

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, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1200 din, posamezna številka 300 din; za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Marijan Smolik

Zlati jubilej slovenskega obrednika

Slovenščina v obrednikih IV.*

Letos se moramo, vsaj z nekoliko zamude, hvaležno spomniti, da smo Slovenci pred dobrimi petdesetimi leti začeli opravljati vse obrede zakramentov in blagoslovov v slovenščini in da smo že pred pol stoletja smeli peti berilo in evangelij pri peti maši v domačem jeziku. Hkrati je letos tudi jubilej pokoncilске uvedbe domačega jezika v bogoslužje, ko je pred dvajsetimi leti za ves svet začela veljati na koncilu izglasovana možnost, da škofje lahko dovolijo rabo domačega jezika pri vseh zakramentalnih obredih, od prve postne nedelje 1964 so vsaj po nekaterih deželah že smeli brati vsa berila pri maši v jeziku, ki so ga ljudje razumeli, ob koncu leta pa so tudi pri nas objavili, da bo od 7. marca 1965 dalje večina maše v domačem jeziku.¹ Jugoslovanski škofje so namreč takoj uveljavili možnosti, ki jih je koncilska zakonodaja dovoljevala, čeprav v začetku ni bilo mogoče uresničiti vsega, kar je bilo načelno dovoljeno v Konstituciji o svetem bogoslužju. Pred dvajsetimi leti smo začeli dobivati tudi gradivo za prenovitev bogoslužja: prevod konstitucije, pripombe k njej, v Ljubljani je bil v aprilu 1964 tudi tečaj o oblikovanju nedeljske maše, predavanja s tega tečaja pa so mogli brati tudi v drugih krajih.²

Ob teh veselih spominih pa je prav, če pogledamo nekoliko tudi v pretekle čase, ko se je po drobcih večal (včasih tudi manjšal) delež slovenščine v bogoslužju. Ne bi bilo namreč prav, če bi v tujini o tem vedeli več kot

* S podnaslovom: Slovenščina v obredkih so označeni prispevki k zgodovini obrednih knjig v slovenskem jeziku: I — Slovenščina v obrednikih, v: *Jezik in slovstvo* (JiS) 19/1973—74, 117—123; II — Hrvaški Crikveni ordinali in slovenska Cerkovna ordninga, v: *Bogoslovni vestnik* (BV) 36/1976, 445—461; III — Franc Veriti ali Jožef Burgar? v: *JiS* 26/1980—81, 158—163.

¹ Prim. Okrožnica ljubljanske nadškofije št. 12/1964, kjer so objavljeni sklepi jugoslovanskih škofov, ki jih je potrdil Svēt za izvajanje konstitucije o bogoslužju, glede prve stopnje uvajanja domačega jezika v bogoslužje. Prim. tudi *Notitiae* (Vatikan), št. 1—4/1964, 25—26.

² Prim. J. Oražem, Četrto stoletja liturgične setve na Slovenskem, 1941—1966, v: *BV* 26/1966, 128.

doma, zato bodo v tem prispevku povzete in deloma dopolnjene ugotovitve, ki so jih julija lani slišali na univerzi v Regensburgu in so objavljene v reviji *Liturgisches Jahrbuch*.³

Obredne knjige pred 19. stoletjem

Prva razprava o slovenščini v obrednikih je obravnavala samo obdobje do 1772, torej samo ljubljanska obrednika iz let 1706 in 1767. V teh dveh knjigah so v domačem (slovenskem in nemškem) jeziku vsa vprašanja in odgovori, apostolska vera in očenaš pri obredu krščevanja otrok, pri obhajilu (v cerkvi in pri bolniku) besede »Glejte, Jagnje božje« in »Gospod, nisem vreden«, pri poročnem obredu pa nagovor, vprašanja ženinu in nevesti in povabilo k molitvi očenaša in zdravamarije.⁴ Nekaj slovenskih besedil naj bi bilo tudi v salzburških obrednikih iz leta 1766 ali vsaj v celovškem iz 1785, kajti delež nemškega jezika je bil v teh škofijah večji kot v hkratnih ljubljanskih, vendar tega menda nihče ni podrobneje raziskal.⁵

Doba razsvetljenstva je proti koncu 18. stoletja zbudila večje želje in možnosti za uporabo domačega jezika pri bogoslužju, saj so se v Avstriji tedaj pojavljale celo težnje, da bi latinščino povsem nadomestili z nemščino. To gibanje je bilo povezano s tedanjim liturgično-prenovitvenim gibanjem v Franciji in Italiji, kjer so npr. 1786 na sinodi v Pistoji povzeli stavek francoskega janzenističnega teologa Pashazija Quesnela, da nasprotuje apostolski praksi in božjim načrtom, če ljudje ne morejo glasno sodelovati pri bogoslužju.⁶ Tudi naši duhovniki so se lahko seznanjali s temi mislimi, saj je gradivo sinode v Pistoji izšlo v knjigi tudi v Ljubljani, tovrstne knjige pa so brali tudi pri nas.⁷ Ni pa podatkov, da bi bil na Slovenskem razen uvajanja

³ Prim. M. Smolik, *Muttersprache in der Liturgie — am Beispiel Sloweniens*, v: *Liturgisches Jahrbuch* 34/1984, št. 2.

⁴ Prim. M. Smolik, *Slovenščina v obrednikih*, v: *JiS* 19/1973—74, 120—121.

⁵ To samo omenja F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*. Ljubljana 1929 do 1938, 159—160, 253.

⁶ Tako je stavek 1713 obsodil papež Klemen XI.: *Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum*. Freiburg 1963, št. 2486; vključen pa je tudi v obsodbi trditev pistojске sinode 1794, kar je storil papež Pij VI.: *D-S*, št. 2666. — Glede različnih stališč do liturgičnega jezika v Avstriji v tem času prim. H. Hollerweger, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*. Regensburg 1976, 512—516.

⁷ *Acta et decreta synodi dioeceseanae Pistoriensis... Labaci 1791*. Ker tiskar ni naveden, ampak samo ljubljanski knjigarnar Horn, bi bilo mogoče, da knjiga ni bila tiskana v Ljubljani, ampak so jo samo z novim naslovnim listom širili v območju ljubljanskih »janzenistov«. Do takega sklepa je ob primerjavi ljubljanske izdaje z izdajo iz mesta Pavia 1789 prišel Lojze Milharčič 1977 v diplomski nalogi: *Liturgična reforma na pistojški sinodi in na drugem vatikanskem koncilu* (neobj.). Ob bližnji dvestoletnici sinode bodo morda razjasnili tudi to uganko. — V Semeniški knjižnici v Ljubljani je npr. knjižica, ki jo je 1783 na Dunaju objavil J. R. J. Pehen: *Abhandlung von Einführung der Volkssprache in den öffentlichen Gottesdienst*, ki odločno zagovarja domači jezik in pozna tudi slovansko liturgijo.

petja pri maši v slovenščini⁸ kdo poskušal v svete obrede vplesti še kaj slovenskega, čeprav so mladi duhovniki iz kroga najbližjih sodelavcev ljubljanskega škofa Karla Herbersteina 1783 objavili popolne prevode krstnega, birmanskega in mašnega obreda⁹ in tudi sicer skrbeli, da bi bili ljudje bogoslužje bolj razumeli.

Lahko pa sklepamo, da vsa ta prizadevanja niso ostala brez vpliva na cerkveno življenje med Slovenci. Ob koncu 18. stoletja je dobil domači jezik v avstrijskih bogoslovjih nekaj več pravic tudi zato, ker so v njem začeli poučevati novi praktični predmet, pastoralno teologijo, in so vsaj v Ljubljani to delali v slovenščini.¹⁰

Obrednik škofa Antona Kavčiča 1808

Novi ljubljanski škof Anton Kavčič (1743—1814), ki je nastopil službo 1807, je takoj 1808 poskrbel za nov obrednik, v katerem je domačemu jeziku prisodil precej več vloge kot v prejšnjih ljubljanskih obrednikih.¹¹ S tem si je prislužil hvalo slovenskih literarnih zgodovinarjev,¹² prezrli pa so ga ob sestavljanju Slovenskega biografskega leksikona,¹³ čeprav je I. Vrhovnik že 1893 opozoril na slovenske odstavke v obredniku in posebej poudaril dejstvo, da je bilo v začetku stoletja več slovenščine v liturgiji kot ob koncu.¹⁴

⁸ Prim. M. Smolik, Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. Ljubljana 1963 (ciklost.), zlasti 255—257.

⁹ Prim. M. Smolik, Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti, v: BV 43/1983, 357—371, kjer so podrobneje predstavljene knjižice: J. Bastjančič, Katoliško podučanje od tih prvih dveh zakramentov s. Kersta inu s. Firme; J. Gollmayer, Sveta maša; J. Debevec, Kratki navuki, regelce inu molitve za zakrament te pokore.

¹⁰ Prim. M. Smolik, Liturgika in pastoralka pri Slovencih, v: BV 40/1980, 3—25; posebej o J. Wallandu, ki je najbrž prvi v Ljubljani poučeval pastoralko v slovenščini, na str. 11.

¹¹ Rituale Romanum usibus dioeceseos Labacensis accomodatum. Labaci 1808. V uvodu škof poudarja, da je obrednik prilagojen rimskemu; kar je nemškega in slovenskega v njem, pa je zato, da bi tistim, ki latinščine ne razumejo, pomagalo k pozornosti in globlji pobožnosti.

¹² Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 5), 455.

¹³ Ustrezni snopič SBL je izšel 1928. Podatke za Kavčičevo biografijo je pozneje zbral F. Kidrič, Dobrovsky in slovenski preporek njegove dobe. Ljubljana 1930, 190 (op. 51).

¹⁴ Prim. I. Vrhovnik, Slovenska liturgijska starina, v: Slovanski svet (Trst) 6/1893, 5—6. Ta članek omenja F. Kidrič med pravkar omenjenim gradivom in ga pripisuje Vrhovniku, čeprav je podpisan z geslom: Resnicoljub. »Odkar je zatisnil oči sv. Metod, noben škof ni dovolil našemu jeziku toliko pravic v cerkvi kakor škof ljubljanski Anton Kavčič (Kautschitz), ki je vladal od 1807—1813. Francoska vlada ga je odlikovala meseca rožnika 1813 z redom častne legije. Zgodovina ga hvali kot vnetega dušnega pastirja... Škof Kavčič uči, da raba narodnega jezika pri cerkvenih opravilih pospešuje pabljivost in pobožnost, njegovi nasledniki pa preté s cerkvenimi kaznimi predrznežu, ki bi se osmelil samo črhiniti o naših starih bogoslužnih pravicah... Široma otvorilo je slovenščini vrata v svetišča prvo desetletje tekočega veka, kako neprijazno pa ji je poslednje!« (str. 6)

V Kavčičevem obredniku je bilo več domačega (slovenskega in nemškega) jezika pri krščenju otrok, zelo veliko pri krščenju odraslih, nekaj pri obhajilu in ob obisku bolnika, pogrebni obred je bil skoraj v celoti, pogreb otroka pa celo povsem slovenski. Tudi pri poroki je bilo slovenščine precej. Kaj več o tem v okviru tega prispevka ni mogoče napisati, treba pa se bo k obredniku in osebi škofa Kavčiča še vrniti, saj je npr. samo ugotovljeno, da je v mladosti 1780 na Dunaju objavil slavljeni govor v čast sv. Cirilu in Metodu, ki ga pa še nihče doslej pri nas ni videl ali obdelal.¹⁵ Morda je v njem celo kaj takega, kar bi opravičevalo povezavo tega govora z namero cesarja Jožefa II., da bi odpravil latinsko maševanje, kakor je sklepal Jernej Kopitar.

Obrednik škofa Slomška 1840 in 1854

Še manj kot o Kavčičevem obredniku je v tem prispevku mogoče napisati o Slomškovem prispevku za slovenski obrednik. Že kot spiritual v Celovcu je 1840 izdal knjigo »Mnemosynon slavicum«, v kateri je slovenskim duhovnikom postregel s prevodom latinskih obrednih molitev in nagovorov med zakramentalnimi obredi, kakor so bili tedaj na Koroškem v navadi. Knjiga je bila sicer privatna izdaja, vendar je izšla z dovoljenjem krškega škofa. Čeprav je avtor v uvodu zapisal, da je knjiga namenjena za to, da bi duhovniki lahko spolnjevali naročilo tridentinskega koncila in ljudem razlagali latinske obrede, je vendar skoraj na dlani, da je vsaj kdo tudi molitve molil kar slovensko in ne samo razlagal njihovo vsebino.¹⁶

Kot škof je Slomšek sodeloval pri novi izdaji salzburškega obrednika 1854, kjer je vsaj v izvodih za slovenske župnije tudi slovenski prevod nagovorov in obrednih molitev, tega pa je občutno več kot v ljubljanskih obrednih knjigah.¹⁷

¹⁵ M. Pohlin v svoji *Bibliotheca Carnioliae* (str. 30 v izdaji 1862) navaja: Lobrede auf die heil. Erzbischöfe Cyrillus und Methodius, Wien 1780. Kopitarjevo mnenje o povezavi tega govora z delom Jožefa II. omenja Kidrič v Dobrovškem, 191 (ob koncu opombe 51), vsebuje pa to mnenje pismo Zoisu 17. januarja 1809, ki je zdaj dostopno v Kidričevi objavi: Zoisova korespondenca I. (1939), št. 17, str. 122. Kavčičevega govora še zdaj ni mogoče dobiti v ljubljanskih knjižnicah.

¹⁶ Knjiga bi zaslužila več pozornosti liturgikov in slavistov, pa se najbrž vsak ustraši grško-latinskega naslova. O Slomškovem prizadevanju za slovenščino v bogoslužju prim. tudi M. Smolik, Slomškova skrb za cerkveno ljudsko pesem, v: *Cerkveni glasbenik* 75/1982, 104–107. Podobne privatne obrednike omenja H. Hollerweger (gl. op. 6).

¹⁷ *Rituale Romano-Salisburgense*. Salzburg 1854, je izdal salzburški nadškof Maksimilijan Jožef Tarnoczy ob posvetovanju s krškim škofom Adalbertom Jožefom Lindmanskym in lavantinskim škofom Antonom Martinom Slomškom. Slovenski vložki so paginirani z oznako »Ad«, iz tega sklepam, da so bili uvezani samo v izvodih za župnije s slovenskimi verniki.

V tistih štajerskih župnijah, ki so bile 1859 vključene v lavantinsko škofijo, prej pa so bile del sekovske (graške) škofije, je bil v rabi obrednik, ki je vsaj v izdaji 1853 imel nekaj slovenskega besedila.¹⁸ Vse to naj bo tu samo omenjeno, da bi morda le kdo poskušal te drobce ovrednotiti.

Obrednik škofa Antona Alojzija Wolfa 1844

Kavčičev obrednik je bil v ljubljanski škofiji v rabi nad 30 let, in ker je v dobi francoske Ilirije (1811—1814) ljubljanska škofija dobila tudi devet dekanij zahodne Koroške in tri dekanije na Tirolskem, je njegov obrednik s tako obsežnim deležem domačega jezika veljal tudi tam, v nemških in slovenskih župnijah.¹⁹

Novi škof Anton Alojzij Wolf (1782—1859), prav tako kot Kavčič doma iz Idrije, je 1841 pripravil rokopis novega, obsežnejšega obrednika, v katerega je hotel vključiti tudi nekaj obrednih posebnosti v cerkvenem letu, ki so se v naših krajih vztrajno ohranjale iz časov oglejskega obrednika. Glede domačega jezika je hotel ohraniti vsaj toliko, kolikor ga je bilo v Kavčičevem obredniku. Razmere v katoliški Cerkvi pa so se v teh desetletjih toliko spremenile, da so škofje začeli škofijske obrednike pošiljati v Rim, da bi jih potrdila Kongregacija svetih obredov.²⁰ Škof Kavčič npr. tega še ni naredil in je odgovornost za »prilagoditev« (= akomodacijo) Rimskega obrednika imel kar sam: »accomodatum auctoritate et jussu... Antonii Episcopi Labacensis«, kot beremo v naslovu.

Škof Wolf je zato 8. oktobra 1841 prek nuncija na Dunaju, Ludvika Altierija, predložil rokopis novega obrednika v potrditev.²¹ Razlike med Rimskim obrednikom in svojim rokopisom je opravičeval z dotedanjo prakso v škofiji. Nuncij je 19. februarja 1842 škofu poslal pripombe, ki so jih k rokopisu imeli v Rimu in jih je posredoval kardinal državni tajnik. Pogrešali so npr. pastoralne uvode pred posameznimi zakramenti, predvsem pa so jih motili odstavki v domačem jeziku, češ da je to že nič kolikokrat zavrnjena

¹⁸ *Rituale Romano-Salisburgense*. Graz 1853, je izdal sekovski škof Otmar Rauscher. O preureditvi škofijskih mej prim. F. Kovačič, *Zgodovina lavantinske škofije*. Maribor 1928, 376—382.

¹⁹ Prim. *Letopis ljubljanske škofije za leto 1924*, 13.

²⁰ Prim. Ph. Harnoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*. Freiburg 1974, 83, op. 64: »Die Ritualien der meisten Diözesen waren bisher (dvajseta leta 19. stoletja) ausschliesslich kraft bischöflicher Autorität herausgegeben worden, ... jetzt erschienen sie nur noch mit Approbation des Heiligen Stuhles.«

²¹ Korespondenco med škofom Wolfom in dunajskim nuncijem povzemam po rokopisnem izvlečku anonimnega pisca: »Iz pisem za sestavo sedaj veljavnega ljub. obrednika« (4 drobno pisane strani v Semeniški knjižnici). Navajam samo glavne podatke, koristno pa bi bilo lotiti se snovi po gradivu v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani, v kongregaciji svetih obredov v Rimu in najbrž še kje drugje.

zloraba (»abusus«), ker da so papeži dovoljevali samo uporabo cerkvenoslovanskega (starega) jezika za bogoslužje, živega pa ne. Ob tem se vprašujem, če v Rimu tedaj res niso več vedeli, da je bil že 1640 v papeževi tiskarni natisnjen prevod Rimskega obrednika v živi hrvaščini?²² Škofu so pisali, da si mora kolikor le mogoče prizadevati preprečevati uporabo domačega jezika vsaj s tem, da v novem obredniku ne bo »nič ali skoraj nič« sledov domačega jezika (»nullum vel pene nullum vernaculae linguae vestigium«); tolerirati je mogoče samo vprašanja pri krstu, izpoved vere in očenaš. Rimskim cenzorjem je šlo na živce npr. navodilo, naj bi bil na mizici, ki je pri bolniku pripravljena za posodico s sv. Rešnjim telesom, tudi križ med gorečima svečama, zlasti pa obredi velikega tedna v zvezi z »božjim grobom«. Motil jih je tudi blagoslov bolnika s posodico z Najsvetejšim in blagoslov s pétim besedilom pri procesiji sv. Rešnjega telesa, prav tako pokaditev monštrance, preden se spravi v tabernakelj po blagoslovu.

Škof Wolf pa ne bi bil vreden svojega imena, če bi se bil kar brez boja podal: 29. marca 1842 je ponovno v obsežnem pismu razložil, zakaj so razlike med rimskim in ljubljanskim obrednikom utemeljene. Pri tem se je skliceval na obrednik škofije Linz iz 1838, ki ima marsikaj takega, kar hočejo v Rimu črtati, pa je vendar v naslovu navedeno, da so ga potrdili v Rimu. Kot glavni razlog za vztrajanje »pri svojem« ponavlja, da ljudem ne sme vzeti priljubljenih običajev, ki so z dolgotrajno rabo že zastarani. Zapisal je celo, kaj se bo zgodilo, če bo novi obrednik tiskan brez besedil v domačem jeziku: duhovniki bodo uporabljali starega ali pa si preskrbeli ustrezne iz drugih avstrijskih škofij, to pa bo škodovalo enotnosti bogoslužja, ki ga prav z novim obrednikom želi doseči.²³ Iz odgovora kongregacije svetih obredov 4. avgusta 1842 je škof zvedel, da je bila navedena rimska potrditev linškega obrednika samo izraz vdanosti tamkajšnjega škofa papežu brez kanonične veljave. Obredi, ki so morda v Linzu tolerirani, zato še niso primerni, da bi jih uvajali ali zagovarjali tudi drugod. Nekatere stvari pa so mu le pojasnili, da npr. različni dodani nagovori in pojasnila v domačem jeziku lahko ostanejo, le molitev ne sme prevajati, prav tako ne litanij za prošnje dneve in ne priporočanja duše pri umirajočem.

Škof Wolf je končno moral rokopis popraviti po naročilih iz Rima in obrednik 1844 je zato glede domačega jezika revnejši, kot je bil Kavčičev

²² *Rituale Romanum Urbani VIII iussu editum lingua illirica*. Roma. Tipografia della S. C. di Propaganda Fide, 1640. Prevajalec je bil jezuit Bartolomej Kašič.

²³ V tiskanem obredniku je omenjeno, da ga bodo uporabljali tudi v tistih delih ljubljanske škofije, ki jih je Pij VIII. 1830 priključil iz goriške in tržaške škofije (= dekanije Vipava, Postojna in Trnovo — Ilirska Bistrica: prim. Cerkev na Slovenskem. Ljubljana 1971, 46). — O linškem obredniku prim. H. Hollerweger (gl. op. 6), 523.

iz začetka stoletja.²⁴ Uporabljali so ga 90 let, vendar so razen velike izdaje 1845 natisnili in 1900 ponatisnili še priročno izdajo.²⁵

Pripravljanje slovenskega obrednika

Z razpadom avstro-ogrske monarhije 1918 je tudi glede obrednega jezika nastalo novo stanje, ki se je različno pripravljalo že nekaj desetletij. Med slovenskimi duhovniki in laiki je bilo v zadnjih desetletjih pred svetovno vojsko čutiti težnje, da bi zaradi pravic, ki sta jih stoletja prej izborila sv. Ciril in Metod in so se v primorskih in dalmatinskih župnijah ohranjale kot glagolsko bogoslužje, iste pravice dosegli tudi drugod po Sloveniji in na Hrvaškem.²⁶ Profesor Josip Gruden je npr. objavil vrsto razprav o delu sv. Cirila in Metoda in o glagolici tudi v slovenskih župnijah,²⁷ že omenjeni Ivan Vrhovnik, župnik v Trnovem v Ljubljani in znani krajevni zgodovinar, pa je 1905 izročil škofu Jegliču posebno vlogo, naj bi avstrijski škofje iz slovanskih pokrajin ob bližnjem posvetovanju s papežem zahtevali uvedbo staroslovenskega bogoslužja v vsej ljubljanski škofiji, kjer bivajo Slovenci, v bogoslovju pa naj bi takoj začeli poučevati staroslovenščino.²⁸

V Jugoslaviji (sprva državi Slovencev, Hrvatov in Srbov — SHS)²⁹ so se škofje iz Slovenije in Hrvaške zbrali na prvi skupni konferenci v Zagrebu že konec novembra 1918 in 29. novembra sklenili prositi papeža Benedikta XV., naj dovoli slovansko bogoslužje. Svoj sklep in ustrezno prošnjo so celo javno razglasili v skupnem pastirskem pismu in v okrožnici o sv. Cirilu in Metodu,³⁰

²⁴ COMPENDIUM RITUALIS ROMANI USIBUS DIOECESEOS LABACENSIS ACCOMODATUM AUCTORITATE ET OPERA... ANTONII ALOYSII WOLF. Labaci 1844.

²⁵ MANUALE RITUALIS ROMANI EX COMPENDIO EJUSDEM RITUALIS USIBUS DIOECESEOS LABACENSIS ACCOMODATO. Labaci 1845. Labaci 1900.

²⁶ Prim. F. Grivec, Slovansko bogoslužje, v: Čas 13/1919, 105—115; v tej luči tudi bolje razumemo bolečino v članku I. Vrhovnika (gl. op. 14).

²⁷ Zlasti v reviji Katoliški obzorik (1901, 1905), Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko (1906, 1907). Novejše ugotovitve je navajal M. Miklavčič, Glagolica med Slovenci, v: Nova pot 11/1959, 40—51. V zadnjem času raziskuje dokumente v glagolici na Slovenskem J. Zor, Glagolica na Slovenskem, v: Slovansko jezikoslovje. Nahtigalov zbornik. Ljubljana 1977, 483—495; raziskovalna naloga teče dalje. Prim. tudi: S. Bonazza, Glagolica na Tržaškem, Goriškem in Čedadskem, v: Goriški letnik 4/5(1977/78), 103—116.

²⁸ Prim.: Za našo »staro pravdo«, v: Danica 3/1905, 167—168; Vspeh škofovskega zborovanja, prav tam 231.

²⁹ Prim. J. Pleterski, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo. Ljubljana 1971, 268: »Narodno veče Slovencev, Hrvatov in Srbov v Zagrebu«.

³⁰ Ljubljanski škofijski list 1919, str. 1—4, 53—56. — Nekatere podatke, ki so tu navedeni, sem črpal iz rokopisnega dnevnika škofa A. B. Jegliča, ki ga hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani in mi ga je prav za študij tega vprašanja dal na voljo še nadškof J. Pogačnik. Svetni zgodovinarji že dolgo uporabljajo prepis tega dnevnika, ki je v arhivu CK ZKS v Ljubljani (prim. J. Pleterski v zgoraj nav. d. 269).

ki sta jo sestavila škofa Jeglič in Njaradi. Ljubljanskega škofa Antona Bonaventura Jegliča so škofje pooblastili, da je njihovo prošnjo že 9. decembra 1918 izročil benediktincu p. Bastienu, ki je iz Rima prišel takrat v Ljubljano.

Naslednje leto so škofje poslali v Rim dr. Svetozarja Rittiga, da je tam osebno posredoval za ugodno rešitev prošnje. Na novem sestanku škofov julija 1919 so sklenili poslati novo prošnjo, že avgusta pa je šel tja škof Jeglič z diplomatskim potnim listom. Papež ga je sprejel 24. avgusta.³¹ Marca 1920 je bil Jeglič spet v Rimu, tokrat skupaj z odposlanstvom primorskih Slovencev, ki so v svoji spomenici razložili tudi zgodovino slovanskega bogoslužja. O avdienci pri papežu, ki je bila 6. marca, si je v dnevniku zapisal: »Ritual dobimo gotovo slovenski, resp. hrvaški, jako verjetno je, da se nam dopusti sv. maša v staroslovenskem jeziku... Zadeva bogoslužja je sedaj pri kongregaciji za obrede, kar je nevarno, ker so v njej skoraj sami Lahi. Prijatelji so nam rekli, da zadeva spada že po sebi bolj na novo kongregacijo de ritibus orientalibus, pa tudi bolj gotovo bi se zadeva rešila nam ugodno, ker so v njej možje raznovrstnih narodnosti. Sklenili smo, da prosimo sv. Očeta, naj zadevo našega liturgičnega jezika izroče tej novi kongregaciji. Pri zaslišanju sem jim spisano in kratko utemeljeno prošnjo izročil. Koj so jo prečitali, jej prikimali in rekli, da že tako nameravajo to zadevo izročiti v pretres mešani komisiji, v kateri bodo tudi možje iz te nove kongregacije in iz kongregacije de rebus extraordinariis. Ergo upanje raste. Poprašali so me, če to ljudstvo močno hrepeni po slovanskem bogoslužju. Odgovoril, da bi bilo to ljudstvu jako drago, toda ravno silno ne hrepene, le inteligentje ga bolj žele. Toda ritual popolnoma slovenski pa želimo vsi.«³²

Jeglič je bil ponovno v Rimu aprila 1921 s primorskim duhovnikom Valentinčičem, »da povemo svoje želje o narodnih škofijah in o slovenski liturgiji.«³³ O obisku pri papežu, kjer je bil skupaj s škofoma Bauerjem

³¹ Jeglič v dnevniku tokrat ne omenja obrednega jezika, ker so škofje želeli rešiti tudi vrsto drugih zadev. Maja in junija pred tem je bil tudi v Parizu kot član slovenske delegacije, ki je na mirovnih pogajanjih rešila vsaj Bled, Bohinj in Jesenice za Jugoslavijo (prim. J. Jagodic, Nadškof Jeglič. Celovec 1952, 226—227; na delo za domači jezik v bogoslužju Jagodic ni bil posebej pozoren, omenja ga le na str. 280 v zvezi z obiski v Rimu).

³² Jegličev dnevnik, zvezek XI, str. 44—45. Kongregacijo za vzhodno Cerkev (ne za vzhodne obrede, kot je zapisal Jeglič) je kot samostojno papeško »ministrstvo« ustanovil Benedikt XV. 1917, zato jo Jeglič imenuje »novo«; Kongregacijo za izredne cerkvene zadeve je po francoski revoluciji ustanovil Pij VI. 1793 (prim. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg 1960, 1345).

³³ Jegličev dnevnik, prav tam, str. 147. — O vzdušju tistih dni na Primorskem prim. L. Čermelj (Chronista Sontiacus), Slovenci v Italiji, v: Slovenci v desetletju 1918—1928. Ljubljana 1928, 84—90; isti: Slovenci in Hrvati pod Italijo med obema vojnoma. Ljubljana 1965, 196—198. Ignacij Valentinčič je bil dekan v Komnu in predsednik Zbora svečnikov sv. Pavla, ki je sestavil spomenico (Memorandum) na papeža Benedikta XV, izročeno v avdienci marca 1920 (prim. R. Klinec, Primorska duhovščina pod fašizmom. Gorica 1979, 21, 26, 29—30).

in Akšamovićem, je zapisal: »o liturgičnem jeziku: dovolil bo Rim ritual popolnoma slovenski in za sedaj med peto sv. mašo, da se poje list in evangelijski v domačem jeziku.«³⁴ Odlok kongregacije svetih obredov o potrditvi slovenskega obrednika navaja, da je Benedikt XV. dovolil to izjemno pravico 17. aprila 1921, torej prav po tej avdienci Jegliča pri papežu: »... prae oculis habita concessione a s. m. Benedicto Papa XV. die 17 Aprilis anno 1921 facta circa usum Ritualis Romani in linguam vulgarem translati pro omnibus Dioecibus Regni Jugoslaviici...«³⁵

Kdor je dobil v roke slovenski obrednik, je lahko vsaj zvedel za to dovoljenje, svetovna liturgična javnost pa ga ni poznala do novejšega časa, ker ga ni potrdila kongregacija svetih obredov, ampak papeško državno tajništvo, ki mu je takrat načeloval kardinal Pietro Gasparri. Reskript št. B-19.626 z dne 17. aprila 1921 je bil poslan zagrebškemu nadškofu kot predsedniku škofovske konference in odgovarja na različna vprašanja škofov, med njimi tudi glede obrednega jezika: »Perpensis denique quae a vobis exposita sunt, Sanctitas Sua benigne indulget ut in omnibus dioecibus ritus latini istius Regni adhiberi valeat Rituale Romanum in linguam vulgarem translatum. Permittit quoque eadem Sanctitas Sua ut cantus Epistolae et Evangelii in Missa fieri possit in lingua vulgari.«³⁶

Škof Jeglič je že 17. junija istega leta imenoval poseben prevajalski odbor ob sodelovanju Bogoslovne akademije. Prizadevati so si morali tudi za soglasje vseh škofij, v katerih bodo obrednik uporabljali, kakor je kongregacija svetih obredov naročila že 1898, ko je šlo za enotni cerkveni molitvenik.³⁷ V istem odloku so tedaj potrdili tudi prakso petja berila in evangelijski v domačem jeziku in ne samo v staroslovenščini za tiste kraje, kjer je to bilo že v navadi.³⁸ Zato tudi dovoljenje iz 1921 ni uvajalo nekaj

³⁴ Dnevnik, prav tam; datuma avdiencie ni zapisal, le čas bivanja v Rimu med 1. in 9. aprilom 1921.

³⁵ Sacra Congregatio Rituum No. L. 62/932, dne 23. novembra 1932: Labacen. et aliarum Dioecesium Jugoslaviae — natisnjen v slovenski izdaji obrednika, Ljubljana 1932.

³⁶ Reskript je svetovni javnosti objavil D. Kniewald na kongresu v Salzburgu 1963 ob tisočletnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko: Das Kroatische als liturgische Sakralsprache, v: Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Wiesbaden 1967, 57. (Prepis je tudi v Semeniški knjižnici med drugimi dokumenti o obredniku v slovenščini.)

³⁷ Prim. Decreta Authentica SRC, Vol. III, Romae 1900, No. 3999, točka XIII: »Škofje tistih pokrajin, v katerih je v rabi isti domači jezik, naj poskrbijo za enotno besedilo prevoda molitev in pesmi, ki jih bo ljudstvo uporabljalo v cerkvi, tako ne bodo tisti, ki hodijo iz ene v drugo škofijo ali župnijo, v ničemer motili ubranost molitve in petja.« Za posledice, ki jih je imelo to navodilo pri izdaji Cerkvenega molitvenika za goriško nadškofijo in ljubljansko škofijo, v soglasju s krško, lavantinsko in tržaško-kopersko (!) škofijo (Ljubljana 1905), prim. M. Smolik, Molitvenik in pesmarica za Beneške Slovence, v: Goriški letnik 9/1982, 149–161. — Komisijo omenja sporočilo o uvedbi slovenskega obrednika: Ljubljanski škofijski list 1933, 35.

³⁸ Prim. Decreta Authentica SRC, Vol. III, Romae 1900, No. 3999, točka X: »Kjer je uveljavljena navada, da pri slovesni maši pojejo berilo in evangelijski v sloven-

novega, ampak cerkvenopravno samo razširilo veljavo že danih pravic na nove pokrajine, kar je juridično »lažje« kot nekaj novega. Enako so tudi na koncilu te »lokalne« izjeme »raztegnili« na vso Cerkev latinskega (rim-skega) obreda.

Za prvi sad dela te komisije lahko velja slovenski Obred sprevoda za praznik presvetega Rešnjega telesa, ki je v Ljubljani izšel 1922. Ta obred se je v naših škofijah razlikoval od obreda v rimskem obredniku,³⁹ zato so ga »upali« pripraviti in izdati kar brez potrditve kongregacije. Ljudje so novost z veseljem sprejeli, kakor lahko to razberemo iz vpisa v Kroniki župnije sv. Barbare v Slovenskih goricah, kjer je župnik Josip Potočnik 1925 zapisal, da so »dne 5. julija, na praznik slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda, prvikrat peli pri obhodu ali procesiji s presvetim Rešnjim telesom sv. evangelije ali inicije v slovenskem jeziku, kar je ljudstvo sprejelo z veseljem in odobravanjem, rekoč: sedaj vemo, kako lepe molitve se molijo pri procesiji in za kako potrebne stvari Boga prosimo.«⁴⁰ Že 1930 pa je bila potrebna nova izdaja: Slovesni obhod za praznik presvetega Rešnjega telesa v lavantinski in ljubljanski škofiji, v katerem so začetke (inicije) evangelijev po Mateju, Marku in Luku zamenjali z evharističnimi odlomki. Ta slovenska liturgična knjiga je ostala v veljavi tudi po izidu celotnega obrednika.⁴¹

Priprave za uvajanje domačega jezika v bogoslužje pa nikakor niso gladko napredovale. Na škofovski konferenci v Zagrebu 25. aprila 1922 so razpravljali še o tistem delu prošnje, ki še ni bila uslišana, namreč o vpeljavi maševanja po glagolskem misalu v vseh župnijah, kjer bodo to ljudje želeli — spet po načelu, da se krajevno omejene pravice razširijo še drugod. Jeglič omenja v dnevniku, da so želje za to zelo različne: »V Dalmaciji zahtevajo verniki in razni duhovniki glagoljaštvo s tako silo, da se [je] zares bati odpada v pravoslavje, ako se ne dovoli. V hrvaških pokrajinah se pa vpeljati za sedaj absolutno ne more, ker je sovraštvo med Hrvati in Srbi grozno, pa bi se katoličani pobunili, ako bi se vpeljala staroslovanščina. Pri nas smo bolj indiferentni, vendar razen izobražencev bolj proti, kakor za.«⁴² Kljub temu, da dovoljenja v tej širini nikoli nismo dočakali, so poskrbeli za gla-

skem jeziku, potem ko so ga zapeli v samem jeziku Cerkve [! = v latinščini], je to prakso mogoče ohraniti, če se le uporablja starocerkvenoslovanski jezik. Pri župnijskih mašah pa bo po prebranem evangeliju dovoljeno prebrati ga v domačem jeziku za pastoralni pouk vernikov.«

³⁹ Prim. J. Pogačnik, Praznik presvetega Rešnjega telesa. Celje 1934; ljubljanske obrednike je primerjal R. Štebe v (rkp.) diplomski nalogi: Procesije na praznik sv. Rešnjega telesa na slovenskih tleh. Ljubljana 1981.

⁴⁰ Župnija Sv. Barbara (Zgornja Korena): Kronika, list 11 (v tamkajšnjem župnijskem arhivu).

⁴¹ Gradivo komisije, ki je pripravljala to knjigo, je v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani v zapuščini G. Pečjaka.

⁴² Dnevnik, zvezek XI, str. 217.

golski misal v transkripciji v latinici, ki ga je pripravil J. Vajs, natisnila pa 1927 vatikanska tiskarna.⁴³ Čudno pa je, da niso takoj izkoristili dovoljenja za petje berila in evangelija pri maši v domačem jeziku.

Razen pravkar omenjenih razmer, ki so odmevale tudi v našem tedanjem časopisju in so bile bolj politično kot versko obarvane,⁴⁴ je zaviralo delo prevajalske komisije dejstvo, da so morali počakati na novo latinsko izdajo rimskega obrednika (1925), ki so ga prilagodili tedaj novemu Zakoniku cerkvenega prava.⁴⁵

Glavno delo pri prevajanju obrednika je opravil katehet dr. Gregorij Pečjak (1867—1961), ki si je že dotlej prizadeval za izdajanje ljudskih liturgičnih priročnikov, predvsem molitvenikov.⁴⁶ Morda bi se v arhivih našlo še kaj več podatkov o delu Pečjakove komisije.

