovo vlogo na štiri »vzorce« (modele): koristnostni vzorec, npravno-poučni vzorec, gospodovalni vzorec, osvobajajoči vzorec. »Koristnostni

vzorec je najprivlačnejši vzorec vere. A vodilne oblasti imajo rajši npravno poučni in gospodovalni vzorec, da bi spodbujale ljudstvo, naj v imenu npravnosti prenaša obstoječe stanje« (124).

Prvo razpravo v petem poglavju: Katoliško bogoslovje o verstvih na razpotju, je napisal misijonar Besede božje, ki je študiral na Gregorijani in postal doktor bogoslovja v Marburgu. Danes je profesor bogoslovja v Cincinnatiju. – V Cerkvi je dolgo časa prevladovalo geslo: zunaj Cerkve ni zveličanja. Da bi ga oblažili, so začeli govoriti tudi o nevidni Cerkvi, a še vedno o Cerkvi. Šele Vatikan II je izjavil, da se morejo zveličati tudi drugoverci. Vendar so tudi ti, kakor je dejal Karl Rahner, »brezimni kristjani«: »Hindujce in budiste, ki jim njihovi veri posredujeta, da doživljajo milost, so 'brezimni kristjani', ki sta jih pritegnila Kristus in njegova Cerkev. . . . Druga izročila ostanejo veljavna samo do trenutka, ko se pojavita krščanstvo in evangelij« (131).

Drugi, še bolj širokosrčni bogoslovci pravijo, da »preopredeliti budiste kot kristjane ni le žaljivo zanje, to tudi kristjanom zamegljuje pogled na tisto, kar more biti pristno novega in veljavnega v budizmu. . . . Po tem novem pojmovanju ni treba, da je Kristus v verah, da bi bile veljavne. . . . Ta pogled skuša priznati druga izročila za samostojne poti zveličanja. . . . Kristjani se spuščajo v pogovor s tistimi, ki drugače verujejo, ne le da bi jih učili, marveč da bi stopili k njim v šolo, da bi se morebiti naučili od njih nečesa, česar še poprej nikoli niso slišali. . . . Verstva morejo imeti sicer samostojno veljavnost, a ta veljavnost je pomanjkljiva, nedovršena« (32).

»Majhno število katoliških bogoslovcev, ki pa raste, namiguje, da čisto nov dostop do drugih ver ni le možen, ampak nujen.« Po njihovem mnenju »so katoliška bogoslovja o današnjih verstvih neučinkovita oziroma postanejo nehote nemoralna. Če eden izmed udeležencev trdi, pa naj še tako viteško, da ime odločilno in dokončno besedo, se pogovor ne more končati drugače kakor tisti med mačko in miško.« Nič ne pomaga, treba je priznati, da imajo tudi »druga verstva svojo lastno veljavnost, svojo samostojnost in svoj prostor na soncu« (133). Avtor navaja celo vrsto bogoslovcev, ki vsak po svoje razvijajo to misel, sam pa na koncu povezuje bogoslovje o verstvih z bogoslovjem osvobajanja. Bogoslovje osvobajanja obsoja kapitalizem, ker tlači delavce in reveže, bogoslovje o verstvih pa pravi, da »mora bogoslovje osvobajanja verstev ponovno presoditi dosedanje

katoliške prijeme in način, kako so si, morda nezavestno, podrejali in tlačili druga verstva« (135–36). Vsa ta vprašanja so obdelana pod naslovi: Kristus proti verstvom, Kristus v verstvih, Kristus nad verstvi, Kristus z verstvi, Bogoslovje osvobajanja na verskem področju?