Hrvaški prevod obrednika je kongregacija svetih obredov potrdila 19. februarja 1929 z odlokom Z. 2/29, prevod slovenskega pa je škof Gregorij Rožman prek predsedstva škofovske konference poslal v odobritev šele spomladi 1932.⁴⁷ Ker je bil šibeniški škof J. Mileta svetovalec kongregacije, je on poslal prevod in prošnjo v Rim, vendar je iz dopisovanja škofa Rožmana razvidno, da je bilo potrebno še posredovanje J. Madjereca, ravnatelja zavoda sv. Jeronima v Rimu, in slovenskega jezuita p. A. Prešerna, da je končno 23. novembra 1932 kongregacija z odlokom L. 62/932 potrdila tudi slovenski prevod:⁴⁸ RIMSKI OBREDNIK IZDAN PO NAREDBI PAPEŽA PAVLA V., PREGLEDAN PO NAROČILIH DRUGIH PAPEŽEV IN Z OBLASTJO SV. N. G. PAPEŽA PIJA XI. URAVNAN PO CERKVENEM ZAKONIKU (Ljubljana 1932).

⁴³ Rimski misal slovanskim jezikom prešv. G. n. Urbana papi VIII poveljenjem izdan. Romae. Typis Polyglottis Vaticanis 1927. Vse besedilo je v latinici, le kanon je vzporedno natisnjen tudi v glagolici. Odlok kongregacije svetih obredov 9. marca 1927 (Z. 1/27), ki je v misalu natisnjen in velja za zagrebško in druge jugoslovanske škofije, omenja redaktorja J. Vajsa, ki je delo opravil po naročilu jugoslovanskih škofov.

⁴⁴ Prim. F. Grivec, Staroslovensko bogoslužje, v: Vzajemnost. Glasilo jugoslovenskega svečenstva. Ljubljana 11/1923, str. 1—4; v liberalni brošuri: Discite, moniti. Ljubljana 1924, 26—28, je naveden očitek, da si klerikalci ne prizadevajo dovolj za narod.

⁴⁵ Prim. naslov spodaj (ob op. 48).

⁴⁶ Prim. SBL II, 276; M. Smolik, Molitvenik in pesmarica za Beneške Slovence, v: Goriški letnik 9/1982, 149—161. Pečjakovi molitveniki z liturgičnimi besedili: Večno življenje (1905—1957 — 15 izdaj), Šolski molitvenik (1905—1922 — 7 izdaj), Pri Jezusu (1920—1946 — 15 izdaj), Nebeški ključ (1920 za Beneške Slovence). Pečjakovo vodstvo »obredniškega odbora Bogoslovne akademije« omenja Zbornik — Glasilo slovenskih in hrvaških duhovnikov v Italiji novembra 1926, str. 157, ko govori o pripravi za izdajo Večne molitve za Slovence v Italiji.

⁴⁷ O vzrokih za takšno zamudo lahko samo ugibamo, morda je šlo za težave pri usklajevanju slovenskega prevoda, ker je bil Pečjak po značaju nepopustljiv, kot izjavljajo tisti, ki so z njim kdaj sodelovali, in kakor bi lahko sklepali iz sporočila duhovnikom ob uveljavitvi obrednika 1933 (prim. op. 50).

⁴⁸ Nekaj dopisov v zvezi s slovenskim prevodom obrednika je v Semeniški knjižnici (najbrž prepisi). Odlok je v latinščini objavljen v začetku knjige.

Vsebina in značilnosti slovenskega obrednika

Slovenski prevod je seveda zvesta podoba latinskega izvirnika tako glede besedil kot tiskarske izvedbe. Prevedena je tudi apostolska konstitucija (naredba) Pavla V. iz 1614, splošna navodila pri delitvi zakramentov, po vrsti obredi vseh zakramentov in zakramentalov (blagoslovov), obhodov (procesij), litanije, zarotovanja in navodila o spisovanju župnijskih matic. Skoraj polovico knjige pa obsega »Dostavek Rimskemu obredniku ali zbirka drugih blagoslovov in navodil po oblasti sv. stolice odobrenih ali dovoljenih prirejena v zložno uporabo za vse duhovnike« (str. 417—692), kjer je veliko blagoslovov, ki so nastali v redovnih družbah in so jih tam tudi uporabljali.

V pogrebnem obredu in v besedilih za procesije je tudi precej notnega gradiva, ki ga je bilo seveda treba natisniti s koralnimi notami, natančno po latinski izdaji. Uskladitev slovenskega besedila in gregorijanskih koralnih melodij je bilo menda delo skladatelja dr. Franca Kimovca.

Popolna oblika pogrebnega obreda pa v rimskem obredniku vsebuje tudi poglavje iz cerkvenih molitev — molitvenega bogoslužja oziroma duhovnih dnevnic: večernice, jutranjice (= matutin, sedaj ura bogoslužnega branja) in hvalnice. Po tej poti je bilo prvič v slovenščini uradno dovoljeno opraviti vsaj del »brevirja« v slovenščini, in to celo s petjem pesmi (= himne), psalmov z odpevi (= antifonami) in beril na skupno 57 straneh. Prevod 69 psalmov (nekateri tudi v drugih oddelkih) je tedaj pomenil tudi nov prispevek k prevodu sv. pisma stare zaveze.

V poročnih in pogrebnih obredih pa slovenska škofa nista nameravala opustiti domačih običajev, zato so vzporedno s prevodom Rimskega obrednika pripravili tudi izdajo Ročnega obrednika (= napis na hrbtu knjige): **ZBIRKA SVETIH OBREDOV ZA LAVANTINSKO IN LJUBLJANSKO ŠKOFIJO** po navodilu dr. Andreja Karlina, knezoškofa lavantinskega in dr. Gregorija Rožmana, škofa ljubljanskega (Ljubljana 1933). Odlok obeh škofijskih ordinariatov, podpisan 31. decembra 1932, določa, da ta knjiga vsebuje obrede iz Rimskega obrednika, pa »tudi v medsebojni sklad spravljene obrede, ki so bili v obeh škofijah že dosedaj običajni.« Ker je besedilo potrdil apostolski sedež, »se ne sme ne v molitvah ne v rubrikah nič dodati, izpustiti ali premeniti,« to pa ne velja za nagovor pri poroki. Druge slovenske posebnosti so bile zbrane v dodatku te knjige, kjer so npr. obredi za shode tretjega reda sv. Frančiška in za Marijine družbe, velikonočna slovesnost vstajenja s procesijo, obhod na dan vseh vernih duš, slovesnost nove maše in jubilejev ter umestitev novega župnika. Samo latinsko so iz pontifikala ponatisnjeni obredi pri škofovi vizitaciji župnij, obred birmе, spovedi in obhajila. Škofje so se morali namreč pri birmovanju ravnati po pontifikalu in zanje ni veljalo dovoljenje glede rabe domačega jezika, čeprav so bili

ti zakramenti v obredniku prevedeni tudi v slovenščino. Šele 6. aprila 1963, po koncilski razpravi o uvedbi domačega jezika, je ljubljanski nadškof Anton Vovk pri kongregaciji izposloval dovoljenje, da smejo tudi škofje birmovati v slovenščini, kar so župniki smeli v smrtni nevarnosti že od časa papeža Pija XII. (1946).⁴⁹

Uvedba slovenskega obrednika

Oba škofa sta razglasila novico o spremembi obrednega jezika z oglasom v škofijskem listu, a vsak za svojo škofijo in ne oba hkrati.⁵⁰ Vernikom so novico razglasili duhovniki, ko so s prižnic prebrali »Naznanilo vernikom o obredniku v slovenskem jeziku«. V njem je izraženo veselje nad izjemnim dovoljenjem, ki so ga deležni Hrvati in Slovenci, pa tudi pričakovanje, da bodo verniki »odslej prejemali sv. zakramente in blagoslove Cerkve z večjo pobožnostjo in z globljim razumevanjem, kar vam bo v tolažbo in v zveličanje. Vsi jeziki naj hvalijo Gospoda Boga. Tudi naš skromni, a lepi materinski jezik naj slavi Boga poleg častitljivega latinskega jezika.«

Duhovnikom omenjata škofa med razlogi za tako pozen izid obrednika tudi to, da »je bilo treba prej ustaliti besedilo cerkvenih molitev, za katere je bilo v smislu naročila svete obredne skupščine z dne 5. avgusta 1898 treba doseči soglasje peterih škofij«. To moremo razumeti ali samo tako, da so tako kot za zgoraj omenjeno usklajevanje ob pripravljanju enotnega cerkvenega molitvenika⁵¹ morali doseči soglasje med lavantinsko in ljubljansko škofijo, ali pa kot rahel namig, da so se ob prevajanju obrednika posvetovali tudi s Slovenci zunaj Jugoslavije, čeprav tam takrat obrednika niso smeli uporabljati.⁵²

Škofa sta naročala duhovnikom, naj obredno besedilo v slovenščini izgovarjajo »razločno, primerno počasi, spoštljivo in pobožno, ker je namen slovenskega prevoda, da verniki svete obrede razumejo, jim pazljiveje in pobožneje sledijo. Ako duhovnik ni zadostno izvežban v pravilnem petju, naj obrede s koralnim petjem dostojno recitira, da sv. opravilo ne bo ljudem

⁴⁹ Prim. Okrožnica nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 5/1963, str. 4. Odgovor kongregacije svetih obredov je podpisal isti Henricus Dante, ki je bil v službi substituta pri kongregaciji že 1932 ob pregledovanju slovenskega obrednika.

⁵⁰ Ljubljanski škofijski list 1933, str. 35; Oglasnik lavantinske škofije 1933, str. 56. Rožmanov razglas je ponatisnil tudi Cerkevni glasbenik 56/1933, 65–67. Značilna slovenska različnost se kaže tudi v tem, da so v ljubljanski škofiji začeli uporabljati slovenski obrednik 1. julija, v lavantinski pa verjetno okrog 1. septembra, ker je ustrezna številka Oglasnika datirana z 21. avgustom, izvajati pa naj se začne »z objavo pričujočega odloka.«

⁵¹ Prim. op. 37.

⁵² Potrditev te možnosti bi mogli slutiti v članku, ki govori o pripravljanju molitvenika za Slovence v Italiji, in je omenjen v op. 46.

v posmeh, ampak v vzpodbudo«. Duhovniki naj bi vernikom razlagali posamezne obrede v pridigah in krščanskem nauku.⁵³

Edina omejitev glede uporabe obrednika je bila glede spovedovanja. Oba škofa sta ob razglasitvi določala: »Odveza v zakramentu sv. pokore naj se daje latinsko kot doslej, da ni treba besedila menjavati pri različno jezičnih spovedancih. Tudi formula pri delitvi sv. obhajila se more ohraniti dosedanja latinska.«⁵⁴ Nekaj let pozneje tega niso več navajali — Zakonik ljubljanske škofije (1940) v čl. 461 se glasi: »Vsa liturgična opravila, ki jih obsega *Rituale Romanum*, se smejo vršiti v slovenskem jeziku po prevodu, ki ga je odobrila S. R. C.« Praksa pa je bila trdovratna tja do koncila, tudi F. Ušeničnik je v pastoralki še 1940 navajal prepoved iz leta 1933.⁵⁵

Berilo in evangelij pri maši

Osnovno dovoljenje glede liturgičnega jezika je 1921 vsebovalo tudi možnost, da se berilo in evangelij pri peti maši poje v domačem jeziku.⁵⁶ Kdo bi vedel za razloge, da to ni bilo takoj uresničeno? Celo v Naznanilu vernikom o obredniku v slovenskem jeziku sta poleti 1933 oba škofa posebej poudarila, da pri maši še naprej ostane vse latinsko: »da ostane pri raznolikosti jezikov vsaj jezik sv. maše povsod eden in isti.«⁵⁷ In vendar je v manj kot letu dni prišlo glede tega do »spreobrnitve«: ljubljanski škof je 20. februarja 1934 za prihodnjo veliko noč (1. aprila) dovolil, da se sme začeti uporabljati dovoljenje iz leta 1921 tudi glede pétega berila in evangelija pri maši.⁵⁸ V lavantinski škofiji je enako dovoljenje škof Tomažič objavil v Oglasniku šele 14. aprila.⁵⁹ Ponovil je zadevno razglasitev v pastirskem listu iz leta 1921, dodal pa je še izvedbeno razlago, ki je razumljiva samo zato, ker poznamo odlok iz 1898:⁶⁰ »Razume se, da celebrant list in evangelij prej prečita latinsko«, in še nadaljnja omejitev: »Zavoljo enotnosti v škofiji bi kazalo dovoljenje uporabljati pri slovesnih svetih mašah z asistenco.« Teh omejitev v ljubljanskem razglasu sicer ni, najbrž pa je bilo tudi glede tega vsaj tiho soglasje, kajti v že omenjenem Zakoniku ljubljanske škofije so 1940 v čl. 460 zapisali: »Po reskriptu S. R. C. z dne 17. aprila 1921 se sme v Jugoslaviji pri peti latinski maši list in evangelij peti v narodnem jeziku;

⁵³ Prim. op. 50.

⁵⁴ Prav tam.

⁵⁵ Prim. F. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje*. Ljubljana 1940, 179.

⁵⁶ Prim. op. 36.

⁵⁷ Prim. op. 50.

⁵⁸ Prim. Ljubljanski škofijski list 1934, str. 27. Tudi Cerkveni glasbenik 57/1934, 33 je ponatisnil kratki odlok ljubljanskega škofa, ki v bistvu pove samo to, da se sme odslej uporabljati dovoljenje iz leta 1921.

⁵⁹ Prim. Oglasnik lavantinske škofije 1934, str. 27.

⁶⁰ Prim. op. 38.

celebrant mora v vsakem primeru, tudi tedaj, če je peta maša brez diakona in subdiakona, prebrati list in evangelij latinsko.«

Te takrat izjemne liturgične pravice je potrdil tudi konkordat med Jugoslavijo in Vatikanom, ki je bil podpisan 25. julija 1935, a ga jugoslovanska narodna skupščina zaradi groženj pravoslavnih krogov ni ratificirala, zato nikoli ni začel veljati. V župnijah, ki bi to želele, in kjer bi bili spolnjeni tudi potrebni pogoji, bi lahko redno uporabljali tudi glagolski misal, natisnjen 1927.⁶¹ Na praznik sv. Cirila in Metoda pa bi lahko peli mašo v slovanskem jeziku iz tega misala prav v vseh cerkvah.⁶²

Vse te pravice so ostale drugim narodom in liturgičnim strokovnjakom neznane. P. Metod Turnšek je sicer v rimski reviji *Ephemerides liturgicae* anonimno objavil nekaj podatkov že pred vojno,⁶³ toda le C. Korolevskij je pozneje v svoji knjigi, posvečeni vprašanju bogoslužnih jezikov,⁶⁴ navedel in »razodel« vsaj glavne podatke, a ne izčrpno in ne dovolj natančno. Sestavljalcem liturgičnih priročnikov je tudi pozneje to ostalo neznan. ⁶⁵ Zato so tudi še v letih pred koncilom splošno zelo poudarjali »izjemna« dovoljenja papeža Pija XII., ki pa so v primerjavi z našimi pravicami le drobci. Neka- terim narodom je namreč dovoljeval delno uporabo domačega jezika pri obredih zakramentov in zakramentalov in branje božje besede v domačem jeziku po prebranem ali zapetem latinskem besedilu. Nikomur pa niso dovolili prevesti obrednika v celoti in knjige so morale biti dvojezične v tistih delih, ki so smeli biti domačjezični. Prav zato, ker naša dovoljenja niso bila

⁶¹ Prim. op. 43.

⁶² Za besedilo konkordata in polemiko o njem prim. R. Kušej, *Konkordat*. Ljubljana 1937. Na str. 31 beremo: »Priloga. Sveta stolica potrjuje starodavno navado, da se pri latinski maši berilo in evangelij pojeta v narodnem jeziku in vztrajata pri dovoljenjih, danih glede rabe obrednika v narodnem jeziku s tem, da ostane raba latinskega jezika nedotaknjena za neslovanske župnije in za neslovanske skupine župnij s slovansko večino, v soglasju z odloki Svete Stolice v tej zadevi.

Potrjuje rabo staroslovanskega jezika (glagoljice) pri Sveti liturgiji v obsegu in obliki, ki sta jo priznala papeža svetega spomina Leon XIII. in Pij X.

Glede razširjenja rabe glagoljice Sveta Stolica ne nasprotuje, da morejo škofje po svoji vesti in modrosti v župnijah slovanskega jezika dovoljevati rabo staroslovanskega jezika pri sveti maši tam, kjer bi to bilo po enodušni želji vernikov. Škofje bodo vsakokrat obvestili Sveto stolico.

Nezavisno od tega pa se v cerkvah kraljevine Jugoslavije dovoljuje petje maše v glagoljici na praznik svetega Cirila in Metoda, tudi če se preloži na naslednjo nedeljo, pod pogojem, da duhovnik, ki opravlja mašo, in pevci ta jezik zadosti poznajo. V Vatikanu, 25. julija 1935.«

⁶³ Prim.: *De Slavenorum* [napaka namesto *Slovenorum*] perpetuo in rem liturgicam studio, v: *Ephemerides liturgicae* 54/1940, 83—87, ki je latinski povzetek Turnškovega članka v reviji: *Božji vrelci* 4/1939, 195—197.

⁶⁴ C. Korolevskij, *Liturgie in lebendiger Sprache*. Salzburg 1958, 111—130. Francoski izvirnik: *Liturgie en langue vivante* je izšel v Parizu 1955.

⁶⁵ Npr.: H. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*. Romae 1960, 159—163; A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*. Paris 1965, 150; P. Radó, *Enchiridion Liturgicum I*. Romae 1966, 51—61.

javno objavljena, se nihče ni mogel sklicevati nanje, ko so škofje prosili za večji delež domačega jezika.⁶⁶

S tem v zvezi naj bo omenjena še pravica nadomeščati mašne speve z domačimi pesmimi, kar se je v nemških in naših krajih vedno dogajalo, kljub pogostnemu prepovedovanju.⁶⁷ V vojnem času pa so si Nemci 1943 izprosili, da jim je Pij XII. potrdil izjeme kot stare običaje (*»Deutsches Hochamt«*).⁶⁸ Za naše kraje in slovenski jezik je ta običaj potrdila kongregacija svetega oficija šele 1960.⁶⁹ (Spet izredna pot prek *»Najvišje«* kongregacije.)

Šele na koncilu je 26. oktobra 1962 v razpravi glede uvedbe domačega jezika v bogoslužje kardinal Eugène Tisserant z navajanjem pravic slovenskih narodov rimskega obreda, ki uporabljajo domači jezik, vsem škofom razložil, da je treba dosedanje izjemne pravice samo razširiti na vse pokrajine in narode in da se ni treba bati novosti kot nekaj nezaslišanega in nikjer znanega ali dovoljenega.⁷⁰

Slovenski obrednik zunaj Jugoslavije

Slovenski obrednik je bilo od 1933 dalje dovoljeno uporabljati samo v slovenskih župnijah kraljevine Jugoslavije. Drugod so uporabljali starejše obrednike, v katerih je bil delež slovenščine uzakonjen veliko manj. Na Primorskem so Slovenci dobili zadnjo izdajo liturgičnega priročnika s slovenskim delnim besedilom v krstnem in poročnem obredu 1932, ko je izšel: *Cerkveni molitvenik — Liber precum cultus publici in usum archidioeceseos goritiensis et dioeceseos tergestinae et justinopolitanae. Gorizia 1932.*⁷¹ Ko se je v času fašizma morala skrivati slovenska beseda celo v cerkvah, verjetno kaj več niso mogli niti želeli. Po osvoboditvi pa so v slovenskih

⁶⁶ Prim. v op. 64 nav. delo C. Korolevskij, 214—219. Dovoljenja pa so objavljena v zbirki: A. Bugnini, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia. Romae 1953*, 164—165 (Francija 1947), 173—174 (Indija 1949), 178 (Nemške dežele 1950); isti, Vol. II. *Romae 1959*, 5 (Sev. Amerika 1954), 59 (mašna berila: Francija 1956), 111 (isto: nemške dežele 1958). Zato je še bolj čudno, da podobna, le širša dovoljenja za Jugoslavijo, v tej zbirki niso bila vsem dostopna.

⁶⁷ Prim. npr. članek L. Pečnika: Slovenske pete maše, v: *CGI 56/1933*, 129—131, in: Še enkrat: Slovenske pete maše, prav tam 166—169. Navajam samo ta prispevek, ker je izšel hkrati z uvedbo domačega jezika v obredniku, pa odločno zagovarja latinščino pri maši.

⁶⁸ Prim. v op. 20 nav. d. Ph. Harnoncourta na str. 359—361.

⁶⁹ Reskript Prot. N. 210/60 je objavljen v: Okrožnica ljubljanske škofije 1960, št. 5, str. 1—4; podrobna navodila v št. 7—8, str. 1—6. Ker je veljal za vso Jugoslavijo, ga je navedel tudi D. Kniewald v članku: *De motu liturgico in Croatia*, v: *Ephemerides Liturgicae 74/1960*, 454.

⁷⁰ Besedilo govora objavljeno v: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II., Vol. I. Periodus I. Pars I*, str. 400. Prim. kratko omembo v *Novi poti 19/1967*, 252.

⁷¹ Prim. R. Klinec (gl. op. 33), 106—108, kjer pravi, da je ostala ta knjiga v rabi v slovenskih cerkvah vse do pokoncilске prenovе.

župnijah tudi tam začeli uporabljati slovenske obredne knjige verjetno kar »via facti«, morda pa tudi po navodilih takratnih upraviteljev tistih delov treh škofij, ki so postali del Jugoslavije.

Na Koroškem, kjer so imeli precej slovenščine v starih obrednikih salzburske metropolije,⁷² je celovški škof Joseph Köstner 1957 zaprosil kongregacijo svetih obredov, naj bi potrdila slovenski prevod tistih delov obrednika, ki so ga po že omenjenem dovoljenju iz leta 1950 imeli tiskanega v nemščini.⁷³ Trojezični obrednik je izšel 1959,⁷⁴ slovenska besedila so nekatera drugačna kot v obredniku za Slovenijo 1933, predvsem pa je objavljenih več nagovorov, ki naj udeležence uvajajo v sveta opravila, ker so bili tega navajeni že iz starega obrednika. Duhovnikom v jezikovno mešanih župnijah je škof seveda svetoval, naj ne dajejo prednosti enemu ali drugemu jeziku, ampak uporabljajo tistega, ki ga udeleženci prosijo. Vsa besedila, ki so jih peli, pa so morala biti latinska.

V tem jubilejnem prispevku sicer ni govor o pokoncilski rabi slovenščine v bogoslužju, vendar je v poglavju o Slovencih zunaj Jugoslavije treba poudariti, da tudi v teh župnijah uporabljajo pokoncilске prenovljene liturgične knjige, ki so bile tiskane za celotno slovensko ozemlje v Ljubljani po sklepu Slovenske škofovske liturgične komisije. Ustrezna navodila so namreč določala, naj za celotno območje istega jezika velja en sam prevod, ki ga pripravi in odobri domača škofovska konferenca, potrdi pa osrednja liturgična oblast v Rimu.⁷⁵ Škofje v teh škofijah niso delali nobenih ovir glede tega in tako

⁷² Prim. op. 17.

⁷³ Prim. op. 66.

⁷⁴ Supplementum II ad Collectionem Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro Dioecesi Gurcensi a Sancta Sede approbatum continens translationem supradictae Collectionis Rituum in linguam Slovenicam jussu et auctoritate... Dr. Joseph Köstner episcopi Gurcensis editum (Regensburg 1959), str. 91. Odlok kongregacije je 10. januarja 1958 podpisal kardinal Caetano Cicognani, ima pa št. Prot. N.G. 29/957. Škofov odlok, v katerem omenja prejšnje obrednike in določa pravila glede rabe domačega (nemškega in slovenskega) jezika, ima datum 11. februarja 1958 in je natisnjen kot uvod v celotni obrednik, v katerem je temeljni del latinsko-nemški obrednik, prvi dodatek (Supplementum I) so nagovori in molitve, ki so lastne krški škofiji, v nemščini, drugi dodatek pa je slovenski.

⁷⁵ Navodilo o izvajanju konstitucije o svetem bogoslužju 1964 v št. 41 določa: »Pri bogoslužnih opravilih, ki se opravljajo za vernike drugačnega jezika, zlasti za skupine izseljencev, člane osebnih župnij in v podobnih primerih, je z dovoljenjem krajevnega ordinarija mogoče uporabljati njihov domači jezik v mejah in v prevodu, kakor ga je zakonito odobrila pristojna pokrajinska oblast onega jezika.« Kardinal J. Lercaro, predsednik Sveta za izvajanje konstitucije, je v pismu 21. junija 1967 škofovskim konferencam naročal, kako naj ravnajo takrat, kadar isti jezik uporabljajo v škofijah različnih škofovskih konferenc (prim. Notitiae št. 31—33/1967, 295). V smislu teh smernic so pri delu Slovenskega medškofijskega liturgičnega sveta, ki je pripravljaval prevode liturgičnih knjig, sodelovali tudi zastopniki duhovnikov iz zamejskih škofij. V župnijah Beneške Slovenije, kjer je nekoč veljala stroga prepoved uporabe slovenskega jezika tudi v cerkvah, je šele 25. marca 1976 videnski nadškof A. Battisti odobril in potrdil uvedbo bogoslužja v slovenščini (prim. R. Klinec, v op. 33 nav. d., str. 81).

so bili tudi Slovenci v Italiji, Avstriji in drugod po svetu hkrati z rojaki doma deležni pokoncilskih sprememb.

Nekaj izjem od istega prevoda je bilo zaradi posebnih potreb nujno uvesti samo med Porabskimi Slovenci na Madžarskem, za katere so, podobno kot za Hrvate na Gradiščanskem, ki imajo svojski književni jezik, pripravili nekaj razmnoženih liturgičnih pripomočkov.⁷⁶

Sklep

Ob osrednji vsebini razprave, ki je posvečena slovenskemu prevodu celotnega Rimskega obrednika, si je bilo treba nekoliko ogledati tudi delež slovenščine v prejšnjih časih. Ob tem smo spoznali vsaj nekaj preveč pozabljenih drobcev iz delovanja štirih velikih slovenskih škofov zadnjih sto petdesetih let, ki so zavesti Cerkve na Slovenskem premalo znani: Antona Kavčiča, Antona Alojzija Wolfa, Antona Martina Slomška in Antona Bonaventura Jegliča. Liturgični »drobiž« iz njihovega dela se je morda zdel njihovim dosedanjim življenjepiscem premalo pomemben, da bi se bili ob njem ustavljali, nam, ki uživamo sadove pokoncilske prenovе tudi glede rabe domačega jezika, pa pomeni dragocene stopinje na poti, ki so jo morali, velikokrat združene z nepremostljivimi težavami, prehoditi naši predhodniki. Naj bo ta prispevek droben znak naše hvaležnosti.

Povzetek: Marijan Smolik, Zlati jubilej slovenskega obrednika

Leta 1933 so v Sloveniji začeli deliti zakramente v slovenščini, 1934 pa v istem jeziku pri maši peti berilo in evangelij. Razprava je posvečena tej petdesetletnici, kratko pa omenja tudi vlogo slovenščine pri liturgičnih obredih v preteklosti. Nekoliko podrobneje je prikazan delež domačega jezika v obredniku ljubljanskega škofa Kavčiča 1808 in nasprotovanje kongregacije svetih obredov deležu slovenščine in krajevnim obrednim posebnostim ob pripravljanju obrednika, ki ga je škof Wolf izdal 1844. Ob uporabi dnevnika škofa Jegliča je izčrpnje opisano prizadevanje jugoslovanskih škofov, da smo zaradi posebnih pravic, ki so jih v preteklosti imeli glagoljaši in na Hrvaškem, kjer so uporabljali obrednik v hrvaščini, dobili pravico prevesti celotni obrednik v slovenski in hrvaški jezik, in vsaj deloma smeli uporabljati domači jezik tudi pri maši. Dovoljenje za to je sicer 1921 dal papež Benedikt XV., pa je zaradi različnih ovir začelo veljati šele pred petdesetimi leti. Razprava se nekoliko dotika tudi liturgičnega jezika pri Slovencih zunaj Jugoslavije, ki so po koncilu dobili iste pravice, kot smo jih bili deležni v okviru slovenskih škofij v Jugoslaviji.

Summary: Marijan Smolik, Golden Anniversary of Slovene Ritual

In 1933 sacraments started to be administered in Slovene in Slovenia and in 1934 the lecture and the Gospel began to be read at Mass in Slovene as well. The

⁷⁶ Ustno sporočilo prof. dr. Vilka Novaka.

paper is dedicated to this 50th anniversary and it also mentions the role of Slovene language at liturgical rites in the past. In more detail there is shown the share of the local language in the ritual that was issued by the Bishop of Ljubljana Kavčič in 1808 and the opposition of the Congregation of Sacred Rites to the Slovene language and local ritual customs at preparing the ritual that was issued by Bishop Wolf in 1844. By using the diary of Bishop Jeglič there are presented the efforts of the Yugoslav bishops that, owing to the special rights of the Glagolians in the past and in Croatia where a Croatian ritual was used, we were entitled to translate the complete ritual into Slovene and Croatian and to use — at least partly — the local language at Mass. The permission therefor was already given by Pope Benedict XV in 1921 but because of different obstacles it was put into practice as late as fifty years ago. The paper also mentions the liturgical language with Slovenes outside Yugoslavia, who only after the Second Vatican Council achieved the same rights that the Slovenes in the Slovene dioceses in Yugoslavia enjoyed.

Polarno izražanje v psalmu 139

Uvod

Pogostnost polarne jezikovne rabe v vseh, zlasti še v prvotnejših književnostih, je spodbudila najprej raziskovalce grškega in v zadnjem času tudi svetopisemskega območja, da raziščejo globlje razloge za to posebnost človekovega mišljenja in izražanja. Opozorili so že na mnogo splošnih vidikov in v ponazoritev navedli številne primere.¹

Čim bolj osredotočena in poglobljena strukturna analiza posameznih literarnih vrst oz. posameznih del naj preveri veljavnost dosedanjih ugotovitev v celoviti povezavi. To je namen našega ukvarjanja s 139. psalmom, ki je posebno primeren za raziskavo polarnega izražanja.² Stilistično opazovanje

¹ Prim. H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften* (Leipzig 1888) II, 691; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle A. S. 1889) I, 268—69: »Schwarze und Weisse« (ekskurz V); E. Heinrich, *Die sogenannte polare Ausdrucksweise im Griechischen* (Progr. Neustadt a. d. H. 1899); E. Kemmer, *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur* (Schanz Beitr. zur hist. Syntax der griech. Sprache 15; Würzburg 1903); A. Fischer, »Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 62 (1908) 280—82: »Ausdrücke per merismum im Arabischen«, *Streitberg-Festgabe* (izd. Direktion der vereinigten sprachwissenschaftlichen Institute an der Universität zu Leipzig; Leipzig 1924) 46—58; H. Reckendorf, *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921) 328—30; J. B. Hofmann, »Zum Wesen der sogenannten polaren Ausdrucksweise«, *Glotta* 15 (1927) 45—53; H. Riesenfeld, »Accouplements de termes contradictoires dans le Nouveau Testament«, *Coniectanea neotestamentica* 9 (1944) 1—21; G. Lambert, »Lier — délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires«, *Revue biblique* 52 (1944) 91—103; P. Boccaccio, »Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico«, *Biblica* 33 (1952) 173—90; A. M. Honeyman, »Merismus in Biblical Hebrew«, *Journal of biblical literature* 71 (1952) 11—18; A. Massart, »L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité«, *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris; Paris 1957) 38—46; E. Struck, *Die Bedeutungslehre als Hilfsmittel bei der altsprachlichen Lektüre* (Deutsche Akad. der Wiss. zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 19; Berlin 1959) 61—62: »Polare Ausdrucksweise«; H. A. Brongers, »Merismus, Synekdoche und Hendiadyds in der bibelhebräischen Sprache«, *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965) 100—14.

² Pričujoča razprava je najprej izšla v nemščini pod naslovom »Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139«, *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 224—48 (prevod je

psalma pa nikakor ne more predstavljati sveta zase. Tako zahteva H. J. Kraus, kar se tiče prihodnjega raziskovanja psalmov: »Tri elemente: ,pesništvo psalmov — obredje — zgodovino« je treba preiskati v notranji in zunanji povezavi». ³ Če torej hočemo ugotoviti predvsem razloge za uporabo in pomen posameznih polarnih izrazov v celotni strukturi psalma, ne smemo pri tem izključiti zanimanja za njegov izvor in njegovo zgodovino.

Metodični postopek bomo začeli z bolj splošno analizo celotne zgradbe psalma, da bi tako mogli predstaviti položaj in vlogo »polarnih« vrstic v čim popolnejši povezavi in bi nazadnje prišli do sintetičnih, stilistično-teoloških dognanj.

I. Celotna zgradba in vprašanje literarne vrste

Splošna analiza se bo predvsem dotaknila vprašanja o enotnosti psalma, saj je to zelo pomembno za glavni predmet našega zanimanja. V tem poglavju lahko na to vprašanje odgovorimo le deloma, ker je analiza izvedena le po najpomembnejših, predvsem zunanjih literarnih kriterijih; v prvi vrsti gre le za vprašanje o nasprotnih odnosih med seboj tematično precej različnih odsekov. Iz tega razloga polarno izražanje — zajetje celote z dveh skrajnih točk ali »polov« —, ki ga najdemo le v vrsticah 2-12, tu pa nenavadno obilno, še ne zahteva posebne pozornosti.

1. Analiza zgradbe

Izjava »Gospod, preiskuješ me in me poznaš« (1b) uvaja temo o božji vsevednosti (1b-6). To temo določa predvsem često ponavljajoči se glagol *yāda* — »(s)poznati« (1b. 2a. 4b), ki se pojavi tudi v samostalniški obliki *da'at* (6a). Okrepitev tega glagola nastopi s sinonimom *bîn* — »razumeti« (2b). Subjekt teh besed je vedno Gospod (Jahve).

V vrstici 7 prehaja tema zelo jasno in stilistično izrazito v temo o božji vsepričujočnosti (7-12): »Kam naj grem pred tvojim duhom...?« Izrazitev skrajnih meja vidnih in nevidnih svetov posebej poudarja izjave, ki se nanašajo na Boga.

Naslednji odstavek (13-16), v katerem se psalmist obrača k božjim dejanjem, uvaja členica *kî* — »kajti«; ta členica je zelo pomembna, saj bistveno povezuje naslednji odstavek s prejšnjim. Vsekakor je emfatične

pripravil Franc Milavec, vendar so opombe zelo skržene). Tej razpravi je sledilo izčrpno monografsko delo *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33; Rome 1977) in dopolnilo »Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew«, *Biblica* 64 (1983) 231—39.

³ Gl. *Psalmen* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1; Neukirchen-Vluyn ³1966) LVII.

narave, vendar govori pričujoča povezava hkrati za njen vzročni pomen: božja vsevednost in vsepričujočnost sta posledica njegove vsedejavnosti; ta obojestranski odnos je neposredno izražen v Ps 33,15: »On, ki je vsem njih srca ustvaril, ki pazi na vsa njihova dela«. V predhodnem odstavku pride zadevna obojestranskost prav tako precej neposredno do veljave, če v v. 14c masoretsko obliko *yōda'at* (particip) popravimo v *yāda'tā* — »poznaš«, kar bolje ustreza kontekstu.

Preostale vrstice pa dajo spoznati popolnoma drugačno enoto, ki navidezno nima neposrednega odnosa s prejšnjimi odstavki, namreč prošnjo za uničenje brezbožnega (19-22), če ne upoštevamo dovolj pomena vrstic 17-18. Večina prevodov in komentarjev napravlja med vrsticama 18 in 19 globoko zarezo. Kontekst pa kaže mnogo tesnejšo povezavo, brž ko se ozremo na večstranski pomen glagola *yāqar* (17a): 1. »biti težek ali težko dojemljiv«, 2. »biti dragocen«. Oba pomena se tu zelo tesno mešata: božje misli so za psalmista težko dojemljive, ker v vsakem pogledu presegajo vse njegove misli, ne nazadnje tudi, kar se tiče strpnosti do grešnikov. Prav njegovi lastni nestrpni nagibi dajo spoznati, kako dragocene so mu božje misli. Ko psalmist opazuje božjo vsevednost in vsepričujočnost in se zahvaljuje in hvali njegova dejanja, se postavlja sedaj na božjo stran, da bi močnejše poudaril sodni poziv proti hudobnim, krvoločnim (19). Božji sovražniki so nujno tudi njegovi, ker je vse svoje bistvo usmeril na Boga. Iz tega poteka misli izhaja torej čisto jasno enotnost odstavka (17-22), ki je tudi stilistično vzpostavljena: *weli* — »a meni« (17a) se kot inkluzija pojavlja tudi na koncu (22b).

Po tem čustvenem poteku misli pač lahko razumemo razpoloženje v zadnjih dveh vrsticah: »Preišči me, o Bog, spoznaj moje srce...«. Psalmist moli za božje vodstvo (24), ko brani lastno nedolžnost in zvestobo. V zvezi s tem je treba ugotoviti še pomen besede *'sb* (24a). Oblika *'ōseb* lahko pomeni »bolečina«, »trpljenje« in *derek-'ōseb* torej »pot k trpljenju«; toda zdi se, da ta beseda v prvi vrsti pomeni službo malikom. Iz tega izhaja, da je psalmist obdolžen službe malikom, je zato preganjan in se postavlja pred božjo sodbo, da bi izpovedal svojo nedolžnost in hkrati dosegel uničenje svojih zalezovalcev.

2. Enotnost psalma

Osnovna struktura psalma je vseskozi enotna: od začetka dalje vsak odstavek skladno prehaja v naslednjega. Razpoloženje postaja vedno bolj polno občutkov, dokler se ne prelje v nezadržano željo po uničenju. Treba je opozoriti še na nekatera pomembna leksikalno-stilistična sredstva, ki sestavljajo enotnost. Posebno pomembna je inkluzija:

»Gospod, preiskuješ me in me poznaš« (1b).

»Preišči me, o Bog, spoznaj moje srce« (23a).

V povezanosti s tem je tudi inkluzija med »Ti prodreš v moje misli od daleč« (2b) in »Preizkusi me, spoznaj moje misli« (23b). Ti inkluzijski členi izražajo psalmistovo versko predanost.

Isto je drugače izraženo s paralelizmom: »moje misli« (2b) in »tvoje misli« (17a). Beseda se nanaša v nasprotju vsakokrat na drug subjekt; vendar ni treba preveč poudarjati nasprotja. Zaradi psalmistove verske predanosti se vsebina obeh konstrukcij v določenem smislu izenači: Bog pozna psalmistove misli, da so namreč poštene (2b), kajti božje misli so mu ljube; ker presegajo njegovo zmožnost zaznavanja, se v spoštovanju priklanja pred Bogom (17). Isto velja za besedo *kōl*, ki sestavlja nasprotje: Gospod pozna že vsako (*kullāh*) njegovih besed, še preden je na jeziku (4); kajti vsi njegovi dnevi so zapisani v božji knjigi, preden je bil eden izmed njih (16).

Vse oznake božje vsevednosti, vsepričujočnosti in vsedejavnosti in s tem povezane želje pripadati Bogu so izražene dialoško. Skozi vso pesnitev poteka poudarek »Ti-jaz«; od prvega stavka dalje si stojita Jahve in psalmist drug drugemu nasproti. Ta raba močno izstopa in poudarja enotnost psalma ter se pokaže kot najpomembnejši ključ za razumevanje stilističnih značilnosti psalma. Daje pa že tudi spoznati, da v našem primeru ne gre zgolj za formalnoestetski postopek, ampak so hkrati z njim bistveno povezana psihološko-teološka ozadja, ki vsekakor niso predstavljena »abstraktno-filozofsko, ampak konkretno-religiozno«.⁴

3. Vprašanje literarne vrste

Dosedanje ugotovitve že dajo spoznati najpomembnejše značilnosti literarne vrste, ki so pomembne za boljše razumevanje nadaljnje raziskave. »Osnovno razpoloženje«⁵ je himnično, čeprav se močno v ospredju pojavlja poučno razmišljanje. Himnično razpoloženje je najgloblje izraženo v izpovedi vere: *’ôdēkā* (14a) ima lahko več pomenov: »hvala, zahvala in priznanje« s tem povezanim menjajočim se odnosom strahu in zaupanja.

Domnevo, da psalmista preganjajo sovražniki, ko ga obtožujejo kot častilca malikov, opravičuje govorjenje o »sodni doksologiji«⁶: preganjani »se prepusti božji sodbi«,⁷ da bi pridobil potrditev lastne nedolžnosti. Takšno pribežališče psalmista h Gospodu bi se pač moglo pripetiti na svetem kraju, a vendarle ni treba kulturnih vidikov pretirano poudarjati, kot

⁴ Tako H. Gunkel, *Die Psalmen* (Handkommentar zum Alten Testament; Göttingen 1968) 587.

⁵ Gl. H. Gunkel, *Die Psalmen*, 587.

⁶ Prim. F. Horst, »Die Doxologien im Amosbuch«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929) 45 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen*, 917.

⁷ Prim. H. J. Kraus, *Psalmen*, 916.

se često dogaja od Mowinkelovega tovrstnega raziskovanja dalje.⁸ Tudi če dopustimo v psalmu teološko mišljenje, kot je bilo v Izraelu sploh običajno, kaže struktura vendar na močan individualni izraz in upodobitev.

II. Polarno izražanje in Ps 139,2—12

Za pravilno razumevanje in razlago psalma glede na polarno izražanje se je treba najprej lotiti jezikovne oblike polarnega izražanja. Preden poskušamo razumeti posebnosti posamezne pesnitve, potrebujemo namreč pregled nad različnimi jezikovnimi oblikami, zlasti še, če gre v pesnitvi za podobne, dopolnjujoče se in soodnosne oblike, ki organsko učinkujejo skupaj. W. Kayser je mnenja, da je »brezpogojno potrebno, da se najprej naučiš gledati in čutiti, kaj so besedne oblike in kaj vse lahko postane nosilec besednega izraza«.⁹

Splošne ugotovitve o obliki polarnega izraza morajo vsekakor neposredno preiti v analizo psalma. V tem je težišče pričujočega dela, hkrati in s tem tudi bistveno povezana pa je tudi največja težava, namreč težava metodičnega postopka. Zavest o težavnosti tega prehoda prihaja pri W. Kayserju zelo razločno do veljave: »Skoraj je treba reči: od tistih pregledov oblik ne vodi nobena neposredna pot do raziskave sloga kakega dela. Potreben je skok, popolnoma nov začetek ob kar največji nepristranskosti«.¹⁰ Namen, da izvedemo ta »preskok«, bo privedel do napetosti prizadevanje, da »polarni« del psalma raziščemo v čim obsežnejši povezavi s pomembnejšimi bibličnimi in nebiblijskimi vzporednimi mesti. Ne bo se mogoče izogniti določeni napetosti medsebojnih odnosov med topiko in aktualizacijo polarnih pojmovnih dvojic.

1. Kaj je polarni izraz?

V navedeni bibliografiji o polarnem izražanju je govor o mnogih vidikih te jezikovne rabe, ki pa so nasploh sistematično le malo urejeni. Izjema je A. M. Honeyman; ta daje svojemu razmeroma kratkemu sestavku o merizmu v biblični hebrejščini jasno oznako, opredelbo, ki naj jo navedemo tudi na tem mestu v pojasnilo:

»Merizem, govorna podoba v nekaterih pogledih sorodna sinekdohi, obstaja v podrobnem označevanju posameznih členov ali nekaterih od njih — navadno prvega in zadnjega ali pomembnejšega — ali vrste in takó

⁸ Pod izrazito kulturnim vidikom razlaga psalm E. Würthwein, »Erwägungen zu Psalm CXXXIX«, *Vetus Testamentum* 7 (1957) 173 sl.

⁹ Gl. *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft* (Bern/München 1962) 328.

¹⁰ Gl. prav tam.

naznačuje bodisi razred, katerega ti členi predstavljajo, ali abstraktno danost, ki označuje razred in jo imajo te vrste skupno. Simbolično izraženo, merizem na kratko rečeno uporablja $A+Y$ ali $A+B+Y$ ali $A+X+Y$ namesto celotne vrste $A+B+C \dots +X+Y$, da predstavi množico Z , katere posamezni elementi so členi A do Y ali abstraktni z , ki je njihova skupna značilnost, in izrazi, izbrani za navedbo, so na splošno pridruženi drug drugemu z veznikom. Posebna vrsta merizma je tisti, v katerem dve imenovani vrsti izčrpata ves razred in prevzame merizem obliko polarnega izraza.¹¹

Polarni izraz je torej vrsta merizma, tista vrsta, v kateri dve skrajni točki ali »pola« v eni ravnini obsegata celoto. Treba je izrecno poudariti »v eni ravnini«, kajti značilno pri merizmu je, kot pravi A. M. Honeyman v svojem opisu razlike med merizmom in figuro hendiadioin, da nadaljuje objektovo razširjanje v eni ravnini.¹²

Dva posebno poučna primera iz Pridigarja, 3,1-8 in 9,2-3a, naj to »razširjanje v eni ravnini« pokažeta nekoliko nazorneje. Čeprav so si pojmovne dvojice same po sebi postavljene nasproti kar najbolj antitetično, se vendar dotikajo nekje v sredini skupne ravnine, ki poudarja skupno realnost vseh teh polov, to pa je prej ali pozneje izrecno označeno tudi s pridevnikom *kōl*, oz. *ehād*, *ēt-zēmān*. Med obema primeroma pa je seveda pomembna razlika.

V Prd 3,1-8 je povezava antitetičnih pojmov beseda »čas« -*ēt*, ki ima v prvi vrstici svojo ustreznico v sinonimni aramejski izposojenki *zēmān*:

Vse ima svoj čas (*lakkōl zēmān*),

in vsak opravek ima svojo uro pod nebom (*wē ēt l'kōl hēfes*). To je primer lepega sinonimnega paralelizma, ki je hiastično strukturiran. Posebno pomembni sta obe besedi, ki pomenita »čas«. Ne gre za abstrakten, nedoločen čas, ampak v obeh primerih za določen, naraven, omejen čas, ki je bistveno povezan s stvarmi ali s človekom in njegovim ravnanjem. Zato je nenavadno, da septuaginta besedi prevaja različno z izrazoma, ki sta si le v določenem pomenu sinonima: *zēmān* s *Xpóvos*, *ēt* s *καίρος*. Težišče pa je vendarle na besedi *ēt*, ki se v naslednjih vrsticah edina pojavlja kot geslo; v 3,2-8 sta dejansko »vsakokrat v polovični vrstici postavljeni skupaj dve situaciji ali dejavnosti, ki se v istem časovnem trenutku izključujeta«:¹³

Čas rojstva in čas umiranja,
čas, da se sadi in čas, da se vsajeno izruva,
čas ubijanja in čas ozdravljanja,

¹¹ Gl. »Merismus in Biblical Hebrew«, 13—14.

¹² Gl. prav tam, 17.

¹³ Gl. K. Galling, *Die Fünf Megilloth. Der Prediger* (Handbuch zum Alten Testament 18; Tübingen 1969) 94.

čas podiranja in čas zidanja,
čas jokanja in čas smejanja,
čas žalovanja in čas plesanja . . .

Pridigarju gre predvsem za nasprotje, ko hoče pokazati, da se ne da hkrati početi obojega oz. da se v istem času ne more dogajati oboje. Tako predstavlja »čas« hkrati povezavo (časovno povezanost vsega dogajanja ali ravnanja /Χρόνος/ in ločitev (vsako dogajanje ali ravnanje ima svoj lastni, določeni, kakovostni čas /καιρός/). Gre torej za nenavadno vzajemnost polarizacije in antiteze.

V Prd 9,2-3a pa je povezava samih po sebi antitetičnih pojmov mnogo bolj nedvoumna; gre namreč za oris usode, ki enako doleti vse ljudi. Pridigarja tare neizprosno dejstvo, da vse ljudi zadene smrt, in da tudi, kar se dolgotrajnega življenja tiče, ni razlike med pobožnimi in grešniki. V vsaki polovični vrstici stoji vsakokrat popolna antitetična pojmovna dvojica:

- 2 Vse se pripeti enako vsem (*ka^ašer lakkōl*): enaka usoda (*miqreh 'ehād*)
za pravičnega in hudobnega, za dobrega, čistega in nečistega,
za tega, ki daruje, in tega, ki ne daruje,
enako (gre) dobremu kakor grešniku temu, ki prisega, kakor temu, ki se boji prisegē.

- 3 To je zlo pri vsem, kar se godi pod soncem:
da je enako naključje za vse (*kî-miqreh 'ehād lakkōl*).

V v. 2aα in 3aβ sestavljata lepo inkluzijo hiastične vrste, ki poudarja enotnost perikope. Po besednjaku je antitetične narave: »vsi« — »enako naključje«; vendar daje prav ta izraz »enako naključje« kot povezava »vseh« navedenih celotni strukturi polarnost: vse skrajnosti se dotikajo v ravnini tega naključja.

V Ps 139,2-12 so polarni pojmi sicer tudi »postavljeni nasproti«, niso pa absolutno antitetične narave; zato stopijo njihove povezave (glagoli in druga izrazna sredstva, ki izražajo božjo vsevednost in vsepričujočnost) toliko bolj izrazito v ospredje.

2. Polarni izraz v Ps 139,2-12

Primeri iz Pridigarja kot tudi bežne pripombe k našemu psalmu so pokazali, da se samo iz posameznih »polarnih« oz. »antitetičnih« besed ali obrazcev še zdaleč ne da ugotoviti, za kateri slogovni pojav pravzaprav gre. Raziskovanja sloga se je torej potrebno lotiti strukturalno. Posebno pomembno je dejstvo, da je polarni izraz bistveno povezan s splošnejšim pojavom paralelizma. Njegova dvojna narava pospešuje značilno hebrejsko dvočlenjenost in tudi obratno: običajna dvočlenjenost vpliva na pogosto rabo polarnega izraza.

Iz tega je razvidno, da je vedno treba imeti pred očmi morebitno ujemanje različnih jezikovnih oblik ali vsaj različnih vidikov ene oblike, da ne bi raziskava prinašala razdrobljenih delov pesniške celote.

a) Splošno

Naj najprej navedemo še nekaj splošnejših ugotovitev, ki se tičejo strukture paralelizma v že zgoraj navedenih primerih. Mimogrede smo že omenili, da v Prd 3,2-8 antitetične besede vsakokrat stojijo v polovični vrstici. Ta slogovna posebnost kaže na določeno vzporednost v Ps 139,7-12: tudi tu stoji paralelni pojem vsakokrat v polovični vrstici (8.9.11). Poudarek pa je tukaj nedvomno mnogo bolj v povezavi polarnih pojmov: glagolske in samostalniške izjave, ki opisujejo domnevni psalmistov beg oz. učinkovito božjo vsemogočnost, dobijo vsakokrat v polovični vrstici ustrezni sinonim. Iz tega je razvidno, da je osnovna struktura te enote sinonimna. »Nasproti postavljene« polarne pojmovne dvojice so vsebinsko podrejene sinonimiji, ko izražajo celotnost v eni ravnini.

Vrstice 2-6 v tem psalmu so slogovno drugačne. Nekoliko podobno mesto je v Prd 9,2-3, ko v vsaki polovični vrstici najdemo popolno, v sebi antitetično dvojico. V psalmu se taka dvojica pojavi vsekakor le v prvi polovični vrstici (prim. 2a. 3a. 5a); v naslednji polovični vrstici se vsakokrat ponovi celostni opis tako s sinonimnim povedkom kot tudi s celostnim opisom, ki je glede pomena soroden polarnim pojmom: »Ti prodreš v moje misli od daleč« (2b), »Na vsa (*kōl*) moja pota paziš« (3b), »In svojo roko name polagaš« (5b). Ta okrepitev celostnega izraza s sinonimnim ponavljanjem polarne polovične vrstice še bolj nedvoumno govori za to, da se polarni izraz v osnovi ujema s sinonimnim paralelizmom; tu torej nikakor ne more biti primerno govoriti o »antitetičnem paralelizmu«.

Polarni izraz bi se sam po sebi lahko pojavil tudi v antitetičnem paralelizmu. Čisto naravno pa to ni, ker ga konkretno-kontemplativno-celostni način mišljenja v nasprotju z analitično-raziskovalno miselno obliko, ki je večinoma za podlago antitetičnemu paralelizmu, najožje povezuje s sinonimnim paralelizmom. E. Kemmer opozarja v svojem delu o polarnem izražanju predvsem na vodoravni, zapovrstni potek domišljije in na težnjo po ustavljanju, postanku, kar pravzaprav velja tudi za sinonimijo. Na hebrejskem področju poudarja J. Pedersen zlasti »striving after totality«¹⁴ (težnjo po celosti), kar je prav tako značilnost polarnega izražanja.

Če se zavedamo teh značilnosti, lahko obravnavane teme v naših jezikih dobro označimo s pojmom *vsevednost* in *vsepričujočnost*. Skepsa E. Würthweina je v tem pogledu neupravičena, ko pravi, da psalm ne obrav-

¹⁴ Gl. *Israel. Its Life and Culture I* (London/Copenhagen 1926) 123.

nava dogmatičnih mest, ampak zajame človeško situacijo pred Bogom. Zato meni, da je vsaj netočno, če kdo kot temo vrstic 1b-6 naznačuje »božjo vsevednost«. ¹⁵ Prav tako neprimerno je, če se kdo sklicuje na »neizbežnost«, ¹⁶ ki pa vendar predvideva božjo vsevednost in vsepričujočnost.

b) *Božja vsevednost: vv. 1b-6*

Že v v. 1b napovedano temo o božji vsevednosti krepko opisujeta glagola *yāda'* — »vedeti« in *zārāh* — »določati« z dvema polarnima pojmovnima dvojicama, ki poudarjata vso psalmistovo dejavnost: *šibtī wēqūmī* — moje sedenje in moje stanje (2a), *ʾorhī wēribʾī* — moje popotovanje in moje počivanje (3a). Poleg dejavnosti je tu v ospredju tudi časovni vidik; obe vrstici moremo torej prevesti takole: »Če sedim ali vstanem . . . Ko hodim ali počivam«.

Med tem ko se drugi polarni obrazec v bibliji ne pojavi več, dobi prvi razširjeno vzporednico v Iz 37,28 = 2 Kr 19,27; tu se pridruži še polarni obrazec *šēʾt-bôʾ* — »izhod — prihod«. Izraze tudi tu povezuje glagol *yāda'*: »Vem za tvoje vstajanje in tvoje sedenje, za tvoj odhod in tvoj prihod«. To mesto spada k Izaijevi prerokbi Ezekiju glede ošabnega asirskega kralja Sanheriba; prerok poudarja, da ve Gospod za vse njegovo slabo početje.

Obrazca *šibt-* — *qūm-* sicer v bibliji nikjer več ne najdemo, med tem ko se obrazec *seʾt-* — *bôʾ* - pogosteje pojavlja. V 1 Kr 3,7 ga tudi srečamo obenem z glagolom »vedeti«; mladi kralj Salomon moli pri molitvi v Gibeonu, da je še mlad deček in še ne ve za »prihod in odhod«.

V Ps 121 je ta obrazec v zvezi, ki je tisti v Ps 139 zelo podobna. Odločilno je vsekakor geslo »čuvati«, ki se večkrat ponavlja: Gospod (Jahve), ki je naredil nebo in zemljo (2b), bo čuval pobožnega romarja, in sicer bo varoval njegov »odhod in prihod« (8a).

Ne da bi se spuščali v manj poučne primere, kot so Joz 14,11; 1 Sam 29,6; Ezk 43,11; Jn 10,9; Apd 1,21, moremo sklepati, da gre pri vseh teh obrazcih za stalno polarno topiko, ki izraža celost človekovega delovanja. Na različnost obrazcev, kljub temu da izražajo isto ali podobno misel, opozarja A. Massart: »To, kar je skupno vsem tem dvojicam, je poudarek, ki pripada le celoti, ne pa posameznim elementom, ki po sebi delujejo le kot znak v celotnem izrazu. Lastni pomen teh elementov je ostal popolnoma zasenčen. To je tako res, da jih moremo v splošnem nadomestiti z drugimi besedami,

¹⁵ Gl. »Erwägungen . . .«, 176.

¹⁶ Gl. H. Schüngel-Straumann, »Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms«, *Biblische Zeitschrift* 17 (1973) 47.

ne da bi pri tem pomen izraza karkoli utrpel.¹⁷ Zato razlaga in sensu materialni pri *Maillot-Lelièvre* ni pravilna.¹⁸

Opis dejavnosti se v tem psalmu prekine z »antitetično« 4. vrstico. V 5. vrstici se pojavlja drugačni, *prostorski* polarni obrazec: *’āhôr wāqedem* = zadaj in spredaj. Ta obrazec bi mogel biti povezan s sistemom orientacije. *L. Alonso Schökel* opozarja na »osnovno zemljepisno razčlenbo pri Hebrejcih«: spredaj — vzhod, zadaj — zahod, desno — jug, levo — sever.¹⁹ V psalmu so zastopane vse štiri osnovne smeri. Gornja dvojica ima ustrezno primero v 9. vrstici: *qedem* v *šāhar* — »zora, vzhod«, *’āhôr* v *’ahārīt yām* — »konec morja, zahod«. Da bi mogli zanesljivo sklepati o pomenu obrazca v 5a, naj navedemo nekaj vzporednih mest. Na podobni dvočlenski primer naletimo v Iz 9,10—11; Jahve bo Izraelove sovražnike povzdignil... »Arama na vzhodu (*miqqedem*) in Filistejce na zahodu (*mē’āhôr*)«. ²⁰ Podoban primer najdemo v Job 18,20:

Nad njegovim dnevom strmijo na zahodu (*’ahārōnīm*),
in ljudi na vzhodu (*wēqadmōnīm*) prevzema groza.

V Job 23,8—9 pa se pojavi štiričlenski obrazec za izražanje celote. Tu gre v nasprotju z našim psalmom za »skritega Boga«:

Če grem proti vzhodu (*qedem*) — ga ni tam,
če grem proti zahodu (*’āhôr*) — ga ne zapazim;
če dela na severu (*šēmōwl*) — ga ne zagledam,
če se obrne proti jugu (*yāmin*) — ga ne vidim.

Prevod tega besedila skozi vso zgodovino omahuje. Pomanjkanje soglasja privede do pravila: če morejo imeti izrazi dva ali še več pomenov, je za določitev pomena tem bolj pomembna struktura, zveza.

Sedaj se moremo znova vrniti k 5. vrstici psalma. Ker je psalmist zelo varčen z besedami in nikjer ne dopušča tautologije, smemo domnevati, da tu ni mišljen zemljepisni pomen kot v vrstici 9, ampak preprosto »zadaj — spredaj«. Tudi sicer je ta domneva pri roki. Psalmist se v vrsticah 1b—6 giblje v osebni sferi; šele v vrstici 7 nastopijo vesoljsko-zemljepisne razsežnosti: »Kam naj grem...«.

c) Božja vsepričujočnost: vv. 7—12

Vesoljsko-zemljepisne razsežnosti so pravzaprav le v vrsticah 8—10. Opisane so navpično — vodoravno: nebesa — podzemlje, vzhod — zahod,

¹⁷ Gl. »L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés...«, 39.

¹⁸ Gl. *Les Psaumes* III (Genève 1969) 219: »Psalmist bo torej opisal, do katerih podrobnosti gre ta božja vednost. V najbolj ponižne kretnje, v najbolj banalne in nevtralne drže, kakor so te, da se kdo vsede, vstane ali potuje«.

¹⁹ Gl. *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk* (Köln 1971) 215.

²⁰ Gl. H. Wildberger, *Jesaja* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1; Neukirchen-Vluyn 1972) 205: »Ker so se pri orientiranju v prostoru obračali proti sončnemu vzhodu, je *qdm* vzhod, *’hwr* zahod«.

(sever — jug). V vrstici 11 je z waw uvedena nova, nekoliko drugačna snov: »tema — luč«. Ta tematična in strukturna različnost nam zato narekuje obravnavo v dveh ločenih odsekih.

aa) Vv. 8—10

Med tem ko psalmist opisuje, da so vsa svetovna območja do najbolj oddaljenih mejá podrejena moči božjega delovanja, dosega njegov teološki univerzalizem višek, obenem pa je poudarjeno globoko nasprotje med Bogom in človekom. Sinonimija glagolskih oz. samostalniških oblik sicer povezuje vsakokratne nasproti si postavljene kontraste na skupni ravni, vendar to takó, da obsega samo Bog vse možne razsežnosti hkrati, medtem ko more biti človek vsakokrat le na enem določenem kraju:

Če bi se povzpел v nebеса (*šāmayim*), si ondi,

če bi legel v podzemlje (*š'ôl*), si tam.

Če bi vzel peruti zore (*kanpê-šāhar*),

če bi prebival na koncu morja (*b' ah'ârîť yām*),

tudi tja bi me vodila tvoja roka (*yād'kā*),

in me držala tvoja desnica (*y'mînekā*).

Ta štiričlenski celostni obrazec ima tako štiri- kot tudi tri- in dvočlensko ustrezno primero v mnogih bibličnih kot tudi nebiblijskih vzporednicah, ki dejansko spodbujajo »passionnante étude comparative« (navdušeno primerjalno raziskovanje).²¹ Táko prizadevanje more predvsem pokazati, kako daleč se giblje psalmist v določeni topiki, kako globoko je njegova stvaritev individualno oblikovana. Takó moremo globlje prodreti v njegov miselni svet.

Naj najprej navedemo Job 11,7—9, kjer je to mesto po obliki in vsebini posebno podobno psalmu. Tudi tam gre za motiv himne, namreč za »občudovanja vreden opis božjega vsepresegajočega bistva, ki se ne da najti«.²² Moremo se strinjati s F. Horstom v domnevi, da gre tu za disputacijsko vprašanje, kjer je računati z Jobovo privolitvijo.²³ V ozadju pa je namen, opisati absolutno božjo pravičnost do Joba:

»Ali moreš božji pravzrok doumeti,

ali popolnost Vsemogočnega spoznati?

Višja je kot nebo (MT: *gobhé šāmayim*) — kaj moreš početi?

Globlja je ko podzemlje (*'amuqqāh mišš'ôl*) — kaj moreš vedeti?

Daljša je po meri ko zemlja (*'arukkāh mē'ereš*)

in širša ko morje (*ûr'hābāh minnî-yām*).«

Naslednji štiričlenski, vendar le navpični vesoljsko-zemljepisni celostni obrazec je v petem videnjskem poročilu pri Am 9,1—4, ki poudarja višek

²¹ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes* III, 224.

²² Gl. F. Horst, *Hiob* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVI/1; Neukirchen-Vluyn 1969) 166.

²³ Gl. prav tam, 169.

Jahvejeve besede. Osnovana je na trdi napovedi sodbe, ki pa izziva izpoved hvale (prim. 6. vrstico). Posebno podoben je psalmu motiv brezuspešnega bega preostalih pred mečem (1. vrstica). Možen poskus bega Izraelcev je opisan s pogojnimi stavki z značilnim stopnjevanjem; prvi štirje stavki, ki sestavljajo polarni celostni obrazec, so medsebojno prirejeni po dvojicah:

Ko bi se vkopali v podzemlje (*biš^eôl*),
jih od tam izvleče moja roka.

Ko bi se povzpeli v nebesa (*haššāmayim*),
jih od tam potegnem dol.

Ko bi se skrili na vrhu Karmela (*b^er^ôš hakkarmel*),
jih grem iskat in jih primem.

Ko bi se umaknili pred menoj v globočino morja (*b^eqarqa^a hayyām*),
bi tam zapovedal kači, naj jih piči.

Štiričlenski celostni obrazec se dobi v Ef 3,18: πλάτος-μῆκος, ὕψος-βάθος. V Sir 1,3 pa je tričlenski obrazec, ki opisuje nadprostorskost božje modrosti:

Višino neba (ὕψος οὐρανοῦ) in širino zemlje (πλάτος γῆς),

globino morja (ὄβυσσος) — kdo jo more izmeriti?

Med nebibijskimi primerjavami k Ps 139,8 sl. je treba predvsem opozoriti na dvočlenski celostni obrazec v pismu Tagija faraonu v pismih iz El-Amarne:

Če se povzpne na nebo,
če se spustimo na zemljo,
je naša glava v tvojih rokah.²⁴

Pri obravnavi tega mesta podaja J. Kroll pomembno razlago: »Pisec pisma sploh nima namena s tem pripisovati kralju vsemogočnosti; to učinkovito formulacijo uporabi v obledeli rabi. Ti kraljevi pridevki imajo izvor v himnah bogovom. Tam je tudi ta učinkovita izjava nekdanj imela polni pomen. Pa tudi za prvotno uporabo samo menim, da je stilistični pritisk antitetične oblike mnogo pomembnejši kot zavestni namen poudarjati božjo vsemogočnost. Ko so te nenavadno patetične misli enkrat oblikovane, postanejo skoraj nesmrtni. Širijo se kot zanosni obrazci, ne da bi se bilo pri tem treba, kot kaže pismo iz Amarne, držati natančnega pomena. In če nalete na dobro gojišče, morejo take misli oblikovno delovati dalje.«²⁵

Da ta pripomba drži, sledi iz dveh ugaritskih polarnih primerov v zvezi z božanstvi, ki kažejo sicer povsem človeške poteze. Krvoločna boginja *Anat bojevito besna ubija vse ljudi od vzhoda in od zahoda:

²⁴ Gl. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen* (Leipzig 1915) 264,15—19; F. M. Th. De Liagre Böhl, »Hymnisches und Rhythmisches in den Amarna-Briefen aus Kanaan«, *Opera minora* (Groningen-Djakarta 1953) 375 sl.

²⁵ Gl. *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Darmstadt 1963) 328.

tmhs lim hp ym

tsmt adm sat špš

Ubija ljudstvo na morski obali (na zahodu),

uničuje ljudi s sončnega vzhoda.

Še bolj patetično deluje tričlenski celostni obrazec izražen z glagolom *bn* oz. *yd* v zvezi z »naročilom Baala devici 'Anat«; hiastični razlogi najbolj priporočajo prevod:

abn brq dl td' šmm

rgm ltd' nšm

wltbn hmlt ars

Spoznam blisk, ki ga nebesa ne poznajo,

grom, ki ga ljudje ne poznajo,

množice spodnjega sveta ga ne poznajo.

Patetično deluje tudi indijska vzporednica k obema odsekoma (1b—12) psalma v eni od pesnitev Atharva-Vede (IV,16), ki jo *H. Hommel*²⁶ obravnava vzporedno s psalmom in za njim ponavlja tudi *H.-J. Kraus*.²⁷

Vpričo psalma pravzaprav ne moremo govoriti o Jahvejevih človeških potezah; vendar tudi tu prevladuje patetični vtis. Pomembnejša je tu edinstvena oblikovanost, ki se celo v svojih manjših sestavnih delih nikoli popolnoma ne ujema z nebiblijskimi vzporednicami. Psalm se očitno giblje v skupni staroorientalski literarni tradiciji; vendar je na polarne oblike bistveno vplival kontekst, s čimer nam psalmist daje spoznati svojo lastno osebnost. To ponovno potrjujejo naslednje vrstice.

bb) Vv. 11—12

Ker je stilistični postopek od 2. vrstice dalje stalno poudarjen z nasprotnimi skrajnostmi, spontano pričakujemo tudi v 11. vrstici dvojico nasprotij, če uvodni glagol *wā'ōmar* kot v vrsticah 8—9 razumemo kot pogojnik. Vendar se takoj pojavijo težave.

Dejansko najdemo vsakokrat v polovični vrstici dvojico nasprotij *hōšek - ōr* — »tema — luč«, ki ima svojo ustreznico v v. 12c. Čudno je, da ima večina razlagalcev in prevodov 12c za araemejsko gloso. Ne glede na to moremo za vrstici 11—12 v masoretski obliki slutiti obrazec polarnega naštevanja »tema — luč«. Podobna polarna oblikovanost se pojavlja v Iz 45,7:

Jaz sem Gospod in drug nobeden (6c),

ki delam luč (*ōr*) in temo (*hōšek*) ustvarjam

in napravljam mir (*šālôm*) in nesrečo (*rā'*) ustvarjam.

²⁶ Gl. »Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929) 110—24.

²⁷ Gl. *Psalmen II*, 821—22.

Jaz, Gospod, vse to delam.

Konstrukcija je v psalmu bolj zapletena: v v. 11b je poleg 'ôr še beseda *laylah* in besede 'ôr ne moremo domnevati kar kot subjekt v pomenu nasprotja h *hōšek* v polovični vrstici 11a. Zgodovina razlage kaže pravo zmešnjavo.²⁸ Ker so glagol *šûp* (*y^ešûpēnî*) razumeli v pomenu »obdati, pokriti«, se prevod vrstice 11 glasi nekako takole:

In če bi rekel: Tema naj me pokrije
in noč me bo obdala namesto luči.

Prevod v. 11b koleba med vsemi mogočimi odtenki, ki pa v splošnem niso prepričljivi.

Če hočemo glede na strukturo polarnega opisa »tema — luč« ostati na stališču vrstic 8—9, se nam nudi naslednja rešitev: v v. 11b vzamemo *laylah* kot prislovno določilo besede 'ôr in dobimo tako dva polarna osebka: »tema« (11 a) — »luč noči« (11 b). »Luč noči« bi potem bila luna. Ta razlaga se priporoča ob pogledu na ugaritsko besedilo, kjer beseda »ar« označuje lunino svetlobo: ar yrh wyrh yark — »Luna naj bo svetla in naj sveti luna nate«.²⁹

V Iz 60,19 označuje 'ôr tako sončno luč oz. sončni sij kot tudi lunin sij, kar bi bilo seveda v prid tej različici.

Vendar tako mnenje zbuja pomisleke že zato, ker »lunina luč« ni nobeno pravo nasprotje k »temi« in ne dobimo nobenega ustreznega izraza k vrsticam 8—9, kjer si stoje nasproti res prave skrajnosti.

Zdi se, da je zato bolje, če se oprimemo predloga M. Dahooda,³⁰ ki ga je do kraja obdelal J. Holman.³¹ Izhodišče predstavlja popolnoma drugačen prevod glagola *šûp*, kot ga razumemo običajno. Kot v Job 9,17 vstavi Dahood tudi tu sicer v arabščini splošen pomen »to watch, to observe« (gledati, opazovati). Beseda *hōšek* v v. 11a ni osebek, ampak je obenem s sinonimnim *laylah* v 11b »accusative of place« (krajevni tožilnik). Osebek obeh polovičnih vrstic je 'ôr iz v. 11b kot *titulus divinus* za Jahveja. Medtem ko razumemo *wā'ōmar* kot *w^eōmar* s pomenom »reči samemu sebi = misliti«, seveda ne v pogojnem, ampak v trdilnem pomenu, dobimo naslednji prevod, ki ga srečamo pri J. Holmanu:

But then I realized: »Even in darkness he watches me,
and during night Light is about me«.³²

(A potem sem spoznal: »Tudi v temi me opazuje
in ponoči me obdaja svetloba«.)

²⁸ Prim. J. Holman, »Analysis of the Text of Ps 139«, *Biblische Zeitschrift* 14 (1970) 56.

²⁹ Gl. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Analecta Orientalia 38; Rome 1965), Text 77,38—39.

³⁰ Gl. *Psalms III* (Anchor Bible 17/A; Garden City, New York 1970) 291—92.

³¹ Gl. »Analysis...«, 56—60.

³² Gl. »Analysis...«, 60.

Takó se pojavi kar se da skrajna dvojica nasprotosti *hōšek* — *laylah* nasproti *ōr* — Jahve, ki je po strukturi vsekakor nekoliko drugačne narave, kot je to bilo v predhodnih vrsticah. To je povezano s tem, ker se zdi, da je ta vrstica obenem z vrstico 12 konkluzija opazujočega psalmista. Ta edinstvena oblikovanost tem močneje podpira avtorjevo izvirnost in nasploh opozarja na težavnost psalmskega pesništva.³³

III. Stilistična in zgodovinsko-teološka vzajemnost

Dosedanja raziskava omogoča izvesti nekaj sklepov, ki pa obenem spodbujajo k novi analizi besedila. M. Dahood in J. Holman pogosto opozarjata na leksikalno-stilistične stične točke psalma z Jobom. Obstoje tudi podobnosti z univerzalističnim Drugim Izaijem; M. H. Pope opozarja na te stične točke.

Če pritegnemo še nebiblijske, zlasti severozahodnosemitske stične točke, nas more govorni univerzalizem psalma zavesti v to, da obstanemo pri posameznih skupnih motivih, izrazih ali obrazcih in da že v tem vidimo celotno teologijo in tradicijo, pri čemer pa potem izgubimo izpred oči upodobitev celotnega besedila. Tak vtis dejansko nastane pri Maillottu-Lelièvreju: »Ta psalm spada bolj v človeško versko izročilo kot pa v temeljno izročilo izraelske vere . . . paradoksalno je, da so v njem najbolj izraelske vrstice 19—24.«³⁴ Podobno trditev najdemo pri J. L. Kooleju, ki navidezno privede »termes« (izraze) in »pensée« (misel) na isti imenovalec.³⁵

Gotovo smemo presojati J. Krolla o raziskavah motivov obrniti tudi na polarne obrazce, ko pri obravnavi pripovedi o katabazi pravi: »Motivi sami po sebi še nič ne povedo . . . Odločilno je šele izražanje misli. Vse je odvisno od oblike, ki je pridana idejam, od skupnosti situacij, v katere so vložene, predvsem pa od oblikovanosti besed, od izražanja, ki je dano motivom.«³⁶

1. Dialektika: sinonimija — antiteza

Najprej nas zanima medsebojno razmerje dialoškega govornega načina »Ti—jaz«, ki se vleče skozi vso pesnitev, in struktura paralelizma nasploh, da bi s tem pojasnili osnovne teološke misli.

Molitveni značaj psalma, ki je stalno v ospredju, ne more med obema partnerjema izključiti antitetičnega razmerja v širšem pomenu. Že dognana ugotovitev, da se polarni izraz v osnovi ujema s sinonimnim paralelizmom,

³³ Prim. M. Dahood, *Psalms III*, XXV—XXX.

³⁴ Gl. *Les Psaumes III*, 224.

³⁵ Gl. »Quelques remarques sur Psaume 139«, *Studia Biblica et Semitica Theodoro Christiano Vriezen* (Wageningen 1966) 179.

³⁶ Gl. *Gott und Hölle*, 181.

izhaja namreč predvsem iz obvladujočega položaja glagolskih in samostalniških izjav, ki se nanašajo na Boga, in povezujejo polarne ekstreme v celoto bivanja, vednosti in dejavnosti: Bog zajame in obsega obenem vse možne količinske in kakovostne razsežnosti duhovnega in svetovnega območja.

S človekom pa je bistveno drugače. V vrsticah 7—12 se pojavi sicer jasno sinonimno opisovanje, kar se tiče izjave glede domnevnega psalmistovega bega, vendar ne more biti osnovno stališče psalmista naproti Bogu nič drugačno kot antitetično: ob določeni uri se more ukvarjati le z eno določeno stvarjo, medtem ko Bog zajema hkrati vse svoje celotne možne dejavnosti (1b—6); človek more biti v določenem časovnem trenutku le v čisto določeni točki svetovnega območja, medtem ko obsega Bog hkrati tako obstoječe kot možne danosti. Zato pred njim ne moremo skriti nobene misli: še preden imaš besedo na jeziku (*'ên millāh*), že ve Jahve vse (*kullāh*) — (v. 4). Taka vednost je za človeka previsoka in zato nerazumljiva (v. 6); ne preostane mu nič drugega, kot da se pred njim pripogne in ga moli (v. 14).