L. Rouner, profesor za moralno bogoslovje na bostonskem vseučilišču, ki ima bakalaureat iz bogoslovja in doktorat iz modroslovja, je ravnatelj Instituta za modroslovje in vero v Bostonu ter glavni urednik bostonskega glasila za modroslovje in vero. Napisal je razpravo Bogoslovje o verstvih v največjem protestantskem bogoslovju. – »Današnje soočenje z življenjem in mislijo drugih svetovnih verstev je podobno prvemu srečanju z darvinizmom. V takratni zagati je protestantska misel devetnajstega stoletja sprejela znanost kot vrednoto in ne le kot življenjsko dejstvo. Danes sprejema množstvo ver kot vrednoto in ne le kot življenjsko dejstvo.« Preziranje drugih verstev in »krščanska domišljavost, da nadkriljujemo druge vere, sta sloneli deloma na nevednosti. Večina kristjanov ni dobro poznala ne tančin recimo budističnega nauka niti ni bila pravilno poučena o učinkovitosti vrednot in o bogastvu omike v budističnem dejanskem življenju... Za velik del protestantskega bogoslovja o verstvih vključuje politično in gospodarsko kesanje nad grehi zahodnega kolonializma odslej povrh bogoslovno kesanje nad grehi zahodnega krščanstva, ki je sramotilo vero Tretjega sveta« (14). Nato navaja dolgo vrsto protestantskih bogoslovcev, ki se spoprijemajo z vprašanjem, kakšno stališče naj zavzamejo kristjani do drugih verstev.

Povzetek je napisal znani bogoslovec Švicar Hans Küng in mu dal naslov: Za ekumensko bogoslovje verstev – nekaj postavk za razjasnitev vprašanja. – »Glavno vprašanje v pogovoru med verstvi je naslednje: ali je kje kakšna bogoslovno sprejemljiva pot, ki dopušča kristjanom, da priznajo resničnost drugih ver, ne da bi opustile resničnost svoje vere in s tem svoje lastne istosti?... Čeprav tukaj ne moremo govoriti v podrobnostih o posameznih piscih v našem zvezku, bo to, kar sledi, razumljivo le na ozadju različnih stališč, ki so bila razvita« (152). Taka stališča so: Stališče brezbožcev: »Vse vere so enako lažnive.« Stališče oblastnežev: »Ena sama vera je resnična, vse druge vere so napačne.« Stališče odnosnosti: »Vse vere so enako resnične.« Stališče vključenosti: »Ena sama vera je resnična, vsa druga verstva so deležna resnice edine vere.«

Iz sklepa samó tale pravila: »Mnogi kristjani se bodo brez dvoma strinjali z naslednjim: Nikoli več ne bi smeli hoditi po svoji lastni krščanski poti bedasto dogmatično, brez poznavanja drugih poti, brez razumevanja, strpnosti in ljubezni do drugih.«

»Ne smeli bi pa tudi, razočarani nad svojo lastno potjo in očarani od novosti kake druge, zaiti na druga pota.«

»Končno bi pa tudi ne smeli pridružiti tega, kar smo se naučili od drugih poti, kar od zunaj in kot dodatek k dosedanji veri.«

»Namesto vsega tega bi morali dopustiti, da bi nas preoblikovalo to, česar smo se novega naučili, da bi tako ne uničili prejšnje vere, marveč bi jo obogatili« (158).

Janez Janžekovič

Bogoslovni vestnik 46 (1986)

RAZPRAVE

Benedik Metod Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja	217
Cigoj-Leben Breda Pojmovanje kontemplacije pri svetem Janezu od Križa	309
Dolinar France Martin Od reforme do reformacije	205
Juhant Janez Moč in nemoč človekovega znanja	105
Krašovec Jože Božje povračilo v Ezekielovi knjigi	39
Inkulturacija božje besede v Svetem pismu	119
Ocvirk Drago Krščanstvo med Bogom in svetim	127
Sveto in religije	25
Oražem France Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega duhovnega vidika	247
Papež Viktor Nekateri poudarki v problematiki kanona 1055 § 2 ZCP v luči nauka Dunsca Scota	67
Peklaj Marijan Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma	241
Plevnik Jože Priče vstalega Jezusa, Luka 24	301
Rajhman Jože Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge	271
Rozman France Evharistija v izvornem okolju	3
Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze?	227
Odnos med spoloma v Svetem pismu	339
Smolik Marijan Marijina božja pot v Puščavi	141

Snoj Alojzij Slavko	
Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let	53
Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja	259
Sorč Ciril	
Ekološki problem v luči teologije	325
Stres Anton	
Transcendencja v Heideggerjevi ontologiji in Lévinasovi etiki	149
Trstenjak Anton	
Človek bitje upanja	95

PREGLEDI

Dermota Valter	
Trstenjakova Metodika verouka	167
Rozman France	
Pomen glagola »je« v posvetilnih besedah	371
Smolik Marijan	
Pozabljena dvestoletnica	181
Strle Anton	
Evharistija kot daritev Cerkev po razlagi H. U. von Balthasarja	361
Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija	353
Oris eshatologije p. B. J. Korošaka in pojmovanje Kristusovega vstajenja	279

POROČILA

Teološka fakulteta v akademskem letu 1984–85 (F. Oražem)	77
Cerkvenostno poslanstvo Adrienne von Speyr (A. Pirš)	375
Simpozij o odgovornem starševstvu (A. Pirš)	377

DISKUSIJA

T. Ladan – V. B. Jarak – Đ. Seder, Evanđelje po Luki (A. Zirdum – F. Rozman)	291
---	-----

OCENE IN PRIKAZI

<i>Alberigo Giuseppe – Jossua Jean-Pierre, La réception de Vatican II</i> (D. Ocvirk)	383
---	-----

<i>Ancilli Ermanno</i> (ured.), <i>Mistagogia et Direzione Spirituale</i> (F. Oražem)	397
<i>Barral-Baron André</i> , <i>Comprendre nos différences</i> (D. Ocvirk)	192
<i>Beinert Wolfgang</i> , <i>Dogmatik studieren</i> (A. Pirš)	191
<i>Beinert Wolfgang – Petri Heinrich</i> , <i>Handbuch der Marienkunde</i> (V. Dermota)	190
<i>Dubied Pierre-L.</i> , <i>L'athéisme: une maladie spirituelle?</i> (R. Koncilija)	83
<i>Hlebš J.</i> , <i>Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch</i> (A. Trstenjak)	187
<i>Fiores Stefano de – Meo Salvatore</i> , <i>Nuovo dizionario di mariologia</i> (V. Dermota)	293
<i>Maillard Bernard</i> , <i>Pouvoir et religion. Les structures socio-religieuses de la chefferie de Bandijoun (Cameroun)</i> (p. P. Prša)	82
<i>Schneider Burkhardt</i> , <i>Pius XII. Friede, das Werk der Gerechtigkeit</i> (M. Benedik)	394
<i>Tomić Celestin</i> , <i>Ilijino vrijeme</i> (F. Rozman)	80
<i>Tomić Celestin</i> , <i>Tajna vjere</i> (F. Rozman)	81
<i>Trstenjak Anton</i> , <i>Človek bitje prihodnosti</i> (J. Juhant)	185
<i>Woschitz Karl Matthäus</i> , <i>De Homine</i> (J. Juhant)	187
<i>Anthropos 1985</i> (A. Pirš)	196
<i>Concilium 1985–1986, 198–203</i> (J. Janžekovič)	86, 199, 296, 400 406
<i>Forum katholische Theologie 1985, 2–4</i> (A. Pirš)	193
<i>Internationale katholische Zeitschrift (Communio)</i> 1985, 5 – 1986, 3 (A. Pirš)	85, 195, 294 399

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

J. Plevnik

- Priče vstalega Jeusa, Luka 24 301
The Witnesses of the Risen Jesus in Luke 24

B. Cigoj-Leben

- Pojmovanje kontemplacije
pri svetem Janezu od Križa 309
Understanding of Contemplation of St. John of the Cross

C. Sorč

- Ekološki problem v luči teologije 325
Ecological Problems in the Light of Theology

F. Rozman

- Odnos med spoloma v Svetem pismu 339
Relation between Sexes in the Bible

PREGLEDI (Surveys)

A. Strle

- Ob stoletnici rojstva Romana Guardinija 353

A. Strle

- Evharistija kot daritev Cerkve
po razlagi H. U. von Balthasarja 361

F. Rozman

- Pomen glagola »je« v posvetilnih besedah 371

POROČILA (Reports)

- Cerkvenostno poslanstvo
Adrienne von Speyr (A. Pirš) 375

- Simpozij o odgovornem štarševstvu (A. Pirš) 377

OCENE IN PRIKAZI (Book Reviews)

- ALBERIGO G. – JOSSUA J.-P., *La réception de Vatican II*
(D. Ocvirk) 383

- SCHNEIDER Burkhard, *Pius XII. Friede, das Werk
der Gerechtigkeit* (M. Benedik) 394

- ANCILLI Ermanno (ured.), *Mistagogia et Direzione
Spirituale* (F. Oražem) 397

- Internationale katholische Zeitschrift (Communio)* 1986, 3 (A.
Pirš) 399

- Concilium* 1985, 202 (J. Janžekovič) 400

- Concilium* 1986, 203 (J. Janžekovič) 406