Občudovanje vsečasovne zmožnosti božjega zaznavanja, ki je predvsem v zvezi z zmožnostjo dejavnosti, postopno prehaja v tožeče razpoloženje. Božje misli so za psalmista tako težko razumljive; če bi jih hotel prešteti, jih je več kot zrnč peska (17—18). Trajno celost božjih misli more, če je sploh možno, obseči le, če jo razdeli v manjše enote.

Tako doseže temeljna »ontološka« antiteza med Bogom in človekom svoj višek in »potrjuje iskrenost hebrejskega prepričanja o različnosti med Bogom in človekom«. ³⁷ A. M. Honeyman pride do tega sklepa po dejstvu, da se pojavi izraz *'elohim we^aanašim* — »Bog(ovi) in ljudje« za »vsa čuteča ali razumska bitja« le v Gen 32,29 in Sod 9,13, Grki pa so, kot to tako učinkovito kaže E. Kemmer, s pogostim obrazcem »theoi-anthrōpoi« bogove in ljudi pogosto postavljali na skupno raven z duhom obdarjenih bitij. ³⁸

Vendar psalm ne obtiči v »ontološkem« nasprotju, ampak preide v »moralno« nasprotje, kar je povezano z dialogičnim odnosom med Bogom in psalmistom in kaže na posebno izraelsko versko izročilo. To sledi iz poglobljenega razumevanja govornega načina »Ti—jaz«. Najpomembnejšo posebnost Izraela je namreč treba videti v možnosti božje »nagovoritve«. ³⁹

Taka nagovoritev je seveda možna le pod pogojem, da se ljudstvo zaupa Bogu z nerazdeljenim srcem. Trditev, da je psalmist obdolžen malikovanja in se v »sodni doksologiji« podredi božji sodbi, se tu znova potrdi. Ali obratno rečeno: temeljna izraelska posebnost dialogičnih odnosov v psalmu potrjuje navedeno tezo.

³⁷ Gl. A. M. Honeyman, »Merismus in Biblical Hebrew«, 16.

³⁸ Gl. *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, 77—88.

³⁹ Prim. M. Buber, *Die Chassidische Botschaft* (Heidelberg 1952) 11.

Ker sta Bog in psalmist postavljena na »skupno« dialogično raven, je nasprotje med božjo vsevednostjo — povsod pričujočnostjo in psalmistovo »ničnostjo« potisnjeno nekoliko v ozadje. Psalmist hoče resnično stati ob božji strani.

To dialogično stališče pa nujno privede do ostrega nasprotja med Bogom-psalmistom in med grešniki. Vsekakor tu ne gre za »antitetični paralelizem« v strogem pomenu, ampak za temeljno antitezo glede na moralno vedénje. Značilna biblična antiteza ni »ontološka«, ampak bolj »moralne« vrste. Inkluzija 17a—22 jasno izraža nasprotje med Bogom-psalmistom in brezbožnimi:

Kako težke pa so mi tvoje misli, o Bog (17a).-

Sovražniki so mi postali (22b).

Vrstice 19—23 so tako patetične, da preokret glede na predhodne vrstice, ki zvene nekoliko mirneje, deluje najprej čisto nepričakovano. Vendar se ne smemo dati zavesti prvemu vtisu. J. Kroll označuje tudi celostni obrazec pri Am 9,2 za »patosni obrazec«⁴⁰ in celostni obrazec psalma 139 kot »patetično upodobitev«.⁴¹ »Upodobitvi take vrste moramo pripisati ogromno moč. Take upodobitve pridejo vedno same od sebe pod roko, kjer je navzoč pritisk po patetičnem izražanju. Zato jih najdemo v hrupnih opisih božje moči. Vendar je s prekrasno sliko, ki jo nudijo, njihov namen izpolnjen in njihova moč preide«.⁴²

Če upoštevamo vse te značilnosti, ne smemo dvomiti, da je psalm ne le po zunanji strukturi ampak tudi po miselnem poteku in čustvenem gibanju enoten in da je spoznati značilno izraelsko versko izročilo. Ob pogledu na dialektiko »sinonimija — antiteza« se ne zdijo univerzalistični, patetični, polarni celostni obrazci tudi spričo izjav prekletstva v vrsticah 19—22 nič več nenavadni za izraelsko občutje.

2. Način izjave »Ti-jaz« in celotnost razmer

Če še ostanejo dvomi glede temeljne verske tradicije Izraela, moremo k presoji pritegniti kontekste in oblikovni vidik obravnavanih vzporednih mest. Takó takoj ugotovimo, da so konteksti večinoma različni; predvsem pa, da se način govora »Ti-jaz« sicer nikjer ne pojavi. Ker se psalm v tem pogledu celo v bibličnih vzporednih mestih nikjer tesno ne ujema, ostane pred nami v nenavadni individualni oblikovanosti.

Nebiblijski primeri se teoloških vidikov dotikajo različno. V primeru iz El-Amarnskih pisem se celostni obrazec sploh ne nanaša na boga, ampak na faraona. Iz ugaritskih primerov ni mogoče spoznati kakega neoporečnega

⁴⁰ Gl. *Gott und Hölle*, 329.

⁴¹ Gl. *Gott und Hölle*, 326.

⁴² Gl. *Gott und Hölle*, 329.

najvišjega boga z osebnimi odnosi do človeka; tudi formalno se s psalmom le približno ujemajo. J. Aistleitner poudarja človeške poteze v ugaritskih božanstvih in ugotavlja, »da ugaritski miti v nam dostopni literarni obliki niso povzetek natančnih verskih resnic, ampak so bolj ali manj svobodno oblikovanje pesniške domišljije. Deloma so vključeni v obredje in niti nočejo gledalcev poučevati, ampak jih v prvi vrsti zabavati. Pri tem morajo seveda stopiti v ospredje stilistični in estetski vidiki«. ⁴³

Isto velja za indijsko vzporedno mesto v Atharva-Vedi IV,16, kjer tako po obliki kot tudi po prav tako predpostavljani sodni doksologiji pride do tesnega ujemanja; manjka pa osnovna oblika stavkov »jaz-ti« in tako tudi edinstveno individualno oblikovanje psalma. Zato se je treba strinjati s H. Hommelom, ko pravi: »Pevec 139. psalma je ob takem pojmovanju Boga čutil duha njegovega duha in iz njega v genialnem novem stvarjenju, ki pa ne more zanikati svojega izvora, ustvaril lastno«. ⁴⁴

Iz vsega tega metodično sledi: če hočemo govoriti o osnovnem izročilu izraelske vere oz. o religiozni tradiciji človeštva ali o univerzalističnem mišljenju, ni dovolj, da ugotavljamo samo ali predvsem, da se ujemajo posamezni izrazi, motivi, oblike ali celo posamezne strukture, kar vse je pač lahko skupno celotnemu obdobju in kulturnemu krogu. Treba je predvsem upoštevati, kako je vse to uporabljeno za oblikovanje specifičnih literarnih vrst in specifičnih teoloških izročil v celoti pesemske strukture.

Povzetek: Jože Krašovec, Polarno izražanje v psalmu 139

Polarno izražanje je najbolj značilna oblika retorične figure merizma, izražanja celote z deli. O tej figuri je spregovorilo že nekaj raziskovalcev antičnih literatur. Doslej so se ustavljali le pri splošnih ugotovitvah. Pričujoča študija pa je bolj izčrpna analiza bibličnega besedila, katerega prvi del je sestavljen iz vrste polarnih parov: sedeti / / vstati, hoditi / /ležati, zadaj / / spredaj, nebo / / podzemlje, zora (vzhod) / / konec morja (zahod). Ti polarni pari so konkretni izraz za abstraktno oznako božje vsevednosti (vv. 1b-6) in vsepričujočnosti (vv. 7—12). Težišče študije je ugotavljanje razmerja med splošnimi potezami polarnih parov in med individualno zgradbo celotnega psalma. Navedeni polarni pari v pričujočem psalmu niso edinstven pojav. K posameznim parom najdemo sporednice tako v biblijski kakor v nebiblijski literaturi. Toda tu so organsko vključeni v povsem izvirni miselni kontekst, ki ga določa predvsem dialogično »Ti-jaz« razmerje med molilcem in Bogom.

Summary: Jože Krašovec, Polar Expression in Psalm 139

Polar manner of expressing is the most characteristic form of the rhetoric figure of merism, i. e. expressing a whole by its parts. This figure has been treated by several

⁴³ Gl. *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra* (Budapest 1959) 8.

⁴⁴ Gl. »Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms«, 124.

scholars in the field of antique literature, but only in a general manner. The present paper is a more exhaustive analysis of a biblical text, whose first part consists of a series of polar pairs: sit down // rise up, walk // lie down, behind // before, heaven // Sheol, wings of the morning (East) // uttermost parts of the sea (West). These polar pairs are a concrete expression of the abstract God's omniscience (vv. 1b-6) and omnipresence (vv. 7-12). The main part of the paper deals with establishing the relation between the general traits of the polar pairs and the individual construction of the whole psalm. The given polar pairs in the present psalm are no unique phenomenon. Parallels to single pairs can be found in the Bible as well as elsewhere. But here they are organically incorporated into a fully original mental context, which is mainly defined by the dialogical relation between the prayer and God.

Delovanje Svetega Duha v bogoslužju

V času drugega vatikanskega zbora je Tajništvo za edinost kristjanov večkrat povabilo opazovalce na srečanje, kjer so govorili o temah, o katerih so razpravljali koncilski očetje. Protestantski in pravoslavni opazovalci so pogosto izražali svoje nezadovoljstvo, češ da koncil premalo govori o vlogi Svetega Duha v odrešenjskem dogajanju. Neki protestantski opazovalec je hotel negodovanje nekaterih svojih kolegov ublažiti in je dejal, da je dogmatična konstitucija o Cerkvi vsa »potresena« z mislijo na Svetega Duha, podobno kot potica z rozinami. Tudi papež Pavel VI. je skušal pozneje omiliti očitek o premajhnem upoštevanju Svetega Duha. Opozoril je, da dokumenti drugega vatikanskega zbora kar 258-krat omenjajo delovanje Svetega Duha.¹

Ob tej sorazmeroma visoki številki pa nas še toliko bolj preseneča, da konstitucija o svetem bogoslužju nič ne govori o delovanju Svetega Duha v bogoslužju in nam ne daje — kar bi upravičeno pričakovali — kakšnih temeljev liturgične pnevmatologije. Celo bogati sedmi člen konstitucije, ki govori o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnih opravilih in podaja opisno definicijo bogoslužja, ne omenja Svetega Duha. V tem pogledu so novi bogoslužni koncilski teksti mnogo bogatejši od konstitucije o svetem bogoslužju. Zdi pa se, da skušajo to pomanjkljivost nekoliko popraviti nekatere druge konstitucije oziroma odloki drugega vatikanskega zbora, predvsem dogmatična konstitucija o Cerkvi (prim. C 4;50) ter odlok o službi in življenju duhovnikov (prim. D 5).

Zakaj teologija bogoslužja tako malo govori o Svetem Duhu

Vzrok, da je pnevmatologija v teologiji bogoslužja tako siromašna, je prav gotovo v tem, da je že spekulativna teologija premalo poglobila, osvetlila in pojasnila povezanost med Kristusovo skrivnostjo in delovanjem Sve-

¹ Prim. Y. Congar. *Actualité de la pneumatologie*, v: *Credo in Spiritum Sanctum I*, Libreria Editrice Vaticana 1983, 15.

tega Duha; ali kratko: med kristologijo in pnevmatologijo. K teološkemu zastoju na tem področju je gotovo prispeval tudi tako imenovani »Filioque«, ki je bil na zahodu sprejet v nicejsko-carigrajsko veroizpoved in je pozneje imel tako usodno vlogo med zahodno in vzhodno Cerkvijo.²

Delovanje Svetega Duha spremlja — kot bomo še videli — Kristusovo odrešitjsko delo. Ta oikonomija se nanaša na poseben način na skrivnost Cerkve in posameznih kristjanov v podelitvi te skrivnosti, ki se uresničuje pri bogoslužju. Zato bogoslužje bolj kot teologija govori o medsebojno izmenjajočih se nalogah in delovanjih Kristusa in Svetega Duha. V teologiji zahodne Cerkve je bolj v ospredju velikonočna skrivnost, v vzhodni pa to skrivnost »podaljšajo« v binkošti: praznik Svetega Duha. Tako tudi konstitucija o svetem bogoslužju gradi teologijo bogoslužja na Kristusovi navzočnosti v bogoslužju, medtem ko vzhodna teologija govori bolj o navzočnosti in delovanju Svetega Duha v le-tem.

Tudi pnevmatologija sama je še vedno premalo poglobljena, zato ne govori veliko o Svetem Duhu kot samostojni osebi. Je pač lažje govoriti o Očetu in Sinu kot o Svetem Duhu, zato se pri študiju navadno zadovoljimo z njegovim delovanjem na drugo osebo, kjer Sveti Duh biva in deluje, npr.: v Kristusu, Mariji, Cerkvi, kristjanih itd.³

V razodetju sta dva ključna dejavnika, ki razodevata osebnost Svetega Duha: prvi je skrivnostna božja moč v stari zavezi, ki vodi usodo Izraela in prihaja na tiste, ki nosijo težo zgodovine odrešenja; drugi, izvirnejši, pa je v zvezi s Kristusovo velikonočno skrivnostjo. V spisih apostola Janeza se dokaj jasno in samostojno javlja osebnost Svetega Duha. Medtem ko je v Pavlovih pismih bolj v ospredju delovanje Svetega Duha, manj pa njegova osebnost. Janezova teologija nas vodi do večje jasnosti ob primerjanju vlog Logosa in Pnevme. Tako moremo reči, da z deležnostjo pri Sinu postane človek božji posinovljenec, z deležnostjo pri Duhu pa svet, duhoven, zmožen priti do spoznanja božje skrivnosti (prim. Jn 14,12—15).

² Najprej je izraz »Filioque« dostavila nicejsko-carigrajski veroizpovedi sinoda v Bragi (675), potem ko je bil nauk formuliran na 3. toledskem pokrajinskem zboru (589). Iz Španije je nova oblika veroizpovedi prišla v Galijo. Karel Veliki, ki je recitiranje nicejsko-carigrajske veroizpovedi prestavil na sedanje mesto po evangeliju — prej je bila v Španiji pred očenašem — je določil, naj bo v njej dostavek »Filioque«. Iz Achena se je ta praksa razširila tudi drugam. Latinski menihi v Jeruzalemu so v veroizpovedi »Filioque« peli že leta 807, to pa je povzročilo veliko nasprotovanje Grkov. Papež Leon III. je odobril nauk Filioque, nikakor pa ne dostavljanja »Filioque« v veroizpoved. Dal je celo izdelati v grščini in latinščini dve tabli z veroizpovedjo brez »Filioque«. Verjetno je »Filioque« uvedel v Rimu Benedikt VIII. Patriarh Fotij je imel dostavek »Filioque« kot največji očitke zoper rimsko Cerkev in od tedaj naprej je veljal ta dostavek pri Grkih kot vzrok za razkol.

³ Prim. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint III*, Paris 1980, 219—278; J. Castellano, *Presenza ed azione dello Spirito Santo nella liturgia*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma 1981, 122—123.

Sveti Duh v Kristusu

Izhodišče razmišljanja o vlogi Svetega Duha v bogoslužju temelji na dejstvu, da tisto vlogo, ki jo je imel v zgodovinskem Kristusu, nadaljuje zdaj Sveti Duh v bogoslužnih opravilih, kjer Kristus izvršuje svojo duhovniško službo.

Dogodki, v katerih se kaže moč delovanja Svetega Duha v zgodovinskem Kristusu, so znani. Vlogo Svetega Duha pri učlovečenju opisuje evangelist Luka takole: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč Najvišjega te bo obsenčila; in zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin božji« (Lk 1,35). Vzporedno poroča Matej, da je bila Marija »noseča od Svetega Duha« (Mt 1,18). Učlovečenje božjega Sina je torej izvršil Oče z močjo Svetega Duha.

Po poročilih evangelistov o Jezusovem krstu v Jordanu ima središčni pomen prihod Svetega Duha na »krščenca« (prim. Mt 3,13—17; Mr 1, 9—11; Lk 3,21—23; Jn 1,29—34). Jezus ima polnost Svetega Duha že od spočetja. Ob krstu pa dobi po Svetem Duhu notranjo spodbudo, da deluje kot Mesija in razglasi nove čase božjega kraljestva: Sveti Duh ga mazili za duhovnika, preroka in pastirja.

V Kristusovi daritvi življenja so nekatere podobnosti z daritvami stare zaveze. Krvava in odrešilna Kristusova daritev je bila namreč izvršena v Svetem Duhu, zato tudi njena tolikšna učinkovitost »Zakaj če kri kozlov in volov in juničji pepel po škropljenju omadeževane posvečuje glede na zunanjo čistost, koliko bolj bo kri Kristusa, ki je po Svetem Duhu sam sebe dal Bogu v brezmadežno daritev, očistila vašo vest od mrtvih del za službo Bogu« (Heb 9,14).

Središčni dogodek pa je Kristusovo vstajenje in povelicanje, ki ga je Oče izvršil po Svetem Duhu. »In če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo on, ki je Jezusa Kristusa obudil od mrtvih, tudi vaša umrljiva telesa oživil po Svetem Duhu, ki v vas prebiva« (Rim 8,11). Pavel pove tu dve temeljni resnici: naše vstajenje od mrtvih je tesno povezano s Kristusovim vstajenjem; Oče ga bo izvršil enako kot v Kristusu, namreč z močjo Svetega Duha. Ker Pavel zatrjuje, da bo Oče obudil mrtve po svojem Duhu, sledi, da je z isto močjo, to je s Svetim Duhom, obudil Kristusa. Takšno sklepanje potrjujejo besede: »Če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa« (Rim 8,11). Te besede izrecno potrjujejo vzročnost Svetega Duha pri vstajenju vernih, vključno pa tudi pri Kristusu. Oče in Sveti Duh sta pri Kristusovem vstajenju ena vzročnost, ki jo opravljata vsak po svoje. Oče je prvo počelo vstajenjskega delovanja, ki dobi svoj učinek v Svetem Duhu. Vstali Kristus živi življenje Duha in razliva to življenje na človeštvo, katerega je glava in prvorojenec. Prekipevajoča življenjskost je preoblikovala Kristusovo človeško telesnost. Njegovo telo ni več fizično in telesno, temveč duhovno in povelicano. To poduhovljenje je

takó globoko, da pravi sv. Pavel: »Gospod je Duh« (2 Kor 3,17). Pavlovo enačenje vstalega Kristusa in Svetega Duha moramo razumeti tako, da sta sicer različna v svoji individualnosti, vendar pa prava enota v delovanju. Dar Svetega Duha je naše odrešenje, ki ga prejemamo v Kristusu. Naš življenjski stik s Svetim Duhom je stik s Kristusom in obratno. Za nas ni razlike: ali smo pridruženi Kristusu ali Svetemu Duhu. Kristjani smo poveljani v Kristusu (prim. 1 Kor 1,2) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11), smo opravičeni v Kristusu (prim. Gal 2,17) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11). S Kristusovim vstajenjem je torej tesno povezana skrivnost Svetega Duha. To sta dve skrivnosti, ki se dopolnjujeta. Na eni strani je Sveti Duh dejavno počelo Kristusovega vstajenja in poveljavanja, na drugi strani pa vstali in poveljani Kristus postane odrešenijski vir istega Svetega Duha za božje ljudstvo.

Pneumatologija na osnovi pojmovanja bogoslužja

Temeljno za bogoslužje je, da v njem Kristus izvršuje svojo duhovniško službo, kakor se o tem jasno izraža konstitucija o svetem bogoslužju: »Po pravici velja torej bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzroča posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). Kakor nas izrecno uči pismo Hebrejcem, je Kristus že od rojstva duhovnik, ki povezuje ljudi z Bogom (prim. Heb 8,6—13). Vendar je Kristus postal šele s poveljavanjem veliki duhovnik v najvišjem, polnem pomenu. Kristus ima v sebi bogastvo in moč Svetega Duha s poveljavanjem, ki je sad delovanja le-tega. S tem je postal Kristus oživljajoči duh (prim. 1 Kor 15,45) in posreduje svoje duhovno življenje. Poveljani Kristus deluje oživljajoče s Svetim Duhom, s katerim je prešinjen. Tako Kristus izvršuje svojo duhovniško službo v Svetem Duhu. Zato tudi bogoslužje, v katerem Kristus opravlja svojo duhovniško službo, vedno predpostavlja hkratno in spremljajoče delovanje Svetega Duha. To jasno pove odlok o službi in življenju duhovnikov: »Bog po škofu posvečuje duhovnike, da na poseben način postanejo deležni Kristusovega duhovništva in da obhajajo svete skrivnosti kot služabniki njega, ki po svojem Duhu v bogoslužju vedno opravlja za nas svojo duhovniško službo« (D 5).

Kršćanstvo je po svojem bistvu odrešenijsko dogajanje in ne ideologija; to pomeni, da je nenehni notranji prenovitveni proces znotraj božjega ljudstva. Prenovitveni in posvečevalni proces uresničuje Oče v Sinu po Svetem Duhu. Prav pri tem delu pa se razodeva nepogrešljiva vloga Svetega Duha. Kakor je Sveti Duh v skrivnosti troedinega Boga vez ljubezni, to je

poosebljena ljubezen med Očetom in Sinom, ter uresničuje edinost božjih oseb, tako Sveti Duh tudi v odrešenjskem dogajanju božjega ljudstva uresničuje njegovo povezanost z Bogom in v njem zagotavlja rast božjega življenja. Krščansko odrešenjsko dogajanje dosega svojo največjo bogatost v bogoslužju, ki je vrhunec, h kateremu teži vse delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njegova moč (prim. B 10).

Trinitarični »obtok« odrešenjske oikonomije — ko se človečnost vrača v Sveti Trojici — je po pnevmatologiji zaupan Svetemu Duhu, ki je oživitelj in posvečevalec. Ta misel je posebno poudčrtana v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Ko je Sin dokončal delo, ki mu ga je Oče zaupal, da ga izvrši na zemlji (prim. Jn 17,4), je bil na binkoštni praznik poslan Sveti Duh, da bi neprestano posvečeval Cerkev in da bi tako verujoči po Kristusu imeli v enem Duhu dostop k Očetu (prim. Ef 2,18). Ta Duh je Duh življenja, studenec žive vode, tekoče v večno življenje (prim. Jn 4,14; 7,38—39); po njem Oče oživlja ljudi, ki so po grehu umrli, dokler ne bo njihovih umrljivih teles v Kristusu obudil od mrtvih (prim. Rim 8,10—11). Sveti Duh biva v Cerkvi in vernikih kakor v templju (prim. 1 Kor 3,16; 6,19) in moli v njih ter pričuje o njihovem božjem posinovljenju (prim. Gal 4,6; Rim 8,15—16). Cerkev, katero uvaja v vso resnico (prim. Jn 16,13) in jo zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ter krasi s svojimi sadovi (prim. Ef 4,11—12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22) ... Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4). Bogoslužje torej povezuje Cerkev, ki je Kristusovo telo, občestvo vernih in tempelj Svetega Duha. On vzdržuje in poživlja polno povezanost med Kristusom in Cerkvijo ter med Kristusom in udi njegovega skrivnostnega telesa, on narekuje molitev, on se dotika src z razodeto besedo, on posvečuje s Kristusovim delovanjem, ki ni nič drugega kot njegov dar. Tako se Cerkev preraja in prenavlja po delovanju Svetega Duha v bogoslužju kot v nenehnih binkoštih, in to še predvsem pri obhajanju evharistične daritve. Brez Svetega Duha bi bila Cerkev mrtva, njeno bogoslužje pa prazno obredje brez odrešenjskega dogajanja.

Kristusovo duhovništvo prihaja v bogoslužju posebno do veljave v dveh dejavnostih: posvečevanju ljudi in češčenju Boga (prim. B 7). Ta dvojna dejavnost, ki je bistvena za odrešenje in bogoslužje, je delo Svetega Duha. Nobenega posvečenja ni brez njega, ki je sam »ves svet«, zato posvečevalec. S svojim delovanjem ni navzoč samo pri evharistični daritvi in drugih zakramentih, temveč tudi božji besedi in molitvah. Vse to postaja območje posvečevanja ter posredovanja resnice in božjega življenja. »Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5).

Isto moremo reči tudi za češčenje, saj imamo vsi dostop k Očetu po Svetem Duhu (prim. Ef 2,18). Daritev postane prijetna in posvečena samo

v Svetem Duhu (prim. Rim 15,16). Izpoved vere, sprejemanje božje besede, slava in prošnje, kesanje in daritve, žrtve in sprejemanje božje volje postanejo življenje samo po Svetem Duhu. Novozavezno češčenje je torej češčenje ljubezni prav do darovanja samega sebe iz ljubezni do Boga in bližnjega. To pa je mogoče samo po delovanju Svetega Duha, v katerega moči je tudi Kristus sam sebe daroval Očetu (prim. Heb 9,14). Sveti Duh je navzoč v odrešitelski dejavnosti bogoslužnega leta, kjer osvetljuje in uresničuje Kristusovo skrivnost. Sveti Duh je pravzaprav pravi predhodnik in skrivnostni pričevalec v adventu; veselje in luč božiča in razglášenja; notranji učitelj spokornosti v postnem času, ki vodi Kristusa in božje ljudstvo v velikonočno skrivnost; je velikonočni dar na veliko nedeljo, ki napravlja sveto petdesetdnevje za eno samo veliko noč; je skrivnostna navzočnost v času med letom, ki odkriva Kristusovo skrivnost in njegove besede ter pripravlja Cerkev na drugi Kristusov prihod. Ob godovih svetnikov in praznikih mučencev ne slavimo v prvi vrsti te »duhovne« ljudi, temveč oblikovalca njihove svetosti, ki svete napravlja podobne Kristusu, prvorojencu med mnogimi brati.

Na osnovi dosedanjega razmišljanja o pnevmatologiji bogoslužja moremo opis bogoslužja, kakor ga podaja konstitucija o svetem bogoslužju, dopolniti z omenjanjem Svetega Duha kot *causa efficiens* bogoslužnih opravil. Bogoslužje je torej nadaljevanje Kristusovega duhovništva (*causa formalis*) v skrivnosti češčenja Cerkve (*causa materialis*) po delovanju Svetega Duha (*causa efficiens*) v čast božjo in posvečenje ljudi (*causa finalis*).⁴

Bogoslužje — prostor Svetega Duha

Cerkev, ki obhaja bogoslužje, je prostor navzočnosti Kristusa in njegovega Duha. Bogoslužni zbor je skupnost, kjer se uresničujejo neprestane binkosti: prihajanje Kristusovega Duha. Pri bogoslužju namreč Sveti Duh povezuje vse zbrane v živo občestvo, v Cerkev, ki je prav po njem povezana v bratsko skupnost in v Kristusovo skrivnostno telo. To izraža tudi sv. Irenej: »Kjer je božji Duh, tam je Cerkev, kjer je Cerkev, tam je Duh in vsa milost.«⁵ Bogoslužni zbor ni navadna skupnost ljudi, ki se je zbrala k določenemu opravilu, temveč je svetišče, ker sta v njih in med njimi navzoča Kristus in Sveti Duh. V Svetem Duhu postajajo eno z Bogom in med seboj. Sveti Duh jih prestavlja v nov prostor, v nov način bivanja v Bogu. Zato je bogoslužni zbor živo znamenje božjega kraljestva, v katerem se le-ta uresničuje. Pomembno je, da se vsi zbrani pri bogoslužju zavestno

⁴ Prim. A. Gonzalez Fuente OP, *El Espíritu Santo en la liturgia*, v: *Credo in Spiritum Sanctum II*, Libreria Editrice Vaticana 1983, 1086.

⁵ Sv. Irenej, *Contra haeresses*, III, 24,1

povežejo v Svetem Duhu, ker tako ne vzpostavljajo samo telesne in duševne stike z vsemi navzočimi, temveč vzpostavljajo stik z Bogom, s Svetim Duhom, ki deluje v bogoslužnem zboru.

Sveti Duh usposablja vse navzoče, da dejavno in odrešenijsko sodelujejo pri bogoslužju; jih očiščuje, saj se le čisti v srcu s pridom udeležijo bogoslužja. V svojem odrešenijskem delovanju Sveti Duh ne deluje samo po službenem duhovniku, temveč uporablja vse člane bogoslužnega zbora, v kolikor so pripravno orodje v njegovih rokah. To pa zahteva, da vsi dejavno sodelujejo pri bogoslužju, vsak po svojih močeh. V tem sodelovanju se razodeva navzočnost in delovanje Svetega Duha v celotnem bogoslužnem zboru. V bogoslužju postanejo vsi navzoči na posebno odličen način sodelavci pri odrešenju, in to vsega človeštva. Tega se moramo zavedati še posebno danes, ko se mnogi ne udeležujejo bogoslužja, in ko bi morali biti tisti, ki se ga udeležujejo, znamenje, neke vrste zakrament, za vse druge. Tako postaja Cerkev po njih vesoljni zakrament odrešenja (prim. C 7).

Sveti Duh je liturg, ki s Kristusom in verniki deluje v bogoslužju. Hkrati je tudi dar, ki ga vstali Kristus podarja svojim učencem pri vsakem zakramentalnem srečanju, pri katerem deluje v skrivnostni »sinergiji«, ki je delovala v Kristusu med njegovim zemeljskim življenjem in njegovo velikonočno daritvijo.⁶ Sveti Duh nas zedinja v duhovni daritvi in v daritvi glave, ki je hkrati časna in večna. Vsaka zakramentalna kretnja, vsako sporočilo in vsako poslušanje so kot dejanja Kristusa in Cerkve nerazdružljivo povezana s Svetim Duhom. Vse bogoslužje je pravzaprav goreča prošnja in slavljenje vstalega Kristusa, ki podarja svojega Duha. S tem darom so uslišane vse iskrene molitve in so izpolnjene vse plemenite želje. Božji odgovor na molitev je v bistvu podelitev Svetega Duha. Na to je opozoril Kristus sam, ko je zagotavljal uslišanost molitve: »Če torej vi, ki ste hudobni, znate svojim otrokom dajati dobre darove, koliko bolj bo vaš nebeški Oče dal Svetega Duha tistim, ki ga prosijo« (Lk 11,13).

Kot je vsa Kristusova skrivnost v delovanju daru Svetega Duha, tako je tudi vsako obhajanje Kristusove skrivnosti v bogoslužju pridobivanje tega daru. Sveti Duh, ki je v službi odrešenijske oikonomije Očeta in Sina, pa v vsej polnosti uresničuje krščansko skrivnost v Cerkvi in posameznih vernikih.

Sklep

Delovanje Kristusa in Svetega Duha v bogoslužju je enotno in hkratno. Zato ne smemo ločevati Kristusovega delovanja v bogoslužnih opravilih od

⁶ Prim. J. Corbon, *Liturgie de Source*, Paris 1980, 86—87.

delovanja Svetega Duha. S tem bi neopravičeno postavljali Svetega Duha na drugo mesto. Večkrat, žal, tako govorimo kot da bi Kristus najprej izvršil delo odrešenja, sedaj pa ga po Svetem Duhu naobrača na ljudi. Vendar za odrešenje pošilja Oče na svet Sina in Svetega Duha in oba hkrati delujeta. O tem je lepo zapisal sv. Irenej: »Sin in Sveti Duh sta roki, s katerima Oče uresničuje odrešenje«. ⁷ Kristusovo delovanje in delovanje Svetega Duha se dopolnjujeta in prepletata. To resnico nam nekoliko zamegljuje tudi naše ne natančno izražanje, ko pravimo, da Kristus deluje v bogoslužju po Svetem Duhu. Pravilneje je reči, da Kristus deluje v bogoslužju s Svetim Duhom. Sveti Duh namreč ni neke vrste medij, po katerem deluje Kristus, temveč je, kot smo videli, samostojen dejavnik, ki deluje hkrati s Kristusom.

Povzetek: France Oražem, Delovanje Svetega Duha v bogoslužju

Razprava opozarja, da teologija bogoslužja premalo upošteva delovanje Svetega Duha v bogoslužju. Tisto vlogo, ki jo je imel Sveti Duh v zgodovinskem Kristusu, nadaljuje zdaj v bogoslužju, kjer izvršuje poveljani Kristus svojo duhovniško službo. Sveti Duh je liturg, ki hkrati s Kristusom in verniki deluje v bogoslužju. Zaradi njegovega delovanja ima bogoslužje takšno učinkovitost.

Summary: France Oražem, Action of the Holy Spirit in Liturgy

The paper draws attention to the fact that the theology of liturgy has not sufficiently taken into account the action of the Holy Spirit in liturgy. The role that was played by the Holy Spirit in the historical Christ is continued now in liturgy where transfigured Christ executes his priesthood. The Holy Spirit is the liturgist who acts in liturgy together with Christ and the faithful. Owing to his action liturgy is so effective.

⁷ Sv. Irenej, *Contra haereses*, IV, 7,4.

Karl Rahner

Teologove izkušnje

Ce naj tu govorimo o 'izkušnjah', potem naj bo k temu vnaprej ugotovljeno, da gre sicer za teološke povédi, ki hočejo biti stvarne, v svoji izbiri pa sploh nočejo tajiti subjektivitete, temveč jo prostodušno priznavajo.

Prva izkušnja: ... da so vse teološke povédi analogne ... Za čisto primitivno šolsko razumevanje pojma analogija je za analoški pojem značilno, da je povéd o neki resničnosti z uporabo tega pojma sicer legitimna in neogibna, vendar jo je treba v nekem smislu vedno hkrati tudi umakniti ... O Bogu ne moremo samo molčati, ker to moremo, zares moremo samo tedaj, če smo najprej govorili. Pri tem govorjenju pa potem povečini pozabimo, da moremo takšno povéd o Bogu izreči kolikor toliko legitimno samo tedaj, če jo hkrati vedno znova spet umaknemo, vzdržimo tesnobno visenje med Da in Ne kot resnično in edino trdno točko svojega spoznavanja in tako puščamo, da naše izreke vedno znova padajo v molčečo nedoumljivost Boga samega ...

Druga izkušnja: ... da v svoji teologiji dejansko pogosto ali skoraj vedno pozabljamo pravo središče tistega, o čemer nam je pravzaprav govoriti ... Seveda in po pravici lahko rečemo, da je to središče Jezus iz Nazareta, Križani in Vstali, po katerem se kristjani vendar imenujemo. Če pa je to res in če naj nam pomaga, je treba vendar povedati, zakaj in kako je ta Jezus tisti, na katerega se edino lahko zanesemo v življenju in umiranju ... Pravo in edino središče krščanstva in njegovega sporočila je ... zame to, da Bog v svoji najbolj pristni resničnosti in veličastnosti priobčuje sam sebe svoji stvaritvi, je priznavanje najbolj neverjetne resnice, da more Bog sam v svoji brezkončni resničnosti in veličastju, svetosti, prostosti in ljubezni brez zmanjšanja priti k nam samim v našem bivanju kot stvaritve, in da je vse drugo, kar krščanstvo ponuja ali zahteva od nas, temu nasproti samó nekaj začasnega ali sekundaren nasledek ... V času, v katerem krščanstvo more in mora zares imeti takšno realno obliko, da ga je mogoče ponujati ljudem v vseh omikah in v vseh časih ... moramo pač premišljati o 'anonimnem' krščanstvu povsod in v vseh časih ... kako je božja milost, ki je navsezadnje Bog sam v svoji samopriobčitvi, resnično razlita čez vse meso in ne samo čez nekaj tistih, ki so zaznamovani z zakramenti.

Tretja izkušnja: Spričo zastavljenih vprašanj, teološkega gradiva, s katerim je treba delati, spričo teže današnje biblične teologije, spričo dognanjan stvarnejše zgodovine dogem in teologije je danes razumnim ljudem nemogoče, da bi bili kot redovniki kratko malo privrženci kake razločne in prevzete redovne šolske teologije. Resnične razlike v teologiji gredo danes počez čez redove . . . Kako bi se mogli danes s teologijo ukvarjati drugače kakor v kar najširšem srečevanju in kar najširšem dialogu z vso danes neznansko razčlenjeno mnogoterostjo antropoloških znanosti?

Cetrta in zadnja izkušnja: . . . Mislim na preprosto dejstvo, da sem od tistega, kar je izkušenj in vednosti o človeku zbrano v vseh znanostih, pa tudi v vseh drugih izrekah pesništva, glasbe, upodablajoče umetnosti in sploh zgodovine človeštva, zares izkusil in poznam samo strašansko majhen del, čeprav bi moral kot teolog pravzaprav vse to vedeti. Če kot teolog pravzaprav ne vprašujem z abstraktnim pojmom o Bogu, temveč hočem dojeti njega samega, potem bi mi kratko malo ne smelo biti nezanimivo nič od tistega, v čemer se je razodel kot stvaritelj sveta, kot gospodar zgodovine . . . Če moram Boga, da ga sploh najdem, ljubiti zaradi njega samega in ne samo kot odrešitev zame, potem svojega zanimanja sploh ne smem omejiti na Sveto pismo samo, potem je zame zanimivo vse, s čimer se je Bog dal dojeti v svetu stvaritev . . . Od vsega tega, kar bi zato rad vedel, pa ne vem skoraj nič.

V pričakovanju prihajajočega

Teolog se morda lahko nekoliko potolaži z opažanjem, da se naravoslovcem samim tudi ne posreči nedvoumna sinteza med tem, kar imajo kot naravoslovci za metodično postavko svojega dela, in tistim, kar onstran svojega naravnoznanstvenega monizma vendarle sami na sebi skrivaj doživljajo kot svobodo, odgovornost in vprašanje o vsem posamičnem.

Če teolog tako doživlja te bridke izkušnje o svojem neznanju, bi mogel biti, če to izkušnjo sprejema pogumno in prostodušno, zgled in spodbuda drugim znanstvenikom, da bi se s svojimi znanostmi ukvarjali v enaki drži skromnosti in samoomejitve, tako da napetosti med znanostmi sicer še ne bi bile odstranjene, temveč, ker bi jih priznavali, celo zaostrene, vendar bi neogibne spore med znanostmi in njihove s teologijo vendarle obdajal mir, kakršen lahko vlada med tistimi, ki vsi, vsak na svoj način, slutijo in trpijo skrivnost, kateri pravimo Bog.

Poskusil pa bi rad nekaj povedati še o eni izkušnji, o izkušnji pričakovanja ,prihajajočega'.

Ce kot kristjani izpovedujemo večno življenje, katerega naj postanemo deležni, to pričakovanje prihodnjega najprej ni nič posebno nenavadnega. Saj navadno z nekam blago zvenečim patosom govorimo o upanju v večno življenje, in tega nikakor ne bi grajal, če je pošteno mišljeno. Meni samemu

pa se zbujaajo čudni občutki, če poslušam tako govorjenje. Dozdeva se mi, da se sheme predstav, s katerimi si skušamo ponazoriti večno življenje, povečini malo ujemajo z radikalno zarezo, ki je vendar dana s smrtjo.

Večno življenje, o katerem že tako čudno govorimo kot 'onstranskem' in kot nadaljujočem se 'po' smrti, si mislimo preveč opremljeno z resničnostmi, ki jih poznamo tukaj, kot nadaljevanje življenja, kot srečanje s tistimi, ki so nam bili tukaj blizu, kot veselje in mir, kot gostijo in vriskanje, in vse to in podobno naj se ne bi nikoli nehalo in naj bi se nadaljevalo. Bojim se, da jemljemo težo radikalni nedoumljivosti tistega, kar je zares mišljeno z večnim življenjem, in da tisto, kar v tem večnem življenju imenujemo neposredno gledanje Boga, znižujemo v neko razveseljivo početje poleg drugih, ki napolnjujejo to življenje; ne dojemamo pristno neizrekljive neznanskosti, da se popolno božanstvo samo nago in golo vrže v naše ozko bivanje stvaritev. Priznam, da se mi zdi mučna, ne opravljena naloga današnjega teologa, naj za to večno življenje odkrije boljši predstavniki model, ki bo vnaprej izključeval navedena zniževanja. Ampak kako? Ampak kako?

Ko bodo angeli smrti odpeljali iz prostorov našega duha vse ničeve smeti, ki jim pravimo naša zgodovina, (čeprav bo seveda ostalo pravo bistvo storjene svobode,) ko bodo dogorele in ugasnile vse zvezde naših idealov, s katerimi smo si v svoji prevzetnosti ozaljšali nebo svojega bivanja, ko bo smrt naredila neznansko molčečo praznoto, mi pa bomo le-to verujoč in upajoč molče sprejeli kot svoje resnično bitje, ko se bo potem naše dotedanje, čeprav še tako dolgo življenje pokazalo samo kot ena sama kratka eksplozija naše svobode, ki se nam je zdela kakor raztegnjena v počasnem posnetku, eksplozija, v kateri je vprašanje prešlo v odgovor, možnost v resničnost, čas v večnost, ponujena svoboda v storjeno svobodo, in ko se bo potem v neznanskem zgroženju neizrekljivega zmagoslavja pokazalo, da je ta neznanska molčeča praznota, ki jo čutimo kot smrt, v resnici napolnjena s praskrivnostjo, ki ji pravimo Bog, z njegovo čisto svetlobo in z njegovo ljubeznijo, ki jemlje vse in podarja vse, in če se potem iz skrivnosti brez primere tudi še pokaže in nas gleda obličje Jezusa, blagoslovljenega, in je ta konkretnost *božje preseganje* vsega našega resničnega sprejemanja nedoumljivosti Boga brez primere, potem, potem tako približno pravzaprav ne bi hotel opisovati, kaj prihaja, pa vendar jecljaje nakazati, kako človek lahko za zdaj pričakuje Prihajajoče, ko zaton smrti same že doživlja kot vstajanje tistega, kar prihaja. Osemdeset let je dolga doba. Za vsakogar pa je življenjska doba, ki mu je odmerjena, kratki trenutek, v katerem nastane, kar ima nastati.

(Orientierung 15. aprila 1984)

Prevedel Janez Gradišnik

Anton Strle

”Pozabljanje na Boga - najbolj temeljni problem tudi danes”

Ob smrti Karla Rahnerja

Niti mesec dni po osemdesetletnici rojstva (5. 3. 1904) je 30. 3. 1984 umrl v Innsbrucku K. Rahner, gotovo eden največjih in najbolj vplivnih teologov našega časa, nekateri pravijo: največji. V pričujočem zapisu mi ne gre za to, da bi podal vsaj kratek prerez skozi njegovo delo in ocenil teološko misel moža, ki je prejel 14 častnih doktoratov v Evropi in Ameriki ter številne nagrade in odlikovanja,¹ če naj omenim vsaj eno zunanje znamenje žive navzočnosti Rahnerjeve misli v današnji duhovni kulturi. Navedel bom tukaj v glavnem le nekaj izjav K. Rahnerja, takšnih, ki razodevajo Rahnerjevo temeljno življenjsko usmerjenost, kakršna je — v zvezi z »okoljem« v najširšem pomenu besede — odločilno vplivala na njegovo teologijo. Seveda pa takšnih izjav ni mogoče gladko iztrgati iz povezave z vprašanji, kdaj in zakaj, kje in komu so bile izrečene.

1. »Ignacijanska duhovnost je bila vendarle pomembnejša«

Z bratom Hugom (1900—1968) je K. Rahner l. 1928 očetu za njegov rojstni dan posvetil in poslal strojepisno izdelan Slavnostni zbornik [Festschrift]. Hugo to omenja ob šestdesetletnici rojstva brata Karla. Iz tega zbornika tudi navaja Karlovo razpravo Nauk o sreči pri Aristotelu in Tomažu ter njene sklepne besede, s katerimi se triindvajsetletni Karel obrača na svojega očeta, srednješolskega profesorja v Freiburgu: »Ta nauk vsekakor kaže, kako visok je ideal . . . intelektualnega osrečenja in kako nespametno bi bilo zamenjati ta ideal s profesorskim in filozofskim veseljem. Tomistična ‚visio‘ je mnogo več kakor Aristotelova ‚theoria‘; vsebuje namreč vso

¹ Prim. dr. J. Matoš, Učitelj i tumač vjere. Povodom smrti Karla Rahnera, v: Glas koncila, 29. 4. 1984, 6; 13. 5. 1984, 4.

osebnost, bližino in enkratnost, kakršna more obstajati le v blaženem občestvu duha z ljubljenim Bogom. Razodetje Boga — to je tisto, kar človek hrepeneče pričakuje: oro fiat illud, quod tam sitio.«² K temu naj takoj pripomnim, da je bil tedaj profesor ne le Rahnerjev oče, marveč tudi sin (za latinščino). In kot tak ugotavlja, kaj je, ali bolje, »Kdo« je poslednji cilj človekovih prizadevanj. Že v tej neobjavljeni razpravi razkriva K. Rahner jedro tistega, kar je pozneje navdihovalo vso njegovo teologijo, njegovo celotno dejavnost: Bog, ki iz absolutno svobodne ljubezni podarja človeku sam sebe.

Takoj po maturi v Freiburgu je Karel l. 1922 svojemu bratu Hugu, ki je bil tri leta prej stopil v jezuitski red, sporočil, da bo šel tudi on za njim; zraven pa je izrečno pristavil, da ga nikakor ni nagnil k temu koraku zgled štiri leta starejšega brata. L. 1928 je bil v Junioratu v Feldkirchu in poučeval latinščino, potem ko je bil dovršil triletni študij filozofije (1924—1927). Teologijo je začel študirati naslednje leto ter jo končal l. 1933, potem ko je 1932 od kardinala Faulhaberja v Münchnu prejel mašniško posvečenje.

K. P. Fischer je ob sedemdesetletnici rojstva K. Rahnerja v svoji zelo pomembni knjigi o antropologiji Karla Rahnerja zapisal o slavljenju, da ima njegova teologija za svoje izhodišče in središče izkustvo Boga ignacijanskih duhovnih vaj.³ Zdaj je to razvidno tudi iz izrečnih trditev K. Rahnerja. Dostopne so nam v delu,⁴ v katerem Rahner v obliki pogovorov daje pojasnila k svoji življenjski poti, k nekaterim ugovorom zoper njegovo teologijo in k naglasom v njegovih razpravljanih. Na vprašanje o odločilnem izkustvu Boga odgovarja:

»O tem seveda ne bi hotel preveč pripovedovati, ker se to navsezadnje nikogar ne tiče. Vendar mislim, da je v primerjavi s filozofijo in teologijo, ki sta sicer kaj vplivali name, bila ignacijanska duhovnost le pomembnejša in tehtnejša. Tudi tukaj, če hočem biti iskren, ne bi mogel reči, da so name napravili kakšen silen vtis posamezni jezuiti, spirituali, voditelji duhovnih vaj itd. Pošteno bi celo priznal, če je to dovoljeno, da sem na primer napravil osemdnevne duhovne vaje pri poznejšem kardinalu Beu in pri Franzu Hürthu, v Rimu tako pomembnem teologu-moralistu; a te duhovne vaje, ki sta jih dajala ta v Cerkvi pomembna moža, so se mi zdele takó tradicionalne, da so me kar razočarale. Toda Ignacijeva duhovnost, ki smo jo dobili s prakso molitve in z redovniško formacijo, je bila zame pač po-

² H. Rahner, *Eucharisticon fraternitatis*, v: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. II, Freiburg i. Br. 1964, 895—899, tu 898; nav. tudi v: *ZkTh* 106 (1984) 122.

³ K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1974; to navaja tudi H. Vogrimer, *Was hat er gegeben — was haben wir genommen?*, v: *Orientierung* 48 (1984) 31—35, tu 31.

⁴ Karl Rahner im Gespräch, hrsg. v. P. Imhof — H. Biallowons, 2 Bände, München 1982 in 1983 (odslej nav. I in II; iz praktičnih razlogov to jemljem iz Vogrimerjeve razprave, navedene v prejšnji opombi).

membnejša kakor pa vsa filozofija in teologija, kakršni so učili znotraj in zunaj reda.«⁵

K. Rahner hkrati naglašja, kakšen močan vtis so nanj napravili globoko duhovno živeči jezuiti Erich Przywara, Peter Lippert in Dunin Borkowski. V ignacijanski duhovnosti so ga potrjevala tudi tista izkustva Boga, kakršnih so bili deležni še drugi; posebej omenja mistiko cerkvenih očetov, spise Terezije Avilske in Janeza od Križa ter mistiko sv. Bonaventure.⁶ Tako ni neutemeljeno, če v najnovejšem času poudarjajo Rahnerjev pispevek tudi k mistični (oziroma duhovni) teologiji in opozarjajo na mistagoško usmerjenost celotne Rahnerjeve teologije.⁷

V intervjuju v Herder-Korrespondenz je K. Rahner ob svoji sedemdeset letnici l. 1974 dejal med drugim: »Nekateri bodo rekli, da sem začel nekaj velikanskega [Kolossales inauguriert], in bodo to presojali pozitivno. Drugi bodo rekli, da sem dal pobudo za reči, ki so vodile do zmede, do zmešnjave ali tudi le do pluralizma v Cerkvi.. Ali imajo prav eni ali drugi, to je spet drugo vprašanje. Toda jaz nisem mogel vsega tega predvideti. Že to, da so me spravili v povezavo s cerkvenim zborom, je bilo več ali manj naključje; niti predvidevati nisem mogel, da koncil sploh bo. Bog ve, da nisem postal teolog za to, da bi nastopal kot teološki novotar in prerok ali začetnik [Inaugurator] nove teološke dobe. Jezuit sem, duhovnik sem, redovnik sem, predaval sem. Vse te stvari, s katerimi sem imel opraviti, me zanimajo; bil sem zraven z dušo in srcem, vsaj v velikem in celotnem. Kakor drugi, tako sem tudi jaz rekel, zastopal in propagiral stvari, ki jih imam za pravilne in so nasploh, kakor upam, to tudi bile in so; toda značilno je ravno to, da nisem niti mogel niti hotel premeriti daljnih učinkov in si jih delno seveda tudi nisem želel.«⁸

2. Heideggerjev in Maréchalov vpliv ter središčni pojem Rahnerjeve teologije

Z vidika ignacijanske duhovne usmerjenosti je bilo za Rahnerja nekaj samoumevnega, da je v poslušnosti sprejemal tisto, za kar ga je »določil« in vedno znova določal jezuitski red. Rad bi bil postal spiritual, voditelj duhovnih vaj ali misijonar. Toda predstojniki so ga določili za docenta

⁵ II, 51. O duhovnih vajah obširno tudi pr. t., 31 ss.

⁶ II, 52 sl.

⁷ Prim. K. P. Fischer, »Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt«. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners, v: ZkTh 98 (1976) 159—170.

⁸ Interview. Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages, v: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 77—92, tu 79.

filozofije in mu naložili dolžnost, da promovira iz filozofije. Dve leti je Rahner obiskoval Heideggerjeva predavanja in seminarje. Toda o tem pravi: »Morda smem reči, da nisem sprejel od Heideggerja nobenega posebnega nauka, marveč slog mišljenja in raziskovanja, slog, ki se je izkazal za zelo dragocenega. Ta slog je mogoče opisati kot postopek ali metodo približevanja: na osnovi take metode v teologiji ne opisujemo dogmatičnih resnic, kakor da bi bile to zgolj razvidne danosti, ki sledijo iz pozitivnih virov, marveč si prizadevamo, da bi napravili sintezo. Različne dogmatične stavke povzamemo v nekatera temeljna načela. Tako utemeljimo notranje skladno podobo [kohärente Gestalt] dogmatičnih resnic. Moderni človek postane s tem sposoben zagledati v skrivnostnih resnicah Cerkve in krščanstva red in harmonijo. Moderni človek se ne zadovoljuje več s tem, da bi sprejel skupek resnic in različnih sodb — izpričanih v Denzingerju — in da bi nič več o tem ne razmišljal. Pač pa moderni človek išče vodilno misel, naj bo še tako preprosta, da bi razporedil obsežno snov krščanske dogme. Ko je to napravljeno, tedaj mu je omogočeno, da razume druge specifične resnice kot očitne in nujne posledice, ki pritekajo iz ene same načelne misli [offenbare und notwendige Konsequenzen des prinzipiellen Gedankens].«⁹

Prav do novejših del, npr. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Temeljni tečaj vere. Uvod v pojem krščanstva),¹⁰ je mogoče zasledovati, kako se uresničuje ta metoda, ki v teološkem razpravljanju ne skrčuje božjega razodetja in njegove vsebine, marveč celotno vsebino v vsem njenem bogastvu koncentrira, osredotoča s pomočjo kakega ključnega pojma, na primer »samopriobčenja Boga« človeštvu in vsemu stvarstvu (Selbstmitteilung Gottes).

Vendar se tudi pri omenjenem središčnem pojmu Rahnerjeve teologije, pri »samopriobčenju« ali »samopodarjanju« (samopodaritvi) Boga človeku, pokaže, kako sta bila za Rahnerjevo filozofijo (s tem pa posredno tudi za teologijo) vplivnejša kakor Heidegger jezuita Joseph Maréchal in Pierre Rousselot, s katerima se je Rahner natančneje ukvarjal, še preden je študiral v Freiburgu, in ki sta po svoje že premagala neosholastiko.

Zaradi potreb, ki so nastopile, je K. Rahner moral prevzeti mesto docenta za dogmatiko v Innsbrucku. Po naročilu predstojnikov je promoviral iz teologije in začel 1937 predavati. Včasih je povedal, da je mnogote-

⁹ I, 31 sl. Prav takšna izhodišča v teologiji, ki upoštevajo predvsem »moderna človeka«, večkrat kritizira H. U. von Balthasar pri K. Rahnerju in pri drugih. Balthasar rad naglašja, da Bog razodetja bolje ve, kaj je dobro za »moderna človeka«, kakor pa človek sam. Seveda s tem Balthasar noče reči, da K. Rahner tega ne ve. Pač pa meni, da tisti, ki se sklicujejo na K. Rahnerja v današnjem »krvavo resnem položaju« za Cerkve in za svet, zelo radi to delajo. Besede o »krvavo resnem položaju« Cerkve so v Balthasarjevem delu Cordula, 130.

¹⁰ Prim. o tem kratko poročilo A. Strle, »Celota krščanstva na novo premišljena«. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Herder, Freiburg i. Br. 1976. Poročilo je v: BV 37 (1977) 94—97.

rost tém, ki jih je obravnaval (po seznamu publikacij ob osemdesetletnici njegovega rojstva je nekako 4000 števil, če ne še več), kratko in malo nastala iz vprašanj, ki so se pojavljala pri poučevanju teologije, pri seminarjih in pri raznih predavanjih za širšo javnost. Sredi mnogoterosti se kažejo težišča. Najbolj razločno vidimo to ob témi milosti. Tu nastopa pojmovanje milosti kot neustvarjene: milost je pravzaprav Bog sam, ki hoče človeku svobodno, iz ljubezni, priobčiti sam sebe. Prav s tem je povezan tisti pojem, ki je v celotni Rahnerjevi teologiji središčen: »Selbstmitteilung Gottes«. Da to trdno drži, moremo jasno razbrati iz doktorske razprave, ki jo je teološki fakulteti v Ljubljani predložil in tudi obranil v juniju l. 1983 bosanski frančiškan Mijo Bosankić pod naslovom Samosaopćenje božje — središnji teološki pojem Karla Rahnerja. Tého si je p. M. Bosankić izbral že l. 1969. Šel je k K. Rahnerju in ta mu je med petimi témami predložil tudi to: Selbstmitteilung Gottes als ein zentraler theologischer Begriff bei Karl Rahner. V svoji disertaciji p. M. Bosankić prikazuje, kako K. Rahner že stvarjenje razlaga kot pogoj za samopodaritev Boga stvarjem, bitjem, ki jih je troedini Bog v svoji absolutno svobodni ljubezni prav zato priklical v bivanje, da bi jih napravil deležne svoje sreče. V luči božjega samopriobčenja umeva K. Rahner nato tudi razodetje, milost in Kristusa. Vse to dobiva svojo enoto v božji samopodaritvi. Obenem je tukaj razumljivo, zakaj je mogoče govoriti, da je nauk o milosti oziroma milost sama »srčika« Rahnerjeve teologije;¹¹ obenem je tudi razumljivo, zakaj je treba pri »milosti« misliti prvenstveno na »neustvarjeno« milost, s tem pa na Svetega Duha in na Kristusa, ki je vrhunec božjega razodetja in cilj vsega stvarstva, a tudi vrhunec »božjega samopriobčenja«, kakršno bo v polnosti dovršeno tedaj, ko bo Kristus prišel v slavi, »da se povelíča v svojih« (2 Tes 1,10). Le-ti bodo od Kristusa prejeli slavo, ki jo je on dobil od Očeta (prim. Jn 17,21); in po dokončni zmagi še nad poslednjim sovražnikom, nad smrtjo, bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,25—28): šele v notranjem občestvu z Bogom in z deležnostjo pri njegovi lastni sreči bo človek dosegel svoje popolno in večno uresničenje.

3. »Živi Bog — naša absolutna prihodnost«

Rahnerjevo teološko delo se je začelo v času, ko je v mnogih deželah nastopilo »vračanje k virom«. S tem v zvezi je bilo tudi liturgično in biblično gibanje ter novo odkritje cerkvenih očetov. Vendar se Rahner razlikuje od zaslužnih prenoviteljev teologije v našem času, na primer od Congarja

¹¹ Prim. o op. 8 omenjeni intervju; pa tudi K.-H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Herder bücherei, Bd. 680, Freiburg i. Br. 1978, 79—98.

in de Lubaca ter brata Huga. Čeprav se je tudi Rahner poglobljal v patristiko, ni ostal pri odkrivanju mnogoterosti možnih perspektiv v patristiki. Pač pa je vedno iskal temeljno misel, ki zedinja in ki naj bi kar najbolj mogoče današnji govorniki ljudi vodila k *eni sami* témi teologije, k Bogu, k Skrivnosti v njeni nedoumljivosti. Brez dvoma so tukaj pri K. Rahnerju čisto na črti duhovnosti sv. Ignacija Lojolskega na delu apostolski nagibi (to je nekaj čisto drugega kakor »propagandistični«), kar večkrat odkrito priznava tudi Hans Urs von Balthasar, ko sicer v nekaterih pogledih ostro kritizira izhodišča Rahnerjevega teologiziranja in nekatere njegove izraze (včasih tudi »Pluralismus« v teologiji, ko bi bila na mestu »Pluralität«).

Ob svoji sedemdesetletnici je K. Rahner določno izjavil: »Za vsem, kar sem delal, je stal, zelo neposreden dušnopastirski in duhovni interes. In tu bi rad dostavil, da upam: Ignacijevi duhovnosti svojega reda sem ostal nekoliko zvest . . . Rekel bi, da so me, ne da bi bil to premišljen program, že od začetka v teologiji zaposlovala vprašanja, ki so pomembna za dušnopastirsko, cerkveno in osebno religiozno življenje. Vsaj v zgodnjih letih sem zelo veliko pridigal, v Innsbrucku deset let skoraj vsako nedeljo. Precej pogostokrat sem vodil duhovne vaje . . . Svojih pobožnih stvari [Sachen] — če jih smem tako imenovati —, kakor so Das kleine Kirchenjahr, Worte ins Schweigen, knjižico Von der Not und dem Segen des Gebetes, zvezke premišljevanj pri ignacijanskih duhovnih vajah in mnogo podobnega nimam za drugotno stransko delo teologije, ki bi bila tukaj zase kot l'art pour l'art, marveč za nekaj, kar je najmanj prav tako pomembno kakor prava teološka dela. Menim, da je v marsikaterem oddelku knjige Von der Not und dem Segen des Gebetes [O stiski in o blagoslovu molitve] vsaj prav toliko teologije, z miselnim naporom obvladane teologije kakor v tako imenovanih znanstvenih delih.«¹²

Kmalu po koncilu, l. 1966, je posebej za duhovščino zapisal besede, ki to, kar je bilo pravkar povedano, samo potrjujejo in osvetljujejo. »Vsaka teologija,« pravi tedaj K. Rahner, »tudi najbolj subtilna, vsaka dogma, vsaka kanonična postava, vse, čemur se prilagaja ali zavrača Cerkev, vsaka ustanova, vsaka služba z vsemi svojimi pooblastili, vsako bogoslužje in vsako pogumno poslanstvo — vse to ima edinole naslednji namen: Vera, upanje in ljubezen, ljubezen do Boga in do ljudi. Vsi drugi načrti z vsemi dejavnostmi Cerkve bi bili absurdni in perverzni, če bi se hoteli odtegniti tej nalogi in bi iskali samo sebe.«¹³

Na tej črti je treba razumeti Rahnerjevo izjavo iz l. 1983: » . . . Skratka, nikakršen znanstvenik nisem in tudi nočem biti, marveč bi hotel biti kristjan, ki mu je krščanstvo nekaj resnega, ki živi preprosto v sedanjem času in pri-

¹² K. Rahner, v op. 8 n.d., 81.

¹³ K. Rahner, Das Konzil — ein neuer Beginn, v: Klerusblatt, München 1966, 8.

sluhne ob tem ali onem in tretjem ter dvajsetem problemu, o katerem razmišlja; če hočejo to imenovati 'teologijo', je kar prav.«¹⁴ Navidezno to jemlje vrednost Rahnerjevi teologiji, a res le navidezno. Saj mora ravno kristjan imeti pred očmi resnico, kakršna je, in to celotno resnico; in prav to ga tudi najmočneje spodbuja, da spolnjuje svojo poklicanost v skladu z darovi, ki jih ima od Boga, in v skladu z nalogami, ki jih spozna v svojem času in prostoru.

Rahner je izredno občutljiv za razkristjanjevanje Evrope in za vedno večje širjenje ateizma. Teologija je — pravi Rahner — poklicana, da to na svojem področju z vso resnobo upošteva in v skladu s svojo poklicanostjo kar največ prispeva k takšnemu oznanjevanju (v najširšem pomenu), ki bo ustrezalo resničnim razmeram Cerkve in človeštva. Teologija naj ne prikazuje krščanske vere, kakor da bi to bila nekakšna knjiga receptov, ki daje za vse okoliščine življenja dokončen odgovor. Pač pa je treba v teologiji storiti prepričljivo to, da svet ne bo bolj svetel, smiseln in razumljiv, če odklanja Boga in Kristusa. Nasprotno.

Kršćanstvo šele zares omogoča izkustvo smiselnosti: »Vse ceste prihodnosti vodijo k Bogu, če naj ne vodijo v nič.«¹⁵

Ob sedemdesetletnici rojstva je K. Rahner poudaril, naj bi teologija v našem času poleg neposredne znanstvene in cerkvene funkcije spolnjevala zlasti naslednjo nalogo: »Temeljno jedro [Substanz] krščanstva prikazujmo pozitivno in živo. V ta namen naj to jedro nanovo premislimo in tudi branim — saj je to temeljno jedro v svetu in pri mnogih, ki se že imenujejo kristjani, deležno nasprotovanja. Če smo si povsod edini ali ne glede bistva zakramentov ali odpustka, glede razmerja med papeškim prvenstvom in episkopatom, glede tega, kako naj Rim v posameznostih izvaja svojo učiteljsko službo itn., more to sicer biti tudi še pomembno vprašanje. Ni pa potrebno, da bi vedno odgovarjali na ta vprašanja v popolni edinosti in jasnosti. Teologija ima — čisto preprosto rečeno — ravno danes za svojo prvenstveno nalogo nekaj drugega: To, da govori o živem Bogu kot o naši absolutni prihodnosti in kot o poslednjem poročtvu našega bivanja; in da tudi oznanja, da ta Bog ni le absolutno oddaljeni, asimptotični cilj, s katerim praktično ne moremo imeti nič skupnega, marveč da je Bog tisti, ki nam daje sam sebe kot večno življenje; in da se moremo zanesti na tega živega Boga, oziraje se na Jezusa, na Križanega, o katerem verujemo, da je vstal od mrtvih. To je pobožna formulacija teme, ki je za takó imenovano razumno [gescheite] in znanstveno teologijo neizčrpna. Toda če še enkrat rečemo k temu, da je ljubezen do bližnjega stvar, glede katere znata krščan-

¹⁴ II, 150 sl.

¹⁵ Karl Rahner — K. H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation, Herderbücherei, Bd. 700, Freiburg i. Br. 1979, 29 in 66.

stvo in krščanska vera z Jezusom povedati nekaj, kar nikoli ne zastari in je vedno novo, toda nikakor ne samo po sebi umevno, potem smo vendarle pravzaprav že imenovali temeljno jedro krščanstva, tisto jedro, ki je na eni strani zelo samo po sebi umevno predmet učenja v Cerkvi in na drugi, kar je še pomembnejše, tisto, iz česar je tudi mogoče živeti in še vedno more zedinjati tako imenovani pluralizem teologov.«¹⁶

K. Rahner je bil že zelo zgodaj močno občutljiv za to, kako danes ne-vera utemeljuje svoja stališča: predvsem z razlogi humanizma in z zavestno ali podzavestno mislijo, da more človek »živeti« brez Boga, in to celo bolje; pogosto nastopa danes celo radikalno zanikanje Boga v imenu človekove svobodnosti in veličine, to pa postaja ponekod že kar množični pojav; ali pa vsaj premnogi ljudje danes sploh ne razumejo, da je Bog nekaj takega, za kar bi se bilo vredno truditi. To je K. Rahnerja nagnilo, da je — z nekaterimi drugimi teologi — obrnil pozornost na teološko antropologijo in hkrati poskušal celotno teologijo utemeljiti nekako »antropološko« in v nekem smislu tudi »antropocentrično«. S tem nikakor ni hotel zanikati nujne (vsebinske) teocentričnosti sleherne teologije. Pred očmi mu je bila metodična »antropocentričnost«. V članku »Anthropozentrik« novega (Buchbergerjevega) teološkega leksikona, za katerega ima prav on največje zasluge, pravi: »Poskus, kako bi sami sebe anti-anthropocentrično preskočili — naj bo to v katerikoli razsežnostih človeškega bivanja — bi bil nečloveški in zato protibožji. Bogu se namreč ne približamo, ko postanemo manj mi sami, marveč s tem, da docela vemo in uresničimo tisto, kar pravi knjiga Modrosti: Ustvaril je vse za bivanje (1,14). To velja še bolj v Kristusovem redu. Kajti po učlovečenju božje Besede je nasprotje med antropocentričnostjo in teocentričnostjo prav tista razlaga človeškega bitja, katere naj bi bili odrešeni. Tukaj ni več nikakršne teoretične in ne praktične teologije, ki bi ne bila sama v sebi antropologija. Seveda ostane resnično: Človek mora svoje lastno bistvo kot tisto, katerega naj uresniči, šele najti; zaiti more v zagrešeno zmoto glede tega bistva in končno najde to svoje bistvo samo z deležnostjo pri smrti in vstajenju Sina človekovega.«¹⁷

¹⁶ K. Rahner, v op. 8 n.d., 92. K. Rahner rad govori o »pluralizmu« v teologiji. Večinoma misli pač na tak »pluralizem«, o katerem H. U. von Balthasar pravi, da ni prav, če ga označujemo kot »pluralizem«, marveč naj ga imenujemo »pluralnost« [Pluralität]. Prim. H. U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes-V., Einsiedeln 1972, zlasti 50 ss., 60 sl., 64, 69, 88 sl. Ravno »teološki pluralizem« je med tistimi vidiki, ki jih Balthasar ponovno kritizira in rad pristavlja, da sicer K. Rahner večkrat s tem misli na povsem sprejemljiva stališča, a mnogi ta »pluralizem« zlorablajo, ker napravljajo iz njega nekakšno ideologijo.

¹⁷ K. Rahner, *Anthropozentrik*, v: LThK I (1957) 631—634; prim. isti, *Theologie und Anthropologie*, v: *Schriften VIII* (1967) 43—65.

4. Rahnerjev »horizontalizem« in »antropocentrizem«?

V zvezi z Rahnerjevo transcendentalno-antropološko metodo v teologiji se je marsikje pojavil nesporazum, kakor da ta metoda postavlja človeka in njegove možnosti za kriterij teologije (in vere), za sodilo o tem, kaj je resnična vsebina božjega razodetja in kaj naj bo vsebina cerkvenega označevanja v določenem času. Tudi se je nekaterim zdelo, da Rahner ne le neločljivo povezuje, marveč da tudi istoveti ljubezen do Boga in do bližnjega, s tem pa je povezan tudi horizontalizem.¹⁸ Nekateri so to pri Rahnerju ugotavljali — vsaj mislili so, da je mogoče Rahnerja tako razlagati — z odobravanjem in potem to »še naprej razvijali«; drugi pa z odklanjanjem. Posebej pa naj bo omenjeno stališče H. U. von Balthasarja do Rahnerja, posebej do njegove specifične teološke metode.

H. U. von Balthasar vsekakor prav nikjer ne taji Rahnerjeve osebne zvestobe vsebini božjega razodetja in verskemu nauku Cerkve.¹⁹ Tudi ne

¹⁸ Videz »horizontalizma« daje npr. že naslov Rahnerjeve knjige *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*, Herderbücherei, B. 266, Freiburg i. Br., 1968. V resnici tukaj ni horizontalizma v slabem pomenu, čeprav je nepazljivemu bravcu mogoče to ali ono tako razumeti. Še zdaj mi je pri roki »temporalna naloga« mojega slušatelja, ki je svoj »odhod« utemeljeval tudi z nekaterimi mislimi te knjige, čeprav je njena vsebina v svojem jedru komentar k načelu sv. Ignacija »Najti Boga povsod!«

¹⁹ H. Vorgrimmler v svojem članku za osemdesetletnico Rahnerjevega rojstva, v: *Orientierung* 48 (1984) 31—35, tu 34 sl., vsekakor zahaja v nedopustno pretiravanje, ko trdi, da Balthasar »obtožuje Rahnerja hudih herezij«, in sicer posebej v Theodramatik, češ da »Rahnerja napačno navaja, Rahnerjeve namene preobrača itd.« Češ da je to dognal njegov, Vorgrimmlerjev, učenec, ki da ni mogel najti založnika, pri katerem bi objavil to delo v obrambo K. Rahnerja. Ko sem to bral, sem se takoj spomnil na Balthasarjeve *Neue Klarstellungen*, Johannes-V., Einsiedeln 1979. Tu je Balthasarjeva razprava *Menschheitsreligion und Religion Jesu Christi*, 44—51. V njej Balthasar v kurzivi navaja vrsto trditev, ki jih je težko ali nemogoče spraviti v sklad z dovolj jasnim verskim naukom Cerkve, ali pa iz teh trditev sledijo zelo daljnosežne zmotе. Balthasar nato odklanja ali pa te trditve dopolnjuje tako, da postanejo skladne z naukom božjega razodetja. Ob koncu razprave pravi Balthasar v opombi: »Kurzivno tiskani navedki izvirajo ponajveč iz razprave K. Rahnerja ‚Zgodovina dogem in teologije — včeraj in jutri‘... Nekaj besed je iz njegovega ‚Grundkurs des Glaubens‘ in pa iz ‚Schriften 12 (1975) 251—282. Nikakor ne trdimo, da smo tukaj prikazali (ali ‚razkrinkali‘) središčni namen K. Rahnerja; razvidno je, da K. Rahner kot katoliški teolog misli bolj subtilno in bolj diferencirano. Toda formalne temeljne strukture se kljub vsem zadržujočim vdevkom [Einbauten] vendarle vedno prebijajo na dan; in tako se je zdelo koristno izpostaviti posamezne trditve — ki so bile prej zavite v nemalo varujoče vate — da bi pokazali, kako iz lastne dinamike ‚vodijo, kamor nočeš‘, namreč k ‚transcendentalni enoti religij‘, kakor je naslovljena nanovo predelana knjiga Fritjof-a Schuon-a. Avtor pravi glede tega: ‚Ta transcendentalna enota mora biti izvršena zgolj duhovno, brez izdajstva nad posamezno obliko. Nasprotja teh oblik tako malo ovirajo eno samo in vesoljno enoto, kakor nasprotje med barvami ne ovira oddajanja ene same in brezbarvne luči.‘ Na poti k takšni religiji človeštva je tudi eminentno ameriški teolog David Tracy SJ v: *Blessed Rage for Order, The New Pluralism in Theology*, The Seabury, N.Y. 1975.« — Čisto podobno velja za Balthasarjevo Theodramatik, kolikor zavrača ali dopolnjuje razne Rahnerjeve izvajanja. Nikakor ne drži, da bi Balthasar

spodbija Rahnerjevih dobrih namenov pri iskanju novih izhodišč za teologijo in za umevanje krščanstva. Da je Rahner s svojo teologijo pomagal k poglobitvi krščanske vere in k veri sami, to Balthasar izrečno priznava.²⁰ Tudi nikoli ne napada Rahnerjevega osrednjega teološkega pojma, »samopriobčenja Boga« stvarstvu, pač pa odločno nasprotuje Rahnerjevemu transcendentno-antropološkemu izhodišču teologije, zlasti izrazito v *Cordula oder der Ernstfall*.²¹

V 3. izdaji omenjene knjige pravi Balthasar v sklepni besedi (Nachwort), ki je ob koncu dodana vsebini prejšnjih dveh izdaj: »Mnogi so me prizadeto spraševali, ali je bilo res potrebno napasti takó zaslužnega moža, kakor je Karl Rahner. Nikoli nisem prikrival svojega občudovanja za Rahnerjevo spekulativno moč in za pogum ter sem Rahnerja v težavnih urah po svojih močeh zagovarjal; toda že zgodaj tudi nisem skrival nekaterih pomislekov, ko se mi ni zdel brez nevarnosti njegov nastavek pri nemškem idealizmu.«²²

Nato navaja Balthasar med drugim tudi G. Siewertha, ki je celotno razlago, kakršno je dajala sv. Tomažu Maréchalova šola, označil za zablodo. Rahner pa prav pri tej razlagi vztraja in ne upošteva medsubjektivnosti, srečanja med jaz in ti, osebnostne ljubezni, ki ima danes odločilno vlogo pri »predrazumevanju«²³ krščanskega razodetja. Poleg tega je Rahner, tako pravi Balthasar, »moral v svojih drznih, a večkrat enostranskih zasnutkih, ki med seboj niso vedno koordinirani (obstajajo mnogi Rahnerji!), neredko pretrpeti usodo čarodejevega učenca, ki ni mogel v svojih učencih več ukrotiti duhov, katere je bil priklican. Marsikatero od njegovih novejših miselnih poti imajo navdih v apostolskih nagibih in so pri njem še teološko zavarovane (tako celotna teorija o anonimnem krščanstvu na temelju vesoljnega nadnaravnega eksistenciala), vendar pa naravnost izzivajo k brezskrbnim razlagam

dolžil Rahnerja kakih herezij, čeprav kdaj pokaže, da bi se moglo to zgoditi, če bi šel kdo še naprej po poti, ki je z nekaterimi Rahnerjevimi stališči nakazana.

Le kdor ne upošteva podobnih Balthasarjevih pripomb, kakor sem jih navedel iz *Neue Klarstellungen*, bo prišel do takih trditev kakor H. Vorgrimler na omenjenem mestu. — Naj omenim Rahnerjevo stališče do H. Künga »Unfehlbar«. Küng je trdil, da se tu opira na Rahnerjeva izvajanja glede dogem. K. Rahner je Künga v tem odločno zavrnil. V *Furche*, 6/ 6. 2. 1980, 8, je K. Rahner v pogovoru rekel: Če bi on, Rahner, zagovarjal takšno stališče, kakor ga glede papeževe nezmotnosti Küng, »bi izvajal posledice in dejal: dobro, nič več nisem katoličan« [gut, ich bin nicht mehr katholisch].

²⁰ L. 1979 mi je oktobra Balthasar to zatrjeval, obenem pa pristavil, da so pozneje mnogi Rahnerja uporabili in ga uporabljajo za zgrešena teološka stališča, ki imajo danes marsikje za življenje Cerkve — in s tem za svet, ki naj bi ga Cerkve evangelizirala — naravnost usodne posledice, čeprav jih Rahner niti od daleč ni hotel in jih tudi nikakor ne odobrava.

²¹ H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes-V., Einsiedeln 1967; prva izd. 1966.

²² Pr. t., 124.

²³ »Pred-razumevanje« za nemški »Vorverständnis« ima Vl. Truhlar, *Leksison duhovnosti*, Moh. dr., Celje 1974, npr. str. 634.

pri tistih učencih, ki hočejo biti radikalni in potem tudi kar kmalu nastopijo. Kdo se danes tako ali drugače ne sklicuje na Rahnerja, če gre za kako liberalno razširitev dogme, za spremembo njene vsebine v nekaj „neprednostnega“, le posredno izrečenega, vsekakor najbolj sposobnega, da se predružači!«²⁴

Balthasar poudarja, da mora biti vsaka resnična teologija v svojem odločilnem jedru »teologija križa« (ki je hkrati in neločljivo obenem »teologija slave«); za svoje odločilno izhodišče mora imeti to, kar je Bog storil za nas, ne pa nas same; v Cordula posebej naglaša, da pri Rahnerju ni različne teologije križa.

K. Rahner na razne ugovore in nesporazume, pa tudi na več ali manj dobrohotno kritiko, ki so jo izrekli Balthasar in drugi, naravnost vsaj v splošnem ni odgovarjal, zlasti se ni spuščal v polemike. Pač pa se je tega dotikal v raznih intervjujih, ko so mu zastavljali zadevna vprašanja. Na trditev, da pri njem ni prave teologije križa, odgovarja v intervjuju 1974: »Transcendentalnost, kakor jo jaz razumem, je vedno takšna transcendentalnost, ki se je udejanila tudi kot grešna zgodovina svobode, tako da je na podlagi tega vsekakor mogoče semkaj vnesti vse tisto, kar imenujemo odrešenje, krivda, odpuščanje, križ itd . . . Kako daleč seveda sem to v svojih vedno prekratko streljajočih premislekih dejansko storil zadostno, to je drugo vprašanje. Toda spodbijam trditev, da teološki nastavek, kakor je pri meni, če resno jemljemo omenjeno notranjo prepreženost zgodovine in transcendentalitete ter njuno medsebojno pogojenost, nujno mora prikrajšati resnično krščanstvo kot zgodovino krivde in odpuščanja, križa in nedoumljive božje ljubezni, ki je izničila sama sebe.«²⁵

Glede Balthasarjeve trditve, da Rahner na podlagi svojega teološkega izhodišča tudi pravzaprav enači ljubezen do Boga in bližnjega,²⁶ poudarja: »V razsežnosti pravega izvrševanja ljubezni do Boga in do bližnjega imamo že vnaprej, tako bi mogel reči, perihorezo medsebojne pogojenosti obeh momentov. Da moram potem teoretično *tudi* reči, da je ljubezen do Boga pomembnejša kakor ljubezen do bližnjega, tega vendar nisem nikdar spodbijal.«

Kar pa se tiče očitka, ki mnogo bolj kakor od Balthasarja prihaja od drugod, namreč očitka »horizontalizma«, pravi Rahner: »Ni mi treba ponavljati, da sem v svojih zadnjih namerah od česa takega za cele milje oddaljen in sem primitivni horizontalizem ob premnogih prilikah izrečno pobijal kot pravo krivoverstvo sedanosti [eine eigentliche Häresie der Gegenwart]. Ali je vsak nastavek [Ansatz] pri témi upanja ali pri témi ljubezni do bližnjega takoj v prvem prijemu že tako uspel, da so ohranjene takoj že vse danosti [Daten], ki jih kristjan veruje in jih mora verovati, je

²⁴ Balthasar, v op. 21 n.d., 125 sl.

²⁵ Rahner, v op. 8 n.d., 86.

²⁶ Balthasar, Cordula, 87 ss.

drugo vprašanje. Saj sem teolog, ki ne misli, da more biti *takó* sistematičen, da more spekulativno prapočelo [Urprinzip] tako formulirati, da bi bilo mogoče deduktivno izvesti iz njega vse in vsako stvar, ki je človeško pomembna. Tudi če bi takšna načela obstajala, jih ne zgrabim pri prvem prijemu nikdar neoporečno in adekvatno.«²⁷ — Glede politične teologije v pravem pomenu ali pa glede teologije osvoboditve, je Rahner ob isti priliki dejal, da nima načelno ničesar proti. Takoj pa je pristavil, da pri njem takšne teologije ni: »Saj ima vsak človek na voljo le končen čas, končno moč, končno ustvarjalno potencialnost. Samo po sebi umevno je, da pozneje nastopijo teologi, teološke metode, teološki vidiki, ki spet pustijo daleč za seboj vsakega teologa. Če imam nekatere učence, kakor J. B. Metza in druge, ki jih zdaj ne morem navajati, potem me nič ne ovira, da ne bi tistim, ki pridejo za mano, brez nevoščljivosti priznaval njihovo izvirnost in potrebnost, da povedo kaj novega ali pa staro v novih perspektivah.«²⁸

Zoper označevanje njegove teologije kot »antropološke« ali »antropocentrične« je K. Rahner zavzel odločno stališče tudi še pozneje (ne da bi pač mogel spodbiti Balthasarjevo trditev, da ne manjka zlorabljanja Rahnerjevih razpravljanj v smeri antropocentrizma), in sicer tako, da se spet pokaže osnovna enota Rahnerjeve teološke misli in obenem njegovega življenja. H. Vorgrimler navaja takšno Rahnerjevo izjavo iz zadnjega časa:

»Največji problemi so morda tisti, ki jih današnji ljudje sploh nimajo za posebno pomembne. — Vzemite na primer temeljno vprašanje teologije, vprašanje o Bogu. Večina ljudi bi bila vsaj na površju svoje vsakdanje zavesti mnenja, da to prvič sploh ni nikakšno pomembno vprašanje, in drugič — če je to sploh kakšno vprašanje in kolikor je to vprašanje — more biti kvečjemu zastavljeno: ali in zakaj in v katerem pogledu je Bog pomemben za človeka. Takšno antropocentrično vprašanje o Bogu imam navsezadnje za zgrešeno in menim, da je ta značilna vrsta pozabljanja na Boga [merkwürdige Art von Gottvergessenheit] morda najbolj temeljna problematika današnjosti [fundamentalste Problematik von heute]. Ne pravim: Ljudje ne govorijo dovolj o Bogu; in ne pravim: Ni dovolj tiskanih filozofskih in teoloških knjig o Bogu. Pač pa menim: Premalo je ljudi, ki mislijo na to, da navsezadnje [im letzten Verstand] ni Bog zanje, marveč so oni tukaj za Boga. Tako jaz v splošnem teološkem govoričenju [Geschwätz] vsakdanjosti spadam ravno k 'antropocentričnim' teologom. To je *navsezadnje* absolutni mesmiel. Jaz bi bil rad teolog, ki pravi, da je Bog tisto, kar je najpomembnejše [dass Gott das Wichtigste ist], da smo mi zato tukaj, da bi ga ljubili, ga molili, da bi bili zanj tukaj na način, ki pozablja na samega sebe, da bi se iz svojega bivanjskega področja vrgli v brezno nedoumljivosti Boga. Da

²⁷ Rahner, v op. 8 n.d., 86.

²⁸ Rahner, pr. t., 88.

mora teologija reči: *Človek* je tisti, ki je navsezadnje naravnani na Boga in mora ob Bogu pozabiti nase — to je seveda samoumevno. V tem smislu ni mogoče gojiti teologije, ki bi bila dovolj antropocentrična. Že preprosto zaradi tega, ker Bog seveda ni kakršenkoli posamezen predmet v našem svetu, tudi ne najvišji sklepní kamen poslopja sveta. Bog je marveč Absolutni, Brezpogojni [der Absolute, der Unbedingte], na katerega smo naravnani mi, toda ne v istem smislu on na nas; Bog je tisti, ki ga je treba moliti [der Anzuetende], tisti, v katerega se moramo s križanim Jezusom oddati, ko smo se mu brezpogojno podredili [bedingungslos sich hineinkapitulierend]. To je zares pravi, najbolj temeljni problem ljudi [das eigentliche, das fundamentalste Problem der Menschen]; in dejstvo, da tega ljudje v povprečnosti ne čutijo tako, to je, menim, najbolj temeljni problem tudi danes.«²⁹

5. »Znamenj časa niste napravili za peti evangelij . . .«

Za petinsedemdesetletnico rojstva je Katoliška akademija na Bavarskem priredila 4. 3. 1979 Karlu Rahnerju poseben sprejem. Tübingški profesor dogmatike W. Kasper je tedaj predstavil Rahnerjevo teologijo pod témo Teolog ob prelomnici časa.³⁰

Rahner je tedaj izrekel zahvalo in posebej naglasil: »Seveda nisem nikakršen cerkveni oče, seveda nisem napravil nikakršne epohalne teologije, marveč sem bil čisto normalen teolog, ki je skušal spolnjevati svojo dolžnost in ki tega tudi mnogokrat ni storil posebno dobro, temveč sem tako kot majhen, ubog grešnik romal skozi zgodovino in sem se potem čudil, kaj vse so ljudje našli pri samoumevnostih, ki bi jih pravzaprav jaz moral povedati. Kajti o ljubem Bogu, o njegovi večnosti, o našem grehu in revščini, o naši absolutni naravnosti na Boga so drugi povedali prav toliko in največkrat tudi mnogo bolj . . . V osnovi sem čisto navaden kristjan . . .«³¹

S tem besedami se je Rahner zahvalil obenem tudi za čestitko, ki mu jo je ob tej priliki izrekel kardinal J. Ratzinger, ko je med drugim dejal: »Iskanje ‚znamenj časa‘ je bilo že vedno navzoče in je nato po koncilu dobilo novo moč. To je točka, kjer sva različnega mnenja in kjer je pač to tudi najbolj mogoče. Toda ravno tudi tukaj Vi niste nikoli podlegli skušnjavi, da bi ‚znamenja časa‘ napravili za peti ali celo za prvi evangelij. Vedno je ostalo jasno, da je treba evangelij razglašati v čas, da ga je treba brati glede na čas [von

²⁹ Rahner, II, 166 sl. (Glej op. 4). Rečeno je: »antropocentrična«. Ne vem, ali je tiskovna napaka ali pa tudi ne. Vsebinsko bi bilo vsekakor bolj skladno, če bi rekli »teocentrična«. Le kolikor pri teologiji ne moremo mimo človeka, kateremu je odrešitjska zgodovina namenjena, in kolikor so pojmi, ki jih uporablja teologija, vedno res »človeški«, je mogoče misliti tudi na »antropocentrična«.

³⁰ W. Kasper, Theologie in einer Zeit des Umbruchs, v: Zur Debatte, Mai/Juni 1979, 10—12.

³¹ K. Rahner, Ein ganz normaler Theologe und Christ, pr. t., 12 sl.

der Zeit her], vendar pa da ni evangelij nikoli dokazilo za to, kar čas že tako in tako misli; evangelij je marveč tisti, ki daje času obstoj in ki tudi zmaguje nad časom. — Sv. Ambrož je nekoč primerjal vélike učitelje teologije z gorami, ki pritegujejo nase oblake, zbirajo s tem vodo in tako spet iz sebe izpuščajo studence, iz katerih je mogoče piti čisto vodo. Menim, ljubi pater Rahner, da je to primera, ki se Vam prilega. Kakor gora stojite pred nami; velike vode vere ste zbrali v sebi in ste postali studenec. Zato se Vam zahvaljujemo. Bog Vas še dolgo ohrani.«³²

J. Ratzinger — ki je tudi sam »teolog najboljšega kova«³³ — je tukaj nakazal oba vidika, ki sta v Rahnerjevi teologiji stalno navzoča: zvestoba Bogu, ki je »predmet« (seveda predmet kot Oseba v vse presegajočem pomenu) teologije, in hkrati človeku, ki mu je teologija namenjena (saj je »odrešenska zgodovina«, na katero se teologija opira, bistveno dialoška).

Dobro ponazorilo za to je pogovor (intervju), ki ga je zastopnik znanega tednika *Furche* imel z Rahnerjem v aprilu 1982. Šlo je za razjasnitev pojmov »svoboda, odrešenje in emancipacija«.

Na vprašanje: Ali bi bilo mogoče »krščansko odrešenje« nadomestiti z »emancipacijo«, je odgovoril Rahner: »Ne! Če emancipacijo, svobodo in zemeljsko srečo razumemo pravilno in brez slepil, potem krščansko oznanilo o Bogu kot pravem, povsem edinem in dokončnem človekovem cilju ni nasprotje, marveč se giblje tako rekoč v popolnoma drugi razsežnosti. Tukaj ni dovoljeno vzeti svobode in sreče nobenemu človeku. Vsi naj po tem težijo.«

Furche: To bi pomenilo, da teologija, ki ve tako za svojo zgodovino kakor tudi za njeno sedanjo nalogo, ne sme kot novotarstvo kratko in malo odkloniti poskusov, da bi na novo razlagali pojem odrešenja, ali jih diskreditirali kot postranske, obrobne pojave za krščansko odrešenje.

Rahner: »Seveda je mogoče onkraj tega, kar sem ravnokar rekel, pokazati in najti bolj natančne in tesne povezave krščanskega odrešenskega oznanila na eni in emancipatoričnih teženj zemeljske vrste na drugi strani. — Če npr. kdo reče: Le v izkustvu tako rekoč politične svobode in le v boju zanjo more v kakem človeku sploh šele vzbrsteti razumevanje za oznanilo večne, neskončne in brezmejne svobode, ki je Bog sam in ki nam jo je obljubil, potem bi zoper kaj takega ne bilo nobenih ugovorov. — Toliko je seveda vsekakor mogoče upravičeno govoriti o politični svobodi in je tudi oznanilo krščanstva mogoče napraviti učinkovito na horizontalni črti za tostranstvo, toda ne izključno. — Vendar pri tem še naprej drži: Dokončno večno drešenje [Heil], absolutno odrešenje [Erlösung] iz krivde, trpljenja in

³² J. Ratzinger, *Reichtum und Spannung in der Theologie Rahners*, pr. t., 13.

³³ Tako je J. Ratzingerja označil Mons. Paul Poupard, kakor to navaja A. Novak, *Na dveh obalah enega in istega oceana*, v: *Delo*, 5. 5. 1984, 21.

smrti se ne dogodi na tej zemlji, marveč prek [durch] Jezusove smrti, prek naše smrti; edinole s tem prodremo v večno življenje samega Boga.»

Na vprašanje, ali je »osvoboditev«, umevana kot antropološko-socialna kategorija, primerna za to, da bi izrazila [aufzunehmen] celoto krščanskega oznanila o odrešenju, je Rahner odgovoril:

»Krščanskega odrešenjskega oznanila ni mogoče obogatiti [angereichert werden] z zunajkrščanskimi vsebinami. Toda vsak čas more biti tako rekoč s svojega stališča in na podlagi svojega posebnega časovnega izkustva vedno znova izziv za krščanstvo, naj samo sebe umeva v celoti in vsestransko. In toliko je seveda sporočilo [Botschaft] današnjega časa, ki je socialnokritično in se poteguje za več svobode, vsekakor treba razumeti kot zakonit izziv — izziv na naslov krščanstva, da bi samo sebe razumevalo bolj adekvatno in bolj vsestransko, globlje in radikalneje. Svoboda v Pavlovem smislu in moderna svoboda nista isto.«³⁴

6. »Zaupam v Boga, a v nikogar drugega ne«

Gerhard Ruis, ki je vodil ta pogovor, je zastavil dalje vprašanje, kaj kot teolog in kristjan misli Rahner, ko danes očitno pojema učinkovitost krščanstva; vsaj v Evropi je namreč tako, da o tem ni mogoče dvomiti. Rahner je odgovoril:

»Učinkov krščanstva ni mogoče ugotavljati z demoskopijo. Prav tako ne bi mogel reči, da ni krščanstvo še nikoli imelo tako velikega učinka kakor danes. Če danes po vsem svetu razglašajo človekove pravice — odkod neki prihaja nauk o brezpogojnem spoštovanju do vsakega, ki ima človeški obraz? Tudi to je vendar, če vzamemo v temelju, učinek krščanstva! . . . S trditvijo, da je krščanstvo izgubilo svojo učinkovitost, moramo ravnati zelo previdno. — Dalje je samo po sebi razumljivo, da kristjan, ki hoče zastopati sporočilo evangelija in ga oznanjati, in da teolog, ki razmišlja o bistvu krščanstva, vsekakor morata biti vznemirjena zaradi tistih izkustev, ki jih nakazujete, ko govorite o rastoči neučinkovitosti ali pojemaajoči učinkovitosti krščanstva. — Vsa ta izkustva so seveda izziv za Cerkev in njene zastopnike, za pridigarje evangelija, naj bi na novo, temeljito, pogumno razmišljali o tem, kako je treba danes usmerjati oznanilo evangelija. Ta izziv bi morala Cerkev sprejemati mnogo bolj korenito. Ne bi se smela skrivati v majhen klerikalni geto ali v geto folklorističnega krščanstva ter prepuščati ostali svet njemu samemu.

Kristjan je le tedaj resničen kristjan, če neomajno veruje v odrešenjsko božjo voljo in v božjo ljubezen in ne napravlja svoje vere odvisne od opri-

³⁴ Pogovor s K. Rahnerjem o témi Freiheit, Erlösung und Emanzipation, v: Furche, Nr. 14, 7. 4. 1982, 11.

jemljivega učinka te svoje vere. Verujem v Boga, toda ne v politično oprijemljivo moč Cerkve.

Zaupam v Boga, v nikogar drugega ne. In če vem, da v vsakem primeru prek razočaranja, prek bolezni in prek smrti najdem Boga blaženega življenja, potem je vprašanje o družbenopolitični učinkovitosti krščanstva še vedno vsekakor upravičeno, tehtno, pohujšanje prebujajoče vprašanje, a zame to vendarle ni nikakršno vprašanje, ki bi bilo poslednje. — Resničen kristjan ne more svojega vprašanja napraviti odvisnega od vprašanja, ali bo v naslednjih dvajsetih ali stotih letih krščanstvo zelo uspevalo ali ne.«³⁵

Še naslednje vprašanje je bilo zastavljeno: Prav do te ure vztrajajo pri absolutnosti krščanstva. Ali smemo iz tega izvajati nadrejenost krščanstva nasproti drugim velikim odrešenjskim religijam?

Rahner: »Seveda vztrajam pri absolutnosti krščanstva [Absolutheitsanspruch der Christentums], kolikor krščanstvo v svoji resnično pravi stvarnosti in sredini, torej v odrešenju po Jezusu Kristusu, vidi odrešitev [Heil] prav vseh ljudi in kolikor je zaradi tega krščanstvo tudi poziv, naj se ljudje izrečno oklepajo te resnično zadnje stvarnosti, ki je milost večnega življenja v Jezusu Kristusu. — Ali bo takšno oznanilo krščanstva dejansko uspelo, koliko bo ter v kakšnih perspektivah in v kakšnem obsegu, pri vseh ljudeh ali v vseh kulturah in prostorih zgodovine, glede tega ne znam povedati nič enoumnega. Vendar je mogoče pokazati na to, da je krščanstvo danes povsod navzoče takó, kakor ni doslej to uspelo nobeni od velikih religij sveta in kultur. — Krščanstvo se mora seveda v srečanju z drugimi svetovnimi religijami vedno še nečesa naučiti. Ne toliko takega, kar bi bilo vanj uvoženo od zunaj, pač pa tega, da pride k samemu sebi bolj radikalno in odločno. — Če obstajajo moderne ideologije svobode, zakaj ne bi krščanstvo tukaj odkrilo, da bi moralo samo svoje lastno oznanilo izrekati in živeti mnogo bolj živo in bolj radikalno, kakor je to delalo doslej.

Danes seveda vladajo razmere, kakršne niso še nikdar. Doslej je krščanstvo, čeprav se je njegovo oznanilo obračalo na vse ljudi, in čeprav je hotelo postati in biti svetovna religija, vendar samo moglo živeti iz določene historične korenine. Ali je to kulturni krog judovstva ali pa je to kulturni krog helenistično-rimskega Zahoda, to je vseeno. — Sedaj mora krščanstvo, ne da bi zatajilo svoj zgodovinski izvor, resnično postati svetovna religija; zakoreniniti se mora v medsebojno različnih in verjetno še naprej za trajno različnih kulturah. Doslej ni bilo krščanstvo še nikdar prisiljeno to storiti. — To je velikanska možnost: možnost, da postane krščanstvo resnično to, kar je že vnaprej hotelo biti.«³⁶

³⁵ K. Rahner, n.m.

³⁶ K. Rahner, n.m. — Kako pa naj krščanstvo postane »svetovna religija«, tu ravno nastane vprašanje, glede katerega tudi nekateri taki teologi, ki so K. Rahnerju sicer zelo naklonjeni, mislijo drugače, posebej v zvezi z vprašanjem o teološkem »pluraliz-

Nekako dve leti za tem je ugledna revija Herder-Korrespondenz tudi za osemdesetletnico Rahnerjevega rojstva objavila poseben intervju s slavljencem. Vprašanja so bila delno podobna tistim iz pravkar navedenega pogovora v Furche. Opirala so se na Rahnerjevo izjavo, v kateri je sedanjo Cerkev označil »zimsko«. Rahner je v tem intervjuju še posebno naglasil naslednje: »Cerkev ima še bolj kakor doslej dolžnost, da zastopa radikalno jedro krščanskega oznanila mnogo odločneje; in brezpogojno se mora varovati, da bi se spuščala v nejasen [verwaschenen] humanizem, pa naj bo v posameznostih kakršenkoli. Tudi teolog — seveda ni treba, da bi pri predavanjih pridigal — si mora biti na jasnem, tako da resnično veruje in se zaveda [realisiert]: da ima opraviti z neverjetno in silno stvarnostjo bližnjega, samega sebe priobčujočega Boga; da je zanj molitev kot nekaj samo ob sebi umevnega; da ima ob pogledu na Jezusa, križanega in vstalega, svoje življenje za smiselno. Ni dovoljeno, da bi zastirali radikalnost pravega, specifičnega krščanskega oznanila. Če bi bilo to dovolj živo, bi bili tudi marsikateri birokratski in cerkvenopravni ukrepi popolnoma odveč... Če bi najbolj notranje središče imelo tisto stopnjo radikalnosti, ki bi se zahtevala pravzaprav na podlagi stvari same, bi v Cerkvi morala nastati pomlad. Le da je k temu treba reči: s trditvijo nikakor še ni jasno, kako je mogoče doseči potrebno reučinkovitost krščanskega verskega prepričanja. In tudi spada h krščanskemu upanju, da človek ne razlaga takih zimskih časov — kakor so danes — kot napoved za dokončno smrt, marveč kot poziv, da v zimskem času pogumno in odločno nekaj napravimo za to, kolikor najboljše pač vsak more storiti, da bi najbolj notranja sredina vere postala bolj živa in bi svetleje žarela ter napravila Cerkev za zakramentalno znamenje odrešenja sveta.«³⁷

Tako se v resnici zdi, da je temeljna usmerjenost K. Rahnerja resnično označena z naslovom pričujočega sestavka: »Pozabljanje na Boga — najbolj temeljni problem tudi danes.«

mu« (namesto »pluralnosti«, mnogoterosti v edinosti ene same vere). Prim. K. Lehman, Karl Rahner, Ein Porträt, v: K. Lehmann, A. Raffelt, Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Herder? Feriburg i. Br. 1979, 13—53, zlasti str. 21; prim. tudi J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, E.ewel-V., München 1982, 127—175, zlasti 171—175.

³⁷ Die »winterliche« Kirche und die Chancen des Christentums. Ein Gespräch mit Karl Rahner, v: Herder-Korrespondenz 38 (1984) 165—171, tu 171.

Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost*

Napovedovanje prihodnosti je, kakor vsi vemo, precej negotova in težavna stvar. Iz posameznih znamenj pa je vseeno mogoče sklepati, kakšne obrise bo imela prihodnost.

Pri načrtovanju prihodnosti (prim. CS 5) se kristjani ne sklicujemo na raznovrstna ugibanja, napovedi in predvidevanja futurologov, ampak opiramo svoje upanje na živega Boga, ki je gospodar zgodovine in Oče prihodnjega veka. Prepoznati hočemo znamenja časov in z božjo pomočjo in svojim razumom odkriti ter uresničiti tisti načrt, ki ga ima Bog s slehernim človekom, saj ga pozna in kliče po imenu, kakor tudi s celotnim stvarstvom, ki ga je v svoji večni ljubezni po Kristusu priklical v bivanje.

Cerkev tako rekoč stopa na opazovalnico, da bi jasneje in celotneje dojemala in v luči božjega razodetja presojala tok dogajanj in nenehnih ter naglih menjav v svetu. Danes je opaziti velike premike na idejnem in svetovnonazorskem obzorju. Vedno jasneje in razločnejše se vidi, da je ateizem kljub precejšnji razširjenosti v zatonu. Moč ateizma peša. Marksizem nima človeku več kaj povedati, ker ni sposoben odgovoriti na nova, vedno resnejša vprašanja, ki se zastavljajo.

Mit napredka se razblinja v nič. Človek si je res v marsičem občutno izboljšal svoje življenjske razmere. Toda kljub čudovitim dosežkom znanosti in tehnike mora priznati meje svojih sposobnosti. Zdi se, da je človek zašel v slepo ulico, iz katere sam večkrat ne najde pravega izhoda. Lakota, naraščajoča brezposelnost, silovita demografska eksplozija, neenakomerna porazdelitev dobrin, zaskrbljujoče onesnaženje in opustošenje okolja in druge težave, ki ogrožajo življenje na našem planetu, so dejstva in simptomi hude krize, v katero zahaja današnji svet.¹

»Kristjani doživljajo danes huje kakor katerakoli generacija poprej, kako dvoumen je vsak zemeljski napredek in kako lahko in skoraj avtomatično

¹ Eugen Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 1981.

* Predavanje je bilo prebrano na IV. Medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Zagrebu, 28.—30. sept. 1982.

prav tista sredstva, ki izročajo človeku gospostvo nad časom in prostorom, njega samega nepričakovano vklenejo v verige in ga razčlovečijo.^{1a} Treba je torej upoštevati omejene možnosti razvoja, sicer bo napredek postal smrtonosen. Vsi se zavedamo, kako pogubne, naravnost katastrofalne posledice utegne imeti divja tekma v oboroževanju. Do zob oboroženi Goljat, ki se roga preprostemu pastirju Davidu, bo uničen z lastnim mečem: »David je pritekel, stopil k Filistejcu, prijel njegov meč, ga potegnil iz nožnice ter ga usmrtil s tem, da mu je z njim odsekal glavo« (1 Sam 17,51). »Vsi, ki za meč primejo, bodo z mečem končani« (Mt 26,52). Miroljubnim, tistim, ki delajo za mir, pa je obljubljen, da bodo božji otroci (prim. Mt 5,9). Krotki bodo deželo posedli (prim. Mt 5,4) in varno prebivali v njej. Tako se Cerkvi na stežaj odpira možnost, da s kvasom evangeljskih blagrov preoblikuje svet.²

V vsakem kritičnem obdobju zgodovine, kadar izginjajo ljudem izpred oči in iz zavesti osnovne življenjske vrednote, se kaže določena zbežanost. Danes pogosto ugotavljajo, da je tehnična družba porušila ustaljeni red in v temeljih omajala človeško eksistenco, ker je mnogim zaradi »prenaglih sprememb v prekratnem času« zatemnila smisel življenja.³ Ljudje so zgubili smisel za Boga in transcendentnost. Takó družbeno kakor zasebno življenje je desakralizirano, sekularizirano in razkristjanjeno. V mnogih tehnično razvitih deželah narašča število samomorov in se večja nasilje, medtem ko duhovna kultura nazaduje in pristna človečnost upada. Zato oznanjevanje odrešenja za mnoge pomeni ponovno odkriti človeku smisel življenja⁴ in »gotovost o poslednjem smislu življenja«.⁵ Kristjan je pričevalec, ki oznanja: »Življenje ni nesmiselno«.⁶

Danes pogosto slišimo, kako so vse stvari v krizi. Posvetno mišljenje vdira tudi v Cerkev in jo razjeda. Toda vedeti je treba, da je kriza znotraj Cerkve le odsev stanja v svetu. Razburkani valovi resda včasih pljuskajo tudi v notranji prostor Cerkve, toda preplaviti je ne morejo. »Moje kraljestvo ni od tega sveta« (Jan 18,36), to se pravi živo jedro in neusahljiv izvir božjega življenja, ki se pretaka v Kristusovem skrivnostnem telesu, nikdar ne more biti podvrženo človeški nestalnosti in krhkosti. A tudi če kristjani s svojo grešnostjo nekako zastiramo tisto luč, »pravo luč, ki razsvetljuje vsa-

^{1a} H. U. von Balthasar, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 99.

² Prim. H. U. von Balthasar, *Die »Seligkeiten« und die Menschenrechte*, v: *IKZ Communio* 10 (1981) 526—537.

³ A. Toffler, *Future shock*, New York 1980, 2 in 12.

⁴ Prim. Y. Congar, *Mia parrocchia, vasto mondo*, Edizione Paoline Roma 1961.

⁵ Ch. Möller, *Aujourd'hui »être sauvé«?*, v: razni avtorji, *Le service théologique dans l'Eglise*, Editions du Cerf Paris 1974, 372.

⁶ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Editions du Cerf Paris 1964, 81—89. K témi »odrešenje« glej C. Molari, *Salvezza nella ricerca teologica*, v: *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Bargaglio e S. Dianich, Edizione Paoline Roma 1977, 1414—1435.

kega človeka« (prim. Jan 1,9), smemo upati, da zna Bog pisati naravnost tudi po krivih črtah. Božja zvestoba je neomajna.⁷

Tudi »razvoj etike v družbi (. . .) je neustavljiv. Ni mogoče pričakovati, da bi se samo od sebe kaj uredilo. Edino resnično upanje bi bilo v krščanstvu, ki bi se pustilo znova postaviti nazaj pred svoj brezprimeren Izvor, pred njegovo veličastvo, njegovo sijočo milost in prav tako sijočo zahtevo«.⁸

Kako torej sodobnim in prihodnjim ljudem približati krščansko oznanilo odrešenja? Kako prikazati, da je krščanstvo nekaj nepresegljivo največjega in vedno večjega, id quo maius cogitari nequit? (sv. Anzelm). Oznanjevanje Cerkve ima pravzaprav »utopičen cilj«, cilj, ki presega človeške zmogljivosti. Utemeljen je namreč v božji odrešenjski ekonomiji, v logiki križa, ki je največji izum božje ljubezni in modrosti. Ta vzvišeni, utopični cilj je v pogledu na božje delovanje vendarle čisto realistična možnost. Pred očmi naj bi imeli tisto sijočo podobo prihodnosti, ki jo Bog ustvarja v vedno sveži novosti, ko s svojo milostjo posega v našo zgodovino. Naloga Cerkve je, da izpričuje božjo resničnost v svetu.⁹

Krščanska zavest, da smo kristjani poslani v svet, je bila v Cerkvi živo navzoča od začetka. »Saj vendar ni Cerkev tista, ki jo je hotel Bog osvoboditi, ampak svet; milost, ki jo je Bog po Kristusu podelil svetu, mora daleč presegati vidne meje Cerkve, tudi če gledamo na Cerkev kot na središče milosti, kot na ‚sacramentum mundi‘, kakor jo je imenoval koncil.«¹⁰ Teolog Hans Urs von Balthasar pravi: »Cerkev ni tu zaradi sebe, marveč zaradi dokončnega odrešenja sveta,«¹¹ zato »Cerkev ne išče sebe, ampak dovršitev vseh stvari po Kristusu v Bogu.«¹²

Med Cerkvijo in svetom zunaj nje vedno poteka živa izmenjava, ki je najgloblje utemeljena v samih zakonitostih odrešenjske zgodovine. Tudi v svetu zunaj Cerkve je vedno že navzoče pravno delovanje Kristusa, za svet križanega in vstalega. To dinamično odrešenjsko dogajanje poteka, naj svet to ve ali ne, naj je zanj odprt ali pa se nasprotno zapre. Cerkev nikjer ne srečuje zgolj naravnega sveta, ampak svet, ki je pozitivno ali negativno polariziran z božjim zveličavnim delom.¹³

Ako si ob koncu zastavimo vprašanje, na kaj naj bi bili pri oznanjevanju odrešenja s pogledom na prihodnost posebej pozorni, ugotovimo, da je treba

⁷ Hans U. von Balthasar, *Das Ganze in Fragment*, Benziger Verlag Einsiedeln 1963, 268.

⁸ H. U. von Balthasar, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 103.

⁹ Dokumentation: »Die Kirche hat die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen«. Überlegungen eines Bischofs zur seelsorgischen Lage, v: HK 36 (1982) 436–442.

¹⁰ H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 9.

¹¹ H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln 1977, 279.

¹² Isti, pr. t., 280.

¹³ H. U. von Balthasar, pr. t., 280 s.

ljudem znova živo predstaviti celotno krščansko oznanilo. Glede na naše razmere pa bi morda poudarili zlasti naslednje: bratstvo, edinost in svoboda. Ti krščanski ideali so tako lepi in privlačni, da jih je tudi naša družba sprejela v svoj program. Ali ni naša specifična naloga in obenem edinstvena priložnost, da tudi kristjani prispevamo svoj nenadomestljivi delež pri uresničevanju teh idealov?

Ljudje se dandanes različno vedno bolj zblížujemo. Medsebojno sodelovanje in srečavanje omogočata vedno tesnejšo povezanost in boljše medsebojno poznavanje. Znova se prebuja želja po osebnih stikih, ker posameznik noče utoniti v morju anonimnosti. V takšno personalistično čutenje stopa Cerkev s svojo zavzetostjo za dostojanstvo človekove osebe. Cerkev je bratsko občestvo odrešenih, ki jih povezuje ljubezen Svetega Duha. Zato si moramo še bolj prizadevati, da bomo tudi mi dejavni člani bratske in solidarne človeške družine, ki je od Boga zbrana po Kristusu v Svetem Duhu. Samo ena možnost je, kako doseči ta cilj: v ljubeči poslušnosti se moramo vedno bolj priličiti križani ljubezni Jezusa Kristusa.

Posebnost našega poslanstva je tudi v ekumenskem delu za edinost kristjanov. Smo nekakšen živi most med Vzhodom in Zahodom, med različnimi kulturami in veroizpovedmi. Sveta brata Ciril in Metod sta nam vzor in zgled pri delu za edinost.

Svoboda in potrebnost odrešenja. Drugi vatikanski koncil pravi, da »še nikoli ljudje niso imeli tako ostrega čuta za svobodo kakor danes« (CS 4). Zavedati bi se morali, da »pravi kristjani izžarevajo svobodo, katero nekristjani vedno šele iščejo. Človekova svoboda je v našem času téma, ki zaposluje obojne. Med kristjani in nekristjani je nastalo nekakšno tekmovanje, kdo more učinkoviteje in globlje razumeti in uveljaviti to svobodo. Ateizem je čisto zaposlen s to témo: osvoboditev razuma iz spon vere (razsvetljenstvo), osvoboditev v gospodarsko zaslužnjega človeka do človekavrednega dela (Marx), osvoboditev posameznika iz verig njegove neobvladane preteklosti (Freud), osvoboditev celotnega človeštva od móre pojmovanja Boga, v katerega več ne verjamemo in ki ga kakor mrtvo truplo vlačimo s seboj v svetovni zgodovini (Nietzsche). / . . . / Dokler se krščanstvo javlja predvsem kot tradicija in institucija, bodo imela sodobna svobodnostna gibanja lahko delo. Tekmovanje pa bo čisto resno šele tedaj, če se kristjan teoretično loti pokazati, da je svobodno razodetje Boga v Jezusu Kristusu povabilo v absolutno, božje območje svobode, v katerem edinem se more človeška svoboda popolnoma razviti. In ne le povabilo, ampak v učlovečenju Boga v Jezusu Kristusu tudi za vse eksemplarična izpolnitev, prodor in vstop v območje takšne svobode, ki jo naši sodobniki mrzlično iščejo, a je ni mogoče najti, če je Bog sam ne razodene. Nasproti iščoči, vedno le v praz-

nino zadevajoči svobodi, bo kristjan postavljaj oznanilo o izpolnjeni in za nas uresničljivi svobodi.«¹⁴

Pot do verodostojnega oznanjevanja pa pelje prek osebno zavzetega krščanstva. Pričevanje, martyrion, je najučinkovitejše potrdilo za pristnost oznanila. Cerkveni očetje so z občudovanjem primerjali poslanstvo kristjanov v svetu z lučjo. Svetloba namreč prodre v najgloblje in najtemnejše kote, ne da bi se pri tem zamazala. Čistim je vse čisto.

V takšen levnjak bruhajočega sovraštva in v temni bunker smrti je bil vržen p. Maksimilijan Kolbe. Prostovoljno se je odločil, da pretrpi mučeniško smrt namesto družinskega očeta. Stopil je na obsojenčevo mesto in v tisti temni uri se je izpolnil smisel njegovega življenja — krščanska proeksistenca v vsej svoji radikalnosti. Kolbejeva brezmejna ljubezen do Boga se je nepreklicno dovršila v najradikalnejšem bivanju za druge, v proeksistenci. Razglasitev bl. Maksimiljana Kolbeja za svetnika 10. oktobra, prižiga novo luč upanja in vere, da je ljubezen močnejša od sovraštva.¹⁵ Tako so svetniki živa eksegeza evangelija in neovrgljivi obraz, kako pristno je veselo oznanilo o odrešenju. Svetnik je človek, ki ga je izoblikoval Jezus Kristus. Svetnik je odgovor od zgoraj na vprašanja od spodaj. Svetnik je zgled, kako se oznanjuje odrešenje, ker je preprost in hranljiv kakor hleb kruha, od katerega si vsakdo lahko odlomi košček za svoje življenje.

¹⁴ H. U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 15.

¹⁵ Prim. Alfons Nossol, Bischof, Maximilian Kolbe: Beispiel christlicher Proexistenz, v: IKZ Communio 11 (1982) 459—463.

Kdo je kristjan?

Kdo je kristjan? — to vprašanje si zastavljajo mnogi. Zastavljajo si ga ateisti, pripadniki drugih verstev in končno si ga mora zastaviti tudi kristjan, saj je od tega, do kakšnega odgovora se bo prikopal, odvisna njegova istovetnost in življenjski slog. Velikokrat prisilijo prav drugi, da si kristjan odgovori na to vprašanje. Marsikdo ostane na to vprašanje brez odgovora: ali se ni dovolj potrudil, ali si ga je po svoje prikrojil, ali pa ni naletel na človeka, ki bi mu ga dal ali pomagal poiskati. Ko sem našel Balthasarjevo knjigo z naslovom: *Kdo je kristjan?*, sem jo z veseljem in radovednostjo vzel v roke.* Vedel sem, da avtor ni eden tistih, ki bi se vrtel okrog vprašanja kot maček okrog vrele kaše. Predvsem v knjižicah zbirke *Kriterien* je jednat in še takoj v bistvo problema. Naj tudi nam pomaga to delo pri premisleku o tem tako odločilnem vprašanju.

Kristjan se namreč počuti mučno osamljen in zmeden. Religiozna plat človeka, ki je imela svoje pomembno mesto in priznanje v vsej zgodovini in filozofiji vključno tja do razsvetljenstva, je v sedanjem času podvržena ostri kritiki. Za polnoletnega človeka se pač ne spodobi ukvarjati z bogovi. In v resnici: tudi brez teh gre, in to kar dobro. Človek, ki se je postavil na lastne noge, je videti mnogo bolj gibčen in samozavesten. »Noben pameten človek danes ne moli več, obdobje kontemplacije je mimo. Danes velja akcija: človek ni vzel v oskrbo samo svojega sveta, ampak tudi sam sebe in dela iz sebe, kar sam hoče« (14). Torej, ali naj se upira kristjan temu ritmu življenja in se takó odloča proti logiki svetne zgodovine? V prejšnjih časih je pri poganskih filozofih kot tudi pri kristjanih potekal obrat od sveta k Bogu. Danes pa se zahteva od vseh, tudi od kristjana, nasprotna pot: obrat k svetlu. To, kar je prej kristjana varovalo kot topla obleka, je padlo z njega in tako se počuti nagega. Počuti se kot fosil iz minulih časov.

»Z izginotjem vere izgine kar sama od sebe tudi na religiji temelječa forma etike« (14). Konec je s trdom zaradi plačila ali kazni. Konec je s to visoko etiko, ki želi posnemati dobroto najvišje Dobrete, z etiko za aristokrate — boljše ljudi. Kaj je človek v resnici in kaj zmore, spoznamo,

* Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* H. Johannes Verlag (*Kriterien* 63), Einsiedeln 1983. Knjiga je doživela že veliko izdaj in bila prevedena v mnoge jezike, vendar je zaradi teme, ki jo obravnava, še vedno sodobna.

če vzamemo človeka takega, kakršen je — realistično in ne zazrtega v kakšne visoko postavljene ideale. Kdo je človek, nam pove statistika; tudi kristjan je »snov« za statistiko. Grenko tableto mora použiti kristjan tudi tedaj, ko gleda nazaj v preteklost Cerkve, kateri pripada. In kdo bolj »razume« današnjega človeka: teolog ali pornograf?

Potrebne spremembe, ki se jih je Cerkev lotila v novejšem času, imajo največkrat dvojni učinek: na eni strani so res ustvarjalne spremembe, spreobrnjenja, »aggiornamento«, lahko pa ostanejo zgolj aranžiranje, ko premaknemo eno vazo ali kos pohištva in se nam že dozdeva, da gre za »korenite« spremembe. Vprašajmo se, koliko smo pripravljeni »plačati« za to prenavo s svojo kožo. Kriterij vseh teh, večkrat na silo in v naglici pripravljenih sprememb je: ali vodijo k Bogu ali od njega proč: ali iščejo Boga pred seboj ali ga puščajo za seboj. Kajti biti na poti od Boga k svetu je lahko pristno krščansko poslanstvo, lahko pa je tudi beg pred Bogom, strah pred pohujšanjem križa. »Vse stvari imajo še drugo stran, samo Kristus je nima« (33).

Avtor navaja štiri take tokove v sodobni Cerkvi, ki so na eni strani potrebni in hvale vredni, če pa ostanejo nedomišljeni, se lahko izkrivijo. Prva taka usmeritev je navdušenje za sveto pismo. V današnjem katoliškem svetu slavé in razglašajo »odkritje« božje besede za najlepše in nesporno znamenje upanja. Kar kopičijo se prevodi in komentarji, da bi kolikor toliko nasitili potrebo množice po razumevanju svetega pisma, ki prvič stopa v obljubljeni deželni izvirnega teksta. Na tej poti se krščanske težnje srečujejo s protestantskim, ki hiti od svetega pisma v sedanost in ima za obzorje in kriterij »moderna človeka« in za hermenevitično orodje »moderno filozofijo« (Heidegger). Kar more »moderna človeka« doumeti, to, za kar ima antene, kar mu pomaga v religioznem smislu: to se mora oznanjati, ostalo se mora odstraniti kot mitološko navlako. Tukaj ne gre za sožitje, ampak za odločitev. Božjo besedo vzeti tako, kot je: poziv k absolutni odločitvi: kdor ni zame, je proti meni, in: kdor ne zbira z menoj, raztresa. V znanstveni nevtralnosti se znajdemo šele v predprijemu in predolgo zadrževanje na tem področju pomeni večkrat izmikavanje odločitvi.

Prav tako velja, da je liturgično gibanje v Cerkvi najbolj razveseljujoč pojav. Pojmovanje Cerkve kot živega božjega ljudstva in kot Kristusovega telesa in neveste je zadelo središnji živec in celotni organizem je v vseh svojih udih reagiral na to v obliki notranje prenov, katero je spremljala tudi zunanja, in v obliki pojavljanja novih služb in vlog na podlagi različnih karizem. Vsako samó zunanje spreminjanje »kulis« pa to prenavo izvotli in kaj lahko ostane samovšečno dejanje.

Ločenost Cerkva je največje pohujšanje krščanstva. To pa ne pomeni, da gre pot zblíževanja — ekumenizma čez drn in strn. Takó pri roki je izjava: Poudarjajmo, kar nas druží, in pustimo ob strani to, kar nas ločuje.

Niveliziranje — poenostavljanje problemov ne vodi nikamor. Pot k edinosti je mnogo težja in od katoličana zahteva pravo sprejemanje vseh tistih teoloških vidikov, oznanjevanje in pobožnosti, ki se pri ločenih bratih kažejo kot pravi (čeprav drugačni) izrazi od vseh priznanega krščanskega razodetja in skupnega verskega zaklada. Pri vseh partnerjih se pričakuje, da se bližajo k Bogu, ki je vedno večji in bolj skrivnosten, ki je po Avguštinovih besedah »takó neskončen, da ga moramo, ko ga najdemo, vedno znova iskati«. Tako bomo katoličani razumeli, da božje razodevanje ni nekaj okostenelega in konservativnega, kar lahko privlečemo na dan kot odgovor, ki je za vse pripraven. Svetovna zgodovina neizbežno hiti naprej kljub cerkveni tradiciji in nezmotljivem učitelstvu. Zato se mora tradicija vedno znova pretapljati in oblikovati v novih izrazih. Tako je opazna navzočnost Svetega Duha, ga čutimo, posvêti se nam smisel tistega, kar se v resnici imenuje tradicija in kar se brez martirija, brez tveganja življenja ne utelesi. Kdo je kristjan? To vprašanje moramo imeti nujno v takih pogovorih pred seboj in ne kot že izdelan pojem, ki ga imamo pri roki in ni več potreben premisleka.

Vključiti se v »svetni svet« (weltliche Welt) naj bi bilo nekakšen višek in središčna točka prizadevanja Cerkve. V preraščanju jalovega naprezanja za samoobvarovanje Cerkve, v njenem prehodu in vključitvi v svet naj bi se Cerkev prebudila k svojemu pravemu poslanstvu. Čeprav povzroča ta izhod iz neke zavarovanosti v svet tudi nevarnost za »posvêtenje« (ko gledamo nazaj, vidimo, da je marsikakšen umik iz sveta — redovniki — prinesel svetu velik dar in ravnotežje), se krščanstvo ne sme izmikati temu poslanstvu. Končno je kristjan tisti, ki najgloblje vcepi to, kar je krščanskega, v materijo svetnega sveta, tisti, ki krščanstvo najbolj temeljito »inkarnira« (47). Tako se uresničuje prilika o kvasu ter besede o soli in luči sveta. Kristjan ni posebež. Od drugih se mora razlikovati samo po tem, da zahtevam po splošni človečnosti in solidarnosti odgovarja bolj temeljito in dosledno kot drugi. Ko gre za gradnjo tega sveta, naj bi bil kristjan nekje spredaj. Namesto da pride vedno prepozno zaradi svoje zazrtosti v nebo in gredo medtem mimo ena za drugo svetovnozgodovinske priložnosti. Naj bi bil končno buden za verske zahteve svojega časa. Avtor se sprašuje: »Ali bi bil potreben komunizem, če bi bili kristjani v pravem času budni in preudarni?« (48). Koliko humanitarnih zahtev ostaja tudi danes, kakor v času Komunističnega manifesta neizpolnjenih, ker nimajo ljudje časa zanje: tu mora vskočiti kristjan in »utelesiti« svojo vero. Seveda se na koncu le vprašamo: Ali je krščanstvo samo dosleden humanizem?

Na vsa ta štiri prizadevanja najdemo pravi odgovor tam, od koder nam je bilo podarjeno krščanstvo — iz žive Božje Besede.

Tretje in osrednje poglavje knjige ima naslov »Bog pred nami, ali: Kdo je kristjan?« In že prvi podnaslov nas želi popeljati »v sredino«. Če

hočemo spoznati krščanstvo, se moramo srečati s tistim, ki ga v resnici jemlje kot svoj program — s svetnikom — maksimalistom, kajti ta je najbolj preprost in prosojen pojav (v nasprotju z minimalistom, ki je kompliciran sam v sebi), tako preprost, da je on v resnici minimalist, ker je vse, kar je zamotanega, v sebi integriral. Za malenkostnega človeka veljajo po Pavlu brezštevne moralne prepovedi in zapovedi, tako da zaradi dreves komaj vidi gozd; maksimalistu se zjedrijo vse te negativne prepovedi v eno samcato zapoved in o tej zapovedi pravi Kristus, da ni težka.

Kristjan se imenuje po Kristusu. Njegovo bistvo stoji in pade z bistvom Kristusa. Od njega prejema kristjan odrešenje, on gre s kristjanom v življenje in ga vabi, naj hodi za njim; celó biva v njem (In sein), to pa Kristus uresničuje v skrivnosti kruha in vina, kar je tudi »srčno želel«.

Pravo krščansko zadržanje povzemajo izrazi in to, kar ti izrazi vsebujejo: vera, ljubezen, upanje: ljubeča vera, ki vse upa, ali upajoča ljubezen, ki vse veruje, ali verujoče upanje, ki ljubi vse, kar Bog hoče. Če že hočemo nekakšno formulo za kristjana, lahko ponudimo tudi tole: Kristjan je človek, ki »živi iz vere« (Rim 1,17). To pomeni, da vse svoje bivanje stavi na eno možnost, ki mu jo je odprl Jezus Kristus, božji Sin, ki je bil za nas vse poslušen do smrti na križu; pomeni udeležiti se pri Sinovem poslušnem »da« Bogu (gl. str. 65).

Vedeti moramo, da je dogmatika s svojima obema temeljnima stebroma: učlovečenjem in Sveto Trojico tudi krščanski nauk o življenju: dogma in eksistenca stojita in padeta skupaj. Te življenjske povezave nas uči Jezus v molitvi Očenaš (avtor ga pod tem vidikom obravnava na straneh 67—68). Nato se loti vprašanja zaveze.

Zaveza je v svobodni Božji izvolitvi. Ta izvolitev (vidna je postala v Abrahamu) ima za posledico obljubo in nagovor. Svobodni odgovor je bil dan v Marijini pritrditvi (ona je hči Siona). Ta nepreklicni »da« »Gospodove dekle«, pravi avtor, je temelj in bistvo novozavezne Cerkve. Kdor ta »da« izreka z Marijo v življenju, je živi ud božjega ljudstva in bolj ko ga more izrekati popolno, bolj pripada Cerkvi. V Kristusu pa je stičišče Božjega »da« človeku in človekovega »da« Bogu. Takó je on bivajoča nova in večna zaveza.

Popolni »da« Kristusa in njegove Matere — neveste — Marije — Cerkve je tisto, po čemer se meri krščanstvo (Christsein, to pa ima bolj osebni pomen kot Christentum) kristjana. To je oblika kristjanovega življenja! In ta vodi do pokornosti tudi v trpljenju — končno do križa. Dokler deluje človek iz sebe, še ni dokazano, da je poslušen Bogu. Šele pokorščina vse do trpljenja izraža to pripadnost.

Človekovo hrepenenje in naprežanje ne moreta biti zadnje merilo npravnega ravnanja tam, kjer je Bog razglasil svojo svobodno, ljubečo voljo. Kaj je absolutno dobro, mu lahko pove le Bog ljubezni, zato se prva, odločujoča

ljubezen stvari imenuje poslušnost in ne vnaprejšnje vedenje. »Da«, ki ne postavlja nobenih meja, je najbolj rodoviten, bolj kot vsi programi, ki jih človek sam zasnuje. Vsa človekova prizadevanja ostanejo krčevito naprežanje in izkrivljanje: Kar Bog zahteva, je izročitev v verujoči ljubezni.

Veselo je božje oznanilo samo za uboge. Te blagruje tako stara kakor tudi nova zaveza. Ubogi so tisti, ki imajo zaradi pomanjkanja lastnega imetja prostor, kamor veselo sprejemajo Boga in njegovo oznanilo. Zato je Marija »izbrala boljši del«, ker je izpraznila celo svojo dušo, da bi bila pripravljena za »edino potrebno«, božjo besedo, njeno sporočilo. V prilikah so to tisti, ki imajo čas in se odzivajo povabilu, medtem ko se bogati posvečajo samó svojim skrbem. In ker nimajo ubogi ničesar, se počutijo kot nič in do Boga večni dolžniki ter morejo s cestninarjem stati zadaj v templju, priznavati svojo krivdo ter odhajati opravičeni na svoj dom. Bog je prav to, kar je pred svetom nič, izvolil, da bi to, kar je, osramotil (prim. 1 Kor 1,26—28). To je pripravna zemlja za seme, ki ga seje Bog. Ne gre za površno poslušanje Besede, ki ne obrodi sadu, ampak za vztrajanje v habitualnem deju vere, ki ga cerkveno izročilo imenuje kontemplacija. To je vedenje vseskozi odprte duše, ki vztraja v poslušanju Besede. Takó Mati Marija, ki je »vse te besede ohranila v svojem srcu in jih premišljevala (meditirala)« (Lk 2,19), tako Marija iz Betanije, ki je vztrajala v kontemplativnem sprejemanju besede in tako izpolnjevala »edino potrebno«.

Iz tega spoznamo, kako je v življenju Cerkve in posameznika središčnega pomena kontemplativno življenje.* Avtor pravi: »Nobenega delovanja navzven brez notranje kontemplacije« (80). Vsi veliki kontemplativci s svojim življenjem kažejo, da je kontemplacija temelj krščanskega bivanja, kajti kdor noče najprej poslušati Boga, nima nič povedati svetu. Tudi sredi današnjega sveta, sredi akcije, mora biti čas za srečanje z Bogom, kajti svet je danes kot motor, ki je v pogonu in ga ne more nihče več ustaviti. Ko se kristjan trudi, da bi najprej služil Bogu, lahko celotno njegovo življenje v svetu dobiva pomen bogoslužja. Tako lahko naše zaslužnujoče delo v tovarni postane del svobodne daritve in sprejetja... Temeljna odločitev: »Zgodi se tvoja volja« tako prepoji vse, česar se lotevamo in kar od nas zahtevajo. Bogu se lahko bližamo le, če pustimo onkraj vseh svojih problemov prostor za nepričakovane zahteve in želje njegove volje. Balthasar zelo poudarja to poslušno odprtost kot tisto vedenje, ki ne pušča Boga za seboj, ampak gre z njim in naproti njemu. To je tudi pogoj, da ne ostane krščanstvo zgolj na ravni površnega humanizma. V tesni povezavi s to temo je tudi vprašanje odločitve enkrat za vselej (ki pa vsebuje vedno novo potrditev). Predvsem mladi se danes želijo vključiti, obenem pa ohraniti vajeti v svojih rokah.

* Odnos med akcijo in kontemplacijo pri Balthasarju je obdelal T. Štrukelj v razpravi: Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthasarju, v: BV 39 (1979) 61—79.

Želijo se popolnoma lotiti kakšne naloge, vendar pa za določen čas. To je podobno »zakonu na pokušino«, poznamo že »samostane za določen čas«, mnogi se zbojijo duhovništva »za vse življenje«. Kaj lahko razberemo iz takega odnosa? Da je dokončno življenjsko darovanje globoko povezano s krščansko poslušnostjo (pokorščino) vere. V vseh treh primerih: zakon, duhovništvo, redovništvo gre za brezpogojno izročitev življenja Bogu — v upanju, da bo žogo, ki smo jo vrgli, ulovila roka Vsemogočnega. Balthasar zatrjuje: »Toda vsaka prava rodovitnost življenja izhaja iz odločitve enkrat za vselej (Ein-für-Allemaal)« (86).

Ko se avtor sprašuje, kdo je odrasel kristjan, prihaja do prepričanja; to je to tisti kristjan, ki iz zaupanja, kakršno izhaja iz molitve, zna prisluhniti Jezusovemu Duhu, ki vodi in ukazuje; kdor dopusti, da ta Duh zavrže njegove načrte in postavi na njihovo mesto svoje in čisto drugačne, kdor postane popolnoma »blago« za Kristusov model (podobno), kdor postane »snov«, ki se iz take pasivnosti dvigne k največji aktivnosti Jezusove »matrix« in »matere« (». . . ta je moj brat, sestra in *mati*«, Mt 12,50) (90).

K odraslosti kristjana spada tudi poslanost; nadalje je kristjan samo toliko kristjan, kolikor je ud Cerkve. Nihče ni kristjan na svojo pest. In Sveti Duh, ki kristjana, če ta hoče, usposablja za odraslost, je predvsem Duh Cerkve. Ker je posameznik ud Cerkve in prejema duha in življenje od celega Kristusa kot glave in telesa, zato je njegovo krščansko poslanstvo vedno tudi cerkvena »karizma«. Apostol Pavel imenuje darove, karizme, ki jih Sveti Duh deli posameznim udom Cerkve v korist celotnega organizma kot »mero vere« (Rim 12, 3.6). Darovi so v tesni zvezi z vero in Cerkvijo. Kdor ne razume povezave med odraslostjo in krščansko poslušnostjo Cerkvi, je še daleč od zrelosti.

Na začetku razdelka, ki ima naslov »Ljubezen forma krščanskega življenja«, tolaži bralca, ki je gotovo že nestrpen, ker ni nič govora o glavni zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega, da je bilo potrebno najprej trdno zakoličiti posebnosti, ki to ljubezen razlikujejo od splošne, že razvpite ljubezni do bližnjega, ki jo oznanjajo humanisti (95). »V tem je ljubezen: ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (Jn 4,10). Ta pot ljubezni, ki prihaja od Boga k nam in gre od nas naprej k bratom, ima svoje središče v naši hvaležni ljubezni do Kristusa, ki nam je kot svoje naročilo (oporoko) dal zapoved ljubezni. Takó je to njegova ljubezen in naša obenem (prim. Jn 14,15.24; 15,12—14). Posebnost te ljubezni je, da gre po Kristusovem zgledu do smrti. Ne obstaja neka teoretična vera, teoretično krščanstvo. »Krščanstvo je oblika (Form), ki ne more obstajati zunaj materije, kakor je forma kakšnega kipa uresničena samo v snovi« (100).

In kaj pomeni »uresničevati« (Praktizieren)? Dobesedno pomeni neko sposobnost spremeniti v »dejanje«. Zdravnik npr. uporablja svoje znanje v dobro bolnika. Kristjan uresničuje tako, da posreduje njemu darovane milosti v korist drugih ljudi. Zato ni glavno in edino merilo »praktičnega« kristjana reden obisk nedeljske maše in prejem zakramentov v velikonočnem času. To je le minimum in ni glavna stvar, kajti najpomembnejša je dejansko krščanska ljubezen. Cerkev v celoti in v svojih udih je luč sveta, sol zemlje, kvas v testu. Torej je v odnosu do sveta. Zgolj s kvasom ali soljo ne vemo kaj početi; šele v prenikanju ter izginotju v mesu ali v testu dokazujeta svojo sposobnost ter uresničujeta svoje bistvo. Cerkev je koncentrat, namenjen razdajanju in razširjanju. Sama maša se nujno končuje: *Ite, missa (missio) est.* K »practiciranju« spada tudi zakrament sprave, življenje v ritmu cerkvenega leta, za posameznika pa še posebej nepoznane in nepredvidene poti njegove usode. To razmišljanje o uresničevanju krščanskega življenja lahko sklepamo takole: Boga moramo najti v znamenjih besede in zakramenta, toda samo zato, da bi ga še bolj vneto iskali tam, kjer ga še ni in kamor ga moramo mi prinesiti; ali bolje (saj je on že povsod), kjer on skrito že biva in ga moramo mi le odkriti (prim. 105).

V četrtem in zadnjem poglavju, ki ima zamotan naslov: »Expropriation und Weltauftrag«, se sprašuje avtor, kako služi kristjan svetu, in pravi, da se kristjan ne more oprijeti kakšnega integralizma. Kristjani smo popolnoma izpostavljeni, smo manj zavarovani, kakor si mislimo. Večkrat bi radi uporabili Cerkev kot nekakšen ščit proti svetu in iz našega poslanstva v svet ščit pred Kristusovo besedo. Prav v svoji izpostavljenosti ohranja kristjan od Boga obljubljeni nebeški zaklad. Izpostavljenost se lahko imenuje: »slabosti, zasramovanje, potrebe, preganjanje in stiske za Kristusa« (2 Kor 12,10), te so vračunane in celó razpoznavno znamenje za stanje, katerega se ni treba bati. Samo za resnično, dejansko uboge je božje bogastvo (prim. Mt 10). V kristjanu napetost med naravo in duhom ni umirjena, ampak povečana. Je popolnoma »izkoreninjen« iz »narave«, da, celo iz »sveta« kot takega, da je zopet popolnoma poslan v svet. Na eni strani »v svetu in ne od sveta«, na drugi pa »pojdlite po vsem svetu.«

Na zadnjih štirih straneh avtor na kratko govori o molitvi, upanju in o profanem. Bolj ko se molilec uči moliti, bolj je njegovo srce »razlaščeno«. Tu ni nič zasebnega. Bolj ko je kakšna ljubezen notranja in osebna, tem bolj je odprta za božje kraljestvo, toliko več pravic imajo v njej drugi!

O upanju pravi, da je eshatološko in komunitarno. Ne svetobežno, saj spremlja zgodovino vse do konca.

Beseda profano pove, da je kakšna stvar zunaj svetišča (fanum). Tudi kristjan še ni v svetišču, kot skozi špranjo pa ima vpogled vanj in se mu korakoma bliža. Zato ne drži (in jemlje zagon) učenje transcendentalistov

o popolni profanosti sveta, pa tudi ne zanosno govorjenje teilhardistov o popolni sakralnosti kozmosa.

Avtor ni s svojim delom »razložil« vprašanja, kdo je kristjan (še manj ga poenostavil). Poudaril pa je nekatere bistvene točke in izhodišča, pred katerimi si hote ali nehote zatiskamo oči ali pa jih zanemarjamo. Podal je kriterije ali bolje: osvetlil jih je (saj so ti bili dani že mnogo prej z Jezusom Kristusom). Tako da si kristjan, ko odloži knjigo, misli: »Sedaj pa vem«, toda biti kristjan je še nekaj več kot vedeti. In tu nastopi tisto bistveno, kjer se začne naše osebno delo, življenje kristjana (Christsein!).

Kateheza in katekizem - ne nekaj zgolj didaktično - pedagoškega

(Za nastanek novega »katekizma«)

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 12(1983) ima 1. št. letošnjega letnika posvečeno v glavnem katehezi. Ker vsebujejo razprave marsikaj takega, kar se tiče tudi dogmatične teologije, gotovo pa zelo aktualno snov za vse, ki kakorkoli hočejo in morajo biti evangelizatorji, bom iz njih povzel vsaj nekatere prvine. Pri tem bom obšel sestavek Ursa von Balthasarja, ker je že bil v celoti preveden v eni prejšnjih številkih Bogoslovnega vestnika.

1. Katekizem kot oblika posredovanja vere

Znani teolog K. Lehmann ima sestavek *Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung* (8—13). — Najprej ugotavlja, kako je katekizem prišel na slab glas, a ga z najrazličnejših strani zdaj spet zahtevajo kot nekaj nujno potrebnega. Nato prehaja na razpravljanje v dveh delih.

a) Korak nazaj k virom

Že v sv. pismu nove zaveze je polno »kratkih obrazcev« vere (strokovni izraz je: *pistis-Formeln*): 1 Kor 8,6; 1 Tim 3,16; Flp 2,6—11; 1 Kor 15,3 ss in 10,37—43; — Rim 10,8 s; Lk 3,10—14; Heb 6,11 s. (A že v stari zavezi: prim. 1 Mz 6,20—25; 26,4—9). Zato so že zgodaj govorili o »katekizmu prakršćanstva« (npr. A. Seeberg 1903). Povzetki bibličnega temeljnega oznanila sodijo skoraj v vse plasti sv. pisma nove zaveze. Biblična vera potrebuje besede, v kateri se zgosti odrešenijsko božje oznanilo in pričevanje o njem.

»Poučevati v veri« v smislu kateheze (»kataechein«) nastopa kot že ustaljen »terminus technicus« krščanske govornice (prim. 1 Kor 14,19). Tu imamo »učitelje« (prim. 1 Kor 12,28 in Ef 4,11), ki »poučujejo v Gospodovi poti« (Apd 18,25; slov. prevod ima »v nauku«).

Kršćanska vera se ni zadovoljila s prevzemom besede »učitelj«, marveč je ustvarila posebno besedo za posredovanje vere. Od tu pri Avguštinu »De

catechizandis rudibus«. »Katekizem« vedno pomeni dogajanje ustnega poučevanja. Luther še pozna dogajanje poučevanja v veri. — Drugi pomen besede »catechismus« izvira tudi od krsta, pri katerem nastajajo vprašanja (»Ali veruješ . . . ?«). To torej temelji navsezadnje v izpovedovanju vere, ki je zgrajena dialoško: kot beseda troedinega Boga in kot Cerkve. Katekizemskih vprašanj torej ne smemo razlagati le »pedagoško«. — Tretji pomen, namreč pomen označevanja vsebin pri pouku v veri, je katekizem dobil šele pozneje. Šele z Lutrovima obema katekizmoma je »catechismus« postal predvsem knjiga (10).

b) Pobude za prenovitev

Velikega pomena ostaja, da je katekizem ustno poučevanje. Vezan je torej na živo razlago. Da je pozneje katekizem postal predvsem knjiga, tega procesa ni treba obžalovati, saj je neizogiben. Toliko bolj pa mora Cerkev stalno skrbeti za to, da katekizem vedno ostane vključen v vseobsegajoče življenjsko dogajanje verovanja. Usoden je razvoj, če v moderni religiozni pedagogiki nič več ne govore o vseobsegajoče umevanem katekizmu, marveč le še o »veroučni knjigi« (»Religionsbuch«). Prvi pogoj za rehabilitiranje katekizma je vključitev v večji kontekst posredovanja vere.

Vsebine »katekizma« so bile skozi stoletja istovetne: veroizpoved (»apostolska vera«), deset božjih zapovedi, očenaš, dvojna zapoved ljubezni, očenaš, zdravamarija . . . Končno je nastal prehod na »pripovedovanje« odrešenjske zgodovine, ki jo seveda posreduje predvsem bogoslužje. Poleg tega so Lutrovi katekizmi še popolnoma vpleteni v njegovo pridigarstvo. Zanimivo je, da se ravno najnovejši zasnutki katekizmov spet vračajo k tej razčlenitvi.

H katekizmu spada »spominska snov« in preskušnja znanja. Seveda takšno »spraševanje« ne sme postati mehanično, neosebno in abstraktno. Temeljni smisel »vtisnjenja« vsebine v spomin je »ohranitev v dobrem in plemenitem srcu«, da bi »obrodili sad v potrpljenju« (Lk 8,15) in bi bili deležni izročil« (1 Kor 11,2), »evangelija« (1 Kor 15,2) ter veroizpovedi (Heb 3,6.14; 10,23), pri tem pa je uporabljena beseda, ki je skoraj istovetna s »katehezo« (katachein-katechein). Pri tem gre za temeljno dogajanje bibličnega verovanja: za *spominjanje odrešenjskih božjih del* (11). Posredovanje odrešenjskih božjih del se ne naslanja na vedno vračajoča se naravna dogajanja; tudi ne na območje (naravne) mistike ali pradavnega mita. Gre marveč za živo »*spominjanje*« (*anamnesis, memoria*) zgodovinskih božjih dejanj odrešenja, ki dosežejo navzočnost vere le po veri in zakramentu. Zato je »ohranitev« (»Behalten«, vtisnjenje v spomin) tako nujno potrebna, saj ni mogoče izvajati vsebine vere iz znotraj svetnih dogodkov in (naravnih) zgodovinskih pričakovanj. Bibličnemu »spominjanju« tudi ustreza kako »vtisniti« (v spomin); to mora seveda pospeševati notranjo resničnost in ne sme

postati formalizem. »Ohranjanje« (vtisnjenost v spomin) je tisto, ki rešuje prvine vere tudi tedaj, ko ne ostanejo aktualno zavestne. V tem smislu »spomin« krepi vernikovo odpornost zoper ideologije in je pogoj za to, da ostane Cerkev tudi v najhujših časih pri življenju.

Morda je zavest o potrebnosti tako umevanega »katekizma« tudi zato tako zakopana in odsotna, ker je naše mišljenje postalo brezzgodovinsko in zaradi tega brez spominjanja. Zato pa ni le boj razsvetljenstva zoper dogmatizem tisti, ki je katekizem kot obliko posredovanja vere vodil v krizo, marveč je pri tem imela svoj delež prav tako tudi intelektualizacija in pedagogizacija, moralizacija ter instrumentalizacija v poučevanju vere, pa tudi izguba kontinuitete izročanja in pričevanja. A tedaj bi bil katekizem v obnovljeni obliki ravno pomoč za »ohranitev« krščanske vere v zgodovinskem času, ki mu manjka spominjanja. Ne gre torej kratko in malo za restavracijo »spominske snovi« (»Merkstoffes«) v obliki vprašanj in odgovorov, tudi ne za golo »memoriranje«, spominsko obnavljanje. Današnja naloga je »vzpostaviti razumno ravnotežje med razmišljanjem in spontanostjo, med pogovorom (dialogom) in molkom, med pismenim delom in učenjem na pamet . . . Bistveno pa je seveda to, da si človek na pamet naučena besedila hkrati notranje prisvoji in jih polagoma razume v njihovi globini, da bodo postala vir osebnega in občestvenega krščanskega življenja« (Cat. tr. št. 55).

V trenutku, ko se je novodobno krščanstvo razsvetljenstva — vsaj začasno in ponekod — oddaljilo od katekizma kot oblike posredovanja vere, je nastopilo presenetljivo sekulariziranje katekizemske oblike. Posvetni odrešenski nauki so s političnimi ideologijami odkrili vlogo in koristnost katekizmov ter kratkih »izpovednih obrazcev«. Do podrobnosti so posneli obliko katekizma. Takó srečamo: Katekizem francoskega državljana, Katekizem Nemcev, Rdeči katekizem za nemško ljudstvo, tudi Maovo knjižico ali »biblijo« in pa Katekizem prevratnika, ki ga je izdala 1964 t. i. frankfurtska kritična šola, in polno drugega.

Tako se zdi, da je končno nastopil čas, da se krščanska vera spričo razkrinkanja sekulariziranih odrešenskih nauk vendarle spet zave ne le pomembnosti »vsebin«, ki so ji pralastne, marveč tudi prvotnih oblik, ki so krščanstvu skoraj dva tisoč let omogočale kontinuiteto v posredovanju in izročanju vere. K temu spada katekizem, čeprav mu je danes treba dati novo obliko (13). K temu K. Lehmann še pripominja, da je pogoj za obnove »katekizma« rehabilitiranje »vadenja« oziroma »vaje« (»Übens«) kot elementarnega didaktičnega sredstva.

2. »Naučiti se, da verujemo skupaj . . .«

Alfred Assel, prof. za katoliško teologijo in religiozno pedagogiko na visoki pedagoški šoli v Freiburgu, ima članek Miteinander glauben lernen . . .

Plädoyer für einen »kooperativen Ansatz« der Glaubensweitergabe (14—24). Prikazuje vlogo: 1. občestva vernikov kot »življenjskega prostora vere«; 2. družine; 3. verouka — kateheze — v šoli, kjer naj gre res za »Seelsorge«; 4. solidarnosti pričevanja. — Ob koncu navaja Exelerjevo opozorilo, da ima »izpovedovanje« (Bekenntnis) v cerkveni govorici dva pomena: izpoved vere in »izpoved« (priznanje) grehov; oboje spada skupaj. Vsak pričevalec vere je grešnik, a bi moral kljub temu biti kakor Peter sposoben pošteno odgovoriti: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim« (Jn 21,17). Če prenesemo na veroučitelja, to pomeni: »Vsak ima svojo biografijo vere s krizami, prógami žeje, pojavi utrujenosti, a tudi z novimi odkritji in preložitvami naglasov. Vsega osebnega sicer ne bo razlagal pred učenci, zlasti ne svojih nerešenih osebnih problemov; a tega ne opušča, ker bi hotel kaj zakrivati, marveč iz obzirnosti . . . Vsi pričevalci ostajajo zadaj za dragocenostjo, ki jo predajajo naprej. Zato vsak voditelj, pa naj bo to duhovnik, škof ali papež, začenja obhajati evharistijo s priznanjem svojih grehov, hkrati s prošnjo, naj njegovi bratje in sestre molijo zanj. Najbrž je res, da to premalo jemljemo zares . . . Navezani smo drug na drugega, na medsebojno razumevanje in na molitev drug za drugega« (24).

3. Nastanek katekizma: »Moč katekizma je svetost katehetov«

Guy Bedouelle OP, prof. na teološki fakulteti v Fribourgu (stroka: zgodovina reformacije) razpravlja o Das Entstehen des Katechismus (25—40).

Vizitacijska poročila ženevske škofije v 15. stol. kažejo, kako malo so tedaj duhovniki in verniki vedeli o krščanskem nauku. Podobno je bilo marsikje drugod. Mnogi so bili popolnoma nevedni. Če so verniki prosili duhovnike, naj jim razložijo mašni kanon, da bi mogli biti pobožno pri maši, so naleteli na skoraj popolno nevednost (25).

Sto petdeset let pozneje je iz mesta Ženeve pregnani škof (sv. Frančišek Saleški) z zvončkom vabil otroke h katekizmu, ki ga je sam razlagal; pri tem je klical: »Halo (Auf)! Pridite h krščanskemu nauku . . ., ki vam kaže pot v nebesa!« L. 1603 je imel sinodo, ki je predpisala pouk v veri in je za opuščanje tega naložila kazen »s 50 funtov za pokoro (Busse) in z našim neodobravanjem«. Treba je bilo izvesti navodila tridentinskega cerkvenega zbora.

Med obema dogodkoma leži stoletje, polno prelomov ter religiozne dramatike in tragike, ob kateri se je prebudila zavest v protestantski in katoliški reformi, zavest, kako zelo je potrebno poznati odrešenjske resnice. Vsekakor so tako v primerih nujne potrebe kakor tudi zaradi poglobitve vere posegali nazaj — na katekizem kot posebno važno orodje (25).

Nastanek katekizma v pomenu orodja za pouk, mogli bi reči v pomenu katekizma kot »institucije besede« (eine Institution des Wortes), v pomenu knjige, kakršna je nastala v 16. stol., ima tri prvine: a) Elementarnost kate-

kizma, ki se obrača na otroke in tudi na neizobražene odrasle tedanjega časa; — b) pedagoškost: da bi bil razumljiv, zato vprašanja in odgovori; — c) uradnost: jamstvo za natančnost in gotovost v nauku, z drugimi besedami, za pravovernost (pa ne v tistem pomenu, ob katerem se nekateri danes tako radi »prizanesljivo« posmehnejo) (26).

Seveda pa tudi najboljši katekizem ne more nadomestiti misijonarskega duha. Mora se ponižno vključiti v celoten pogled na oznanjevanje evangelija. Na ponoven prevod katekizma je mogoče misliti samo tedaj, če izhaja to iz prizadevanja po pastoralni prenovi Cerkve. — V knjigi *Decatechizandis rudibus* (o katehezi za preprosto ljudstvo), ki je nastala ok. 405 in ni prvi katekizem, marveč premislek o metodi katehiziranja, kaže Avguštin, kako je treba poučevanje prilagoditi različnim skupinam poslušalcev. Tu razlikuje tri vrste: podeželsko prebivalstvo brez izobrazbe, meščanske polizobražence in izobražence. Nekaj neprimerljivega je, kako skrbno Avguštin podaja razlike pri oznanjevanju odrešenja. Za preproste zadostuje pokazati na dobrega Stvarnika, opozarjati na različne oddelke odrešenjske zgodovine in govoriti o nebesih. Za drugo kategorijo je treba poudarjati predvsem na Kristusov zgled in poučevati o nravnem življenju, ki se orientira ob Odrešeniku. Za tretje se zahteva največ in je treba iti v globino: predruščiti je treba miselnost; naučiti je treba te ljudi, da bodo brali sv. pismo v luči nove (krščanske) vere, torej duhovno, ne pa po črki. Zlasti v prvem delu svoje knjige Avguštin opozarja, da mora biti katehet poln veselja. Nikoli se ga ne sme lotiti naveličanost ali odpor do dela, marveč mora oznanjati veselo oznanilo z veselim srcem (27 sl.). Vsak kristjan naj pozna temeljno besedilo, ga razume in sprejema v svojo vero in s tem v svoje življenje. Če se zaradi preprostosti zahteva, da se je treba česa naučiti na pamet, ne sme biti tu izpuščeno nič bistvenega. Te Avguštinove misli so bile vodilo za poznejše čase, ko je polagoma nastajal katekizem v smeri k našemu pomenu.

Cerkev je vedno hotela, da tudi najpreprostejši verniki poznajo vsaj nekaj od vsebine vere — zlasti »apostolsko vero« (na Zahodu) in očenaš, ki so ju »izročali« pri krstni katehezi. V dobi cesarja Karla Velikega so izrečno zahtevali, da krstni botri to znajo. V tem času so že nastali (večkrat tudi v materinskem jeziku) v vprašanjih in odgovorih povzetki vsebine vere (28). — V 12. stol. je Peter Abälard sestavil kratek komentar k apostolski veri in k očenašu in je zelo naglašal, da morajo vsi kristjani znati na pamet te molitvene obrazce (PL 178,617 D; 619 A). Hugo a St. Victore († 1142) je sestavil pet septenarijev, in sicer na podlagi sv. pisma in sv. Avguština: glavni grehi, glavne kreposti, očenaševe prošnje, darovi Svetega Duha, evangelijski blagri (29). V 13. stoletju je nastala v zvezi z beraškimi redovi naravnost eksplozija besede (oznanjevanja) tako, da niso čutili preveč potrebo po pisмениh očrtih vere. Predzadnja stopnja do našega katekizma je pač pri Janezu Gersonu († 1429), ki je predvsem pedagog. »Če hočemo reformirati Cerkev,

moramo začeti z otroki,« piše Gerson, ki je sestavil ABC za preprosto ljudstvo, kar bi naj bile začetne osnove tako za branje sploh kakor za vero. Gersonove knjige so v 15. in 16. stoletju mnogo uporabljali, a niso mogle biti orodje za tako zaželeno prenovo. V 15. stol. je obstajal tudi opus tripartitum, knjiga za župnike, ki je obravnavala: deset božjih zapovedi, razlago smrtnih grehov (za spovedovanje), »dobro smrt«. Vojska, lakota in kuga so pretresale to »jesen srednjega veka« (Huizinga). Katoliška Cerkev, tako se zdi, je bila tedaj kakor omamljena, uspavana in brez vsake reakcije na tisto, kar je bilo — v primerjavi s pohujšanji — še bolj nevarno: povprečnost. Kljub humanistični prenovi, ki je bila včasih deležna tudi krivičnega nezaupanja, kljub globoko notranjim prenovitvenim gibanjem, je, kakor se zdi, samo čakala na udar luteranske reformacije (30).

Nato avtor predstavi Lutrove katekizme, ki večinoma niso polemični, in še druge. — Kanizijev katekizem iz l. 1555 že v prvih vrsticah navaja, da je »vera iz poslušanja«, kar so reformatorji tako radi naglašali. Oznanjevanje naj v srcih prebudi željo, da bi poslušalci spoznali Jezusa in šli za njim, Odrešenikom. Obstaja tesna povezava spoznanja in življenja v ljubezni, v smeri »k popolnosti postave«. — Nastajali so še drugi katekizmi. Vsekakor je bil katekizem v 2. polovici 16. stoletja neprimerljivo orodje katoliške preнове. Rodil je bogate sadove noter do 19. stoletja. A imeti ga je treba bolj za izraz religiozne preнове kakor pa za njen vzrok. Njegova skrivnost je v čudovitem misijonarskem poletu, ki je značilen za Cerkev tedanjega časa v Evropi in daleč po svetu. Sestavljalci najpomembnejših katekizmov, pa tudi veliki tedanji kateheti, so bili potem vsi razglašeni za svetnike. »Svetost katehetov je tista, ki napravlja (ausmacht) moč katekizma« (40). — Ob sečišču dogme in morale, podobe Cerkve in človeka z njegovo skrbjo, da bi okrepil vernost in ljudsko pobožnost, je katekizem posebno odličen pripomoček v zgodovini božjega ljudstva. »Premišljevanje o njegovem nastanku je za nas potrebno, če hočemo, da se spet rodi katekizem.«

Primož Pirnat

Datum Jezusove smrti

V zadnji lanski številki revije *Nature* je izšel zanimiv članek,¹ v katerem dva angleška znanstvenika z Oxfordske univerze s pomočjo astronomskih izračunov in rekonstrukcije judovskega koledarja 1. stoletja našega štetja dokazujeta, da je Jezus skoraj gotovo umrl na petek, 3. aprila leta 33. Njun članek podajam nekoliko skrajšan, izpuščene so nekatere stvari, ki se ponavljajo, nekatere podrobnosti ozadja pri astronomskih izračunih in tabele datumov judovskih velikih noči ter luninih mrkov v tem obdobju. Vse citiranje in sklicevanje na svetopisemske vire pa je ohranjeno.

✱

Edina zgodovinska gotovost o datumu Jezusovega križanja je, da se je zgodilo v času, ko je bil Pilat upravitelj v Judeji. (26—36 n. št.) Skoraj vsako leto v tem obdobju ima svoje zagovornike in tudi dan obsodbe je negotov, ker nastaja med Janezovim evangelijem in sinoptičnimi evangeliji za en dan razlike.

Tudi Tacit omenja v *Analih*, da so Jezusa križali v Judeji pod Poncijem Pilatom. Vsi štirje evangeliji soglašajo, da je Jezus umrl nekaj ur pred začetkom judovske sobote (judovski dnevi so tekli od večera do večera) in da je bil to čas velike noči, vsakoletnega judovskega praznovanja v obdobju polne lune.

Čas velike noči je bil natančno določen po judovskem koledarju, ki so ga uporabljali duhovniki v templju. Na 14. dan judovskega meseca nisana (ki ustreza v našem koledarju času marca in aprila) so med 3. in 5. uro popoldne zaklali jagnjeta. Velikonočna večerja se prične ta večer po luninem vzhodu, na začetku 15. nisana (3. Mojz 23,5; 4. Mojz 28,16). Janezov evangelij se razlikuje od drugih treh v tem, da postavlja dan Jezusove obsodbe in usmrčitve pred veliko noč, na 14. nisan. (Jan 18,28 in 19,31) Poročilo sinoptikov je manj jasno. Angleža navajata tri izmed mnogih razlag te razlike:

¹ Humphreys, C. J. & Waddington, W. G.: Dating the Crucifixion, *Nature* vol. 306, 22/29 Dec. 1983, str. 743—746.

1) Po sinoptičnih evangelijih je bila zadnja večerja, velikonočna večerja, ob začetku 15. nisan in križanje proti koncu istega judovskega dne (glej npr. Mr 14,12). To se ne ujema z Janezovim datumom 14. nisan.

2) Mnogi strokovnjaki mislijo, da zadnja večerja, kot so jo opisali sinoptiki, ni bila prava velikonočna večerja in da je Jezus, ki se je zavedal, da ga bodo vsak čas prijeli, imel zadnjo večerjo en dan prej (glej Lk 22,15). Sinoptiki pri večerji ne omenjajo velikonočnega jagnjeta in ta razlaga se ujema z Janezom, ki poudarja, da je bila zadnja večerja, preden so začeli praznovati veliko noč (Jan 13,1). Taka razlaga da pri branju vseh štirih evangelijev datum 14. nisan.

3) Nekateri zagovarjajo mnenje, da je bila zadnja večerja po sinoptičnih zapisih res prava velikonočna večerja, vendar po koledarju, ki ga je uporabljala qumranska skupnost in še nekatere druge. Po tej razlagi se je pričela zadnja večerja ob začetku judovske srede (po qumranskem koledarju velika noč, ujemanje s sinoptiki), križanje je bilo na petek (vsi štirje evangeliji) in prava velika noč na nedeljo (omenja Janez). V tem primeru dajo spet vsi štirje evangeliji datum križanja 14. nisan.

Biblični strokovnjaki se o natančnem datumu križanja ne strinjajo. Zato sta Humphreys in Waddington vzela oba datuma kot možna in ugotovila, v katerih letih med 26 in 36 je bil 14. ali 15. nisan na petek. Spremembe lune v tem obdobju je mogoče sedaj izračunati zelo natančno, ne vemo pa, s kakšno natančnostjo so Judje tedaj določali pričetek novega meseca.

Nova luna je ob spremembi meseca praktično nevidna, polmesec nove lune je s prostim očesom navadno neviden še približno 30 ur po konjunkciji s soncem. Zato sta Angleža izračunala vidnost rastočih luninih polmesecev v odvisnosti od časa med sončnim vzhodom in pričetkom novega luninega meseca v tem obdobju. Vidnost naraščajočega meseca je odvisna od njegovega kontrasta z nebesnim ozadjem in od atmosferskih razmer. V izračunih je bila upoštevana lega Jeruzalema in normalne atmosferske razmere v teh krajih. Vidnost novega meseca sta ocenila po njegovi velikosti in po položaju lune na nebu ob sončnem vzhodu in po njem ter po svetlosti neba glede na položaj sonca pod obzorjem ali nad njim.

Čeprav je bil v 1. stoletju začetek judovskega meseca natančno določen po astronomskih opazovanjih, se pojavijo težave zaradi judovske uporabe prestopnih mesecev. Dvanajst luninih mesecev da približno 11 dni manj kot sončno leto, a zaradi poljedelstva in praznikov so ohranjali lunine mesece na približno istem mestu glede na sončno leto in so dodajali trinajsti mesec, kadar je bilo potrebno, približno vsako tretje leto. V prvem stoletju je to dodajanje vsakoletno določal sanhedrin (najvišji judovski državni, upravni in sodni organ) v skladu z nekaj kriteriji, med katerimi je bil najpomembnejši ta, da je velika noč morala priti za pomladnim enakonočjem. Če je bilo

proti koncu judovskega leta ugotovljeno, da bi bila naslednja velika noč pred enakonočjem, so določili dodaten mesec pred nisanom.

Prav tako je bil lahko določen prestopni mesec, če so pridelki kasnili zaradi nenavadno slabega vremena (kajti prvi pridelki so morali biti zreli za darovanje na 16. nisana) ali če so bili jagenjčki še premladi. O prestopnih mesecih v letih med 26 in 36 ni zgodovinskih podatkov, zato sta Angleža morala za vsako leto upoštevati obe možnosti. V naslednji tabeli so prikazani vsi mogoči datumi križanja na petek 14. ali 15. nisana. To so edini datumi, ki so astronomsko in koledarsko možni:

judovski dan	izvir	datum po julijanskem koledarju
14. nisan	Janezov evangelij	petek, 11. aprila 27 ^a
	in sinoptiki (2,3) ²	petek, 7. aprila 30
		petek, 3. aprila 33
15. nisan	sinoptiki (1) ²	petek, 11. aprila 27 ^a
		petek, 23. aprila 34 ^a

Dva izmed teh datumov se lahko izločita po drugih virih. Leto 27 se zdi pre zgodnje. Luka (3,1—2) natanko določa, da je Janez Krstnik prišel svoje poslanstvo v petnajstem letu vladanja cesarja Tiberija in nato krstil Jezusa. Glede na rimsko civilno ali judovsko duhovniško štetje bi lahko bilo petnajsto leto med jesenima v letih 28—29 ali med pomladima v letih 29—30 n. št. Večina strokovnjakov tudi meni, da je bil Pilat upravitelj že nekaj časa pred križanjem (prim. Lk 13,1 in 23,12).

Prav tako se zdi leto 34 prepozno, saj se križa z možnim datumom, ko se je spreobrnil Pavel. Precj zanesljivo lahko časovno določijo kasnejše dogodke v Pavlovem življenju, in gredeč nazaj po časovnih intervalih, ki jih je dal sam (npr. Gal 1,18 in 2,1), postavljajo mnogi strokovnjaki Pavlovo spreobrnjenje v to leto. Križanje v letu 34 bi bilo možno samo, če bi bilo vreme to pomlad nenavadno mrzlo.

Po črtanju let 27 in 34 ostane za dan križanja le 14. nisan. Takó so z znanstvenimi argumenti ločene različne teološke razlage narave zadnje večerje. Zadnja večerja ni mogla biti velikonočna večerja po judovskem koledarju. Jezus je umrl ob istem času, ko so klali velikonočna jagnjeta. To se ujema z mnogimi stavki iz nove zaveze, kot npr. »naše velikonočno jagnje, Kristus, je bilo darovano.« (1 Kor 5,7)

Takó sta ostali le leti 30 in 33. Najzgodnejši čas, ko je Jezus lahko prišel svoje poslanstvo, je jesen leta 28. Janezov evangelij pa omenja tri različne

² Številke (1, 2, 3) pomenijo tri malo prej opisane razlage sinoptičnih evangelijev.

³ Novi mesec je bil morda ugotovljen šele dan kasneje zaradi slabše ločljivosti (glej tekst).

⁴ Samo v primeru, če je bil dodan prestopni mesec zaradi nenavadno hladnega vremena.

velike noči med njegovim oznanjevanjem (vključno s tisto s križanjem). Po tej razlagi leto 30 ne more biti leto Jezusove smrti.

To se prav takó sklada z navedbo pri Janezu (2,20), ki pravi, da so Judje oponašali Jezusu ob prvi veliki noči njegovega učenja, da so gradili tempelj 46 let. To se nanaša na notranji tempelj, 46 let pa pripelje v leto 30 ali 31, odvisno, koliko časa so vzele priprave pred začetkom gradnje. Če so bile le tri velike noči, kot omenja Janezov evangelij, določa križanje v letu 33 približno dve leti in pol Jezusovega javnega delovanja. Nekateri strokovnjaki pa menijo, da Janez omenja še eno veliko noč (Jn 5,1), in v tem primeru bi Jezusovo delovanje trajalo približno tri leta in pol.

A med leti 30 in 33 strokovnjaki niso enotni. Dosedanji dokazi ne morejo zanesljivo podpreti ali zavreči nobene letnice. Zato sta Humphreys in Waddington raziskala, kaj pomenijo besede, da se je luna spremenila v kri, kar je omenjeno tako v Svetem pismu kot v apokrifih.

V Apostolskih delih (2,14—20) je zapisano, da so na binkošti nekateri obdolžili apostole, da so se napili novega vina. A Peter je vstal in dejal: »Izpolnjuje se, kar je napovedal prerok Joel: in v poslednjih dneh, govori Bog, bom razlil svojega duha na vse človeštvo . . . Delal bom čudeže zgoraj na nebu in znamenja spodaj na zemlji: kri in ogenj in oblake dima. Sonce se bo spremenilo v temo in mesec v kri, ko pride veliki in slavní dan Gospodov.«

Ni povsem jasno, na kaj je Peter mislil, ko je trdil, da je ta Joelova prerokba izpolnjena. Je morda mislil na prihodnost? A po mnenju angleških znanstvenikov se stavek »luna se je spremenila v kri« nanaša na lunin mrk na večer križanja, ki se ga da natančno izračunati.

Peter začenja svoj citat iz Joela z besedami: »Judje in vsi, ki prebivate v Jeruzalemu! . . . Izpolnjuje se, kar je napovedal prerok Joel.« Hotel je spomniti, da so nedavni dogodki izpolnili to prerokbo. Po tej razlagi se pravi »zadnji dnevi« začenjajo s Kristusovim prihodom (prim. 1 Pet 1,20; Hebr 1,1—2), izliv duha se nanaša na binkošti in »veliki in slavní dan« je dan vnebohoda. »Sonce se bo spremenilo v temo« se nanaša na tri ure teme približno sedem tednov prej, na dan križanja (prim. Mt 27,45). Vse to so njegovi poslušalci lahko razumeli.

Vzrok za zatemnitev sonca bi lahko bil peščeni vihar (oblaki dima), imenovan kamsin. Ker je sonce otemnelo na dan križanja, menijo mnogi strokovnjaki, da se je »luna spremenila v kri« na večer istega dne, »pred velikim in slavnim dnevom«, pred vstajenjem.

Drug dokument, ki dokazuje, da se je na dan križanja luna pojavila kakor kri, je takó imenovano »Pilatovo poročilo«, apokrifni fragment nove zaveze. Tam piše, da je na dan križanja »sonce otemnelo, zvezde so se pojavile in na vsem svetu so ljudje prižgali luči od šeste ure (po sončnem vzhodu) do večera. Luna se je pojavila kot kri.« Čeprav večina apokrifov ne

more rabiti kot primaren zgodovinski vir, omenja Tertulijan, da je Pilat za cesarja Tiberija napisal poročilo o vseh dogodkih, ki so spremljali križanje. Rokopisni fragmenti »Pilatovega poročila« so vsi kasnejšega datuma, a najbrž vsaj delno izhajajo iz izgubljenega originala. »Pilatovo poročilo« je morda tudi uporabljalo Apostolska dela kot vir in v tem primeru je zanimivo, da je dogodek, ko se je luna spremenila v kri, postavljen k dogodkom ob križanju.

Prav tako je možno, da je to poročilo kasnejši krščanski ponaredek, a celó kot tak dokument lahko odseva tedaj široko sprejeto verovanje. Z drugimi besedami, »Pilatovo poročilo« je drugo pričevanje, da se je luna na večer po križanju pojavila »kot kri«.

Zakaj je luna ob luninem mrku krvavo rdeče barve, je znano. Tudi ko je luna geometrično v zemljini senci, jo sončna svetloba vseeno dosega po lomu v zemljini atmosferi in se obarva rdeče, ker se na poti skozi atmosfero absorbira predvsem modri del barvnega spektra.

Humphreys in Waddington navajata tri starejše opisane primere takega mrka: 1) Lunin mrk dne 20. septembra 331 pr. n. št. se je pojavil dva dneva potem, ko je Aleksander prekoračil Tigris. Curtius je luno opisal kot »prelito z barvo krvi«. 2) Lunin mrk z dne 31. avgusta 304 n. št. (najbrž) ob mučeništvu škofa Feliksa je opisan v Acta Sanctorum: »ko so ga hoteli mučiti, se je luna spremenila v kri.« 3) Lunin mrk leta 462 n. št. je opisan v Hydatius Lemicus Chronicon takóle: »Drugega marca se je ob petju petelinov po sončnem zahodu polna luna spremenila v kri.« V evropskih srednjeveških analih je opisanih še mnogo mrkov z besedami, da se je »luna spremenila v kri«. Tudi omenjena Joelova prerokba ima najbrž za ozadje ta pojav.

Pri določanju luninih mrkov sta angleška znanstvenika po lastnih zagotovilih uporabljala najboljše vire in upoštevala celo dolgotrajne spremembe v hitrosti zemljinega vrtenja. Napaka v izračunih, ki veljajo za Jeruzalemski čas, najbrž ne presega petih minut. Vseh luninih mrkov, vidnih v Palestini med leti 26 in 36, je bilo dvanajst, a le eden ob veliki noči. Verjetnost luninega mrka na določen datum ob luninem vzhodu je seveda zelo majhna, v vseh letih Pilatovega vladanja sta bila le dva taka mrka. Natančni izračuni so pokazali, da je bil eden izmed njiju viden v Jeruzalemu 3. aprila leta 33 ob luninem vzhodu.

Pričetek mrka je bil ob 3.40 popoldne in iz Jeruzalema neviden, ker je bila luna še pod obzorjem. Mrk je dosegel svojo najvišjo stopnjo ob 5.15 popoldne in je bil iz Palestine še vedno neviden. Tedaj je bilo zasenčeno približno 3/5 vidne lunine površine. Luna je vzšla nad jeruzalemsko obzorje ob približno 6.20 popoldne in tedaj je bilo v senci približno 1/5 njene vidne površine. Mrk se je končal približno trideset minut kasneje. Ob luninem vzhodu se je pričela tudi judovska sobota in hkrati dan velike noči leta 33.

Ker je bila zasenčena površina lune v njenem zgornjem levem delu, se je zdela luna ob prvih trenutkih svojega vzhoda povsem zasenčena.

Barva zasenčene površine je odvisna od atmosferskih razmer. Za delne lunine mrke je značilen, posebno kadar je luna zelo visoko na nebu, velik kontrast med zasenčeno in nezasenčeno površino, tako da se zdi luna skoraj bela ob zelo temnem zasenčenem delu. Pri nekaterih delnih mrkih pa je rdeča barva zasenčenega dela dobro vidna.

Pri mrku 3. aprila leta 33 je bila luna tik nad obzorjem in najverjetnejša barva zasenčenega dela je bila rdeča in rumeno oranžna drugje. Majhna rumeno oranžna površina je povedala, da je luna vzšla, a večina njene vidne površine se je v prvih trenutkih zdela »spremenjena v kri«. Če je bil za popoldansko nekaj urno zatemnitev zares kriv večji peščeni vihar, je bilo v atmosferi najbrž še nekaj peska, to pa je ti barvi lahko še malo spremenilo. To bi luno najverjetneje še malo potemnilo in pordečilo.

Mrk 3. aprila 33 je najbrž videla večina prebivalcev v Izraelu, kajti Judje na veliko noč počakajo tako na sončni zahod kot na lunin vzhod, da začno z velikonočno večerjo. Namesto pričakovane velikonočne polne lune pa so najprej zagledali luno z rdečim delom, ki je počasi izginil v naslednje pol ure. Rezultat je bil najbrž dramatičen. Množica ob binkošti je nedvomno razumela Petrove besede, da se nanašajo na mrk, ki so ga nedavno videli.

V nekdanjih časih so na mrke (tako delne kot popolne) gledali kot na nadnaravne pojave. Takó poroča judovski zgodovinar Jožef Flavij, da je nastopil lunin mrk isto noč, ko je Herod Veliki žive zažgal Mateja in še nekaj drugih Judov zaradi upora. Lunin mrk na večer po križanju so mnogi gotovo razlagali kot nadnaravno znamenje, in to je lahko imelo velik vpliv na mišljenje Judov in Pilata, da so dali zastražiti Jezusov grob.

Lunin mrk je lahko skrit v poznanem zapisu o sončnem mrku ob križanju, kot nekateri razlagajo Luko 23,44—45: »Bilo je že okrog šeste ure, ko je nastala tema po vsej deželi, tja do devete ure, ker je sonce otemnelo.« A sončni mrk je ob polni luni nemogoč in v vsakem primeru traja nekaj minut, ne ur. Samo pet zgodnjih (a glavnih) rokopisov Luke omenja ta sončni mrk, a lahko je pisar, ko je prepisoval originalen Lukov tekst in poznal ustno izročilo o mrku ob križanju, napačno popravil besedilo v sončni mrk.

Na prvi pogled se zdi čudno, da v evangelijih ni omenjen lunin mrk ob križanju. Čeprav se je tedaj ta mrk zdel veliko znamenje in je Peter jasno opozoril nanj približno sedem tednov kasneje in je Pilat morda to omenil v svojem originalnem poročilu Tiberiju, v kasnejši retrospektivi za pisatelje evangelijev ta lunin mrk v primerjavi s križanjem in vstajenjem ni bil tako pomemben. Namen pisateljev evangelijev ni bilo zapisovanje vodil za kronologe.

S temi sklepi zaključujeta Humphreys in Waddington svoj članek. Njuni astronomski izračuni so potrjeni tudi po drugih virih. Vprašljivejša pa je dokazovanje kronoloških podatkov po svetopisemskih virih, katerih namen ni prikaz časovnega poteka Jezusovega življenja. Večina malo starejših virov⁵ ima za najverjetnejši dan križanja 7. april leta 30. Pri tem se naslanjajo na iste časovne navedbe v Svetem pismu kot angleška znanstvenika. Po teh virih je 15. leto vladanja cesarja Tiberija med leti 26 in 29, šestinštirideset let gradnje templja pa privede v leto 27 ali 28.

Vzroki za te razlike so v različnih koledarjih, ki so bili v rabi v tem času, in v mnogokrat časovno nejasnih zgodovinskih podatkih. Kaj pomagajo današnji na nekaj minut natančni astronomski izračuni, ko pa judovski gotovo niso bili taki. Če v Jeruzalemu niso mogli videti mlaja zaradi slabega vremena, so določili pričetek novega meseca, ko so prišli sli s to novico iz drugih pokrajin. Včasih je lahko nastala tudi pomota in morda celo namerna špekulacija. Če bi upoštevali še to negotovost, bi bilo najbrž koledarsko možno še kakšno drugo leto v tem obdobju.

V evangelijih, predvsem v Lukovem in v Janezovem, najdemo še nekaj časovnih namigov. Jezus omenja tri leta svojega delovanja (Lk 13,7): »Poglej, že tri leta prihajam po sadeže, pa jih ne najdem.« Luka omenja, da je bil Jezus, ko je nastopil, star okrog trideset let. A tudi ta podatek nam ne pove dosti, saj se tedaj o starosti niso izražali tako natančno kot danes. Jezus je bil tedaj star najbrž okrog petintrideset let.

Kljub vsej negotovosti se zdi 14. nisan leta 33 (3. april po našem koledarju) najverjetnejši dan križanja. Tedaj so bili izpolnjeni vsi astronomski in koledarski pogoji in ta dan se da dobro uskladiti s podatki v Svetem pismu. A morda bolj kot točen datum so zanimivi nekateri dogodki, ki so spremljali križanje.

Vsi trije sinoptični evangeliji poročajo, da je tedaj sonce potemnelo in da se je zagrinjalo v templju pretrgalo. To zagrinjalo so spustili, kadar so odprli velika tempeljska vrata. Možno je, da se je zagrinjalo pretrgalo zaradi sunka vetra. Kamsin v aprilu v Palestini ni redek in bi lahko povzročil zatemnitev sonca; to zagovarjata tudi angleška znanstvenika. Matej ob teh dogodkih omenja še potres. Janezov evangelij kot teološko najgloblji in časovno najbolj odmaknjen teh dogodkov ne omenja.

Pri sinoptikih, predvsem pri Mateju, pa imajo znamenja v naravi ob križanju velik pomen in poudarjajo pomembnost dogodka. V primerjavi z večurno zatemnitvijo sonca ali s potresom se zdi delni lunin mrk nekaj ur kas-

⁵ Npr. Haag Herbert in drugi, *Bibel-Lexikon*, Benzinger Verlag, 1968; Harrington Wilfrid J., *Uvod u novi zavjet, Krščanska sadašnjost*, Zagreb, 1975; Ricciotti Giuseppe, *Jezusovo življenje*, Družba sv. Mohorja v Celovcu, 1960.

neje res mnogo manjše znamenje, v teološkem pogledu pa je pretrganje zagrinjala v templju, ki naj bi zakrivalo najsvetejše, gotovo še neprimerno globlje simbolično sporočilo. A še ta »zunanji« dogodek se je najbrž zdel Janezu v primerjavi s pomenom Jezusove smrti in vstajenja tako obroben, da ga ni omenil.

Splet dogodkov ob križanju se zdi res nenavaden. Močan peščeni vihar, ki zatemni sonce in pretrga zagrinjala v templju, potres in nato še lunin mrk; zvrhana mera znamenj za tistega, ki jih zna sprejemati. Kolikšna je verjetnost, da se vse to dogodi istega dne v isti deželi?

Pogostost luninih mrkov je dobro znana, teže je oceniti pogostost drugih dveh pojavov. Kamsin je v Egiptu običajen po pomladnem enakonočju in piha okrog petdeset dni (v arabščini pomeni »kamsin« petdeset), vendar so pravi peščeni viharji mnogo redkejši. Tudi potresi so v Palestini dokaj pogosti.

Vzemimo, da nastopi lunin mrk ob njenem vzhodu povprečno na pet let, zaznavnejši potres in peščeni vihar, ki zatemni sonce, pa vsak povprečno enkrat na leto in da so dogodki med seboj neodvisni. Verjetnost, da nastopi tak lunin mrk na določen dan, je približno $1/(5 \times 365)$, verjetnost drugih dveh dogodkov pa ocenimo z $1/365$. Verjetnost, da se vse troje dogodi istega dne, je po gornjih predpostavkah $1/(5 \times 365 \times 365 \times 365)$, kar pomeni v povprečju enkrat na približno 700000 let. Mnogi antropologi postavljajo nastanek človeka nekako toliko let nazaj.

Ta ocena temelji na bolj ali manj verjetnih predpostavkah, zato nima kakšne posebne statistične vrednosti, a vseeno kaže, da je verjetnost sočasnega nastopa teh dogodkov zelo majhna. Tu si lahko zastavimo vprašanje: je bilo to naključje ali namen? Sinoptikom in prvim Jezusovim učencem so bili ti dogodki, ki bi jih danes preprosto imenovali naravni pojavi, gotovo velika nadnaravna potrdila za njihovo komaj rojeno velikonočno vero.

Vprašamo se lahko tudi drugače: ali bi ti dogodki sočasno nastopili istega dne tudi, če Jezus tedaj ne bi bil umrl? Za lunin mrk lahko rečemo, da bi bil vseeno nastopil, saj so gibanja nebesnih teles tako stalna, da jih lahko izračunajo za dolga stoletja naprej in nazaj. Morda lahko, če gledamo tudi na druga dva pojavi kot povsem naravna, enako rečemo tudi zanju. A sedaj se lahko vprašamo: Je naključje, da je Jezus umrl ravno na ta dan, poln »znamenj«, v času, ko so klali jagenjčke za spravno daritev na veliko noč? Razum na to vprašanje ne zna odgovoriti, odgovori pa lahko verski čut, verska intuicija. Njej je vsako naključje tuje, zanj ima vsaka stvar, vsak dogodek, svoj globlji namen in sporočilo.

Seveda pa ima vsak dogodek tudi svojo težo na tehtnici v tistem najresničnejšem prostoru bivanja, ki prehaja v večnost. Tudi evangelist Janez je najbrž globoko verjel v nadnaravnost dogodkov, ki so spremljali križanje, a vendar so bili zanj nepomembni v primerjavi s sporočilom Jezusove smrti in

vstajenja. Zato se kaže njegov prikaz Jezusove smrti versko zrelejši in globlji kakor tisti pri sinoptikih.

Živimo v svetu, ki je zato, ker je Bog navidezno odsotnejši kot nekdanj, manj svet in manj harmoničen, a zato zrelejši, odraslejši. Dogodki, ki so nekdanj pomenili nadnaravna znamenja, so danes za nas le še naravni pojavi. Zato mora biti tudi naša vera zrelejša. Živimo v dobi, ki zna izračunati natančen datum Jezusove smrti, a je morda najdalj od dojetja njenega pomena. Za vero ni točen datum križanja prav nič pomemben, kot tudi ni pomembno, ali je tedaj nastopil lunin mrk ali ne. Pomembna je naša zrelost in odprtost, da božje kraljestvo, ki ga je oznanjal Jezus, zaživi tudi v nas in med nami.

Pripombe k pismom in k Dušni paši božjega služabnika Friderika Baraga

V drugi polovici januarja 1984 sem imel priliko prebivati nekaj dni na Dunaju. V nadškofijskem arhivu hranijo več Baragovih izvirnih pisem, ki sem jih tudi preslikal. V mestni knjižnici pa sem se nekoliko bolj seznanil z delom Franza Schmida (1764—1843), na čigar molitvenike se je Baraga naslonoil pri sestavljanju svojega molitvenika Dušna paša.

a) Baragova izvirna pisma v dunajskem škofijskem arhivu

V dunajskem nadškofijskem arhivu hranijo pisma Leopoldinine ustanove, ki sestavljajo poseben fond v škofijskem arhivu. Celotna korespondenca tega fonda je razdeljena na upravni del (Verwaltung), kjer so zlasti potrdila o prejetem denarju, seznam plačil in podobno. Ta del je podrobno obdelala Gertrude Kummer v svoji disertaciji: *Die Leopoldinen-Stiftung* (1829—1914). Der älteste österreichische Missionsverein, Wien 1966. Drugi glavni del fonda Leopoldinine ustanove pa je razdeljen po ameriških škofijah — vsega skupaj okoli 40 fasciklov.¹ V teh fasciklih so pisma sprva misijonarjev, kasneje pa zlasti škofov vodstvu Leopoldinine ustanove ali pa dunajskemu nadškofu.

Baragova pisma so v fasciklu škofije Cincinatti² in v fasciklu škofije Detroit.³ Žal za obdobje 1848—1860 praktično pisma niso ohranjena, tako

¹ Posamezno pismo citiram: DAW LST Amerikanische Diözesen: ime tiste škofije. DAW pomeni Diözesanarchiv Wien; LTS pomeni Leopoldinen Stiftung.

² DAW LTS: Amerikanische Diözesen: Cincinnati, fol. 8—11. 1) 21. 1. 1831 Amaliji, fol. 8—9; 2) 19. 3. 1831 Amaliji, fol. 10—11.

³ DAW LTS: Amerikanische Diözesen: Detroit, fol. 1—40. 1) 5. 1. 1834 Réséju, fol. 1—2; 2) 13. 6. 1834 Réséju, fol. 3—4; 3) 3. 1. 1835 Réséju, fol. 5—6; 4) 21. 8. 1835 Réséju, fol. 7; 5) 29. 12. 1836 Leopoldinini ustanovi, fol. 8—9; 6) 29. 7. 1837 Leopoldinini ustanovi, fol. 10—11; 7) 9. 12. 1837 Leopoldinini ustanovi, fol. 12—13; 8) 6. 3. 1838 Leopoldinini ustanovi, fol. 14—15; 9) 15. 7. 1838 Leopoldinini ustanovi, fol. 16—17; 10) 27. 7. 1838 Amaliji, fol. 18—19; 11) 7. 9. 1838 Leopoldinini ustanovi, fol. 20—21; 12) 25. 1. 1839 Leopoldinini ustanovi, fol. 22—23; 13) 7. 10. 1840 Leopoldinini ustanovi, fol. 24—25; 14) 27. 8. 1841 Mildeju, fol. 26—27; 15) 12. 10. 1840 Mildeju, fol. 28—29; 16) 12. 9. 1843 Mildeju, fol. 30—31; 17) 12. 2. 1844 Mildeju, fol. 32—34; 18) 27. 8. 1844 Mildeju, fol. 35—36; 19) 4. 10. 1844 Mildeju, fol. 37—38; 20) 30. 9. 1849 Mildeju, fol. 39—40.

da v fasciklu škofije Marquette ni nobenega Baragovega pisma. Res pa je, da fond Leopoldinine ustanove še ni dokončno urejen. Arhivar dr. Johann Weissensteiner,⁴ ki ga sedaj ureja, je obljubil, da bo poslal kopije Baragovih pism, kolikor bi jih še kaj našel.

Pisma so bila objavljena v poročilih Leopoldinine ustanove. So pa nekateri odstavki s svinčnikom prečrtani, zato v poročilih izpuščeni. V vseh 22 pismih sta v tiskanih poročilih izpuščena dva krajša odstavka, in sicer v pismih Leopoldinini ustanovi 25. 1. 1839 ter 4. 10. 1844. V prvem pismu prosi Baraga, naj Leopoldinina ustanova izrečno omeni škofu, da je poslani denar za njegove indijanske knjige, v drugem pa popravlja napačno poročanje v poročilih in pove, da spada pod škofa Lefèvre in ne pod Hennija. Pomembnejše je le nekoliko daljše tretje izpuščeno mesto v pismu dunajskemu nadškofu Mildeju 30. 9. 1849, v katerem zvemo, da je Baraga prvotno nameraval izdati očipvejsko slovnico v francoščini.

Zanimivo in res novo je pismo Amaliji z dne 27. 6. 1838. To pismo je odpečatila šele Gertrude Kummer 26. 11. 1962. V pismu je poseben majhen listek, namenjen izključno Amaliji.⁵

Na pismu Leopoldinini ustanovi 9. 12. 1837 je jasno viden Baragov pečat, na katerem je odtisnjeno geslo *Unum est necessarium*. Zdi se, da si je dal Baraga pečat napraviti na svojem prvem obisku v domovini. Pred tem na pismih ne zasledimo tega odtisa.

Pečatenje s posebnim odtisom zasledimo tudi na pismih drugih misijonarjev. Nekateri so imeli začetne črke imena in priimka, Pirc npr. oltar in kelih s hostijo ter podobno.

Unum est necessarium zasledimo še na več drugih Baragovih pismih (v dunajskem arhivu), ki jih je Baraga napisal pred svojim škofovskim posvečenjem. Misel »Le eno je potrebno« ga je vsekakor vsega prežemala že pred l. 1837 in ne šele po škofovskem posvečenju l. 1853.

b) Franz Seraph. (Asiški) Schmid in njegov vpliv na Baraga.

Že dolgo me je zanimalo, kje se je Baraga navdihoval za pisanje svojega molitvenika Dušna paša. Pri študiju sem naletel na molitvenika Lese = und

⁴ Dr. Johann Weissensteiner, Diözesanarchiv Wien, 1010 Wien, Wollzeile 2 (tel. 52 95 11). 18. aprila 1984 je sporočil, da ni našel nobenega izvirnega Baragovega pisma več.

⁵ Na prvi strani lista je Baraga napisal: Bloss für Dich, Amalia! Rücksichtlich der Antonia sage ich Dir, dass sie wahrscheinlich nicht lange Zeit in diesem Orte bleiben wird; sie wird selbst verlangen, weg zu gehen, denn alle ihre Bequemlichkeiten und Wünsche werden hier nicht wohl können erfüllt werden; und anders wird sie nicht bleiben wollen. Na drugi strani pa je Baraga pripisal: Schicke ja nie einen Heller an mich durch die Hände der Leop. Stift., denn so kommt das Geld an den Bischof, aber nicht an mich. Auch bitte ich Dich, mir nie mehr Kisten zu schicken, sondern lieber alles in Geld, für Lebensmittel.

Gebetbuch für Katholiken ter Lese= und Bethbuch für Verehrer Mariä, ki pa sta oba brez podpisa avtorja. Oba molitvenika je imel Baraga in opaziti moremo veliko podobnosti z Dušno pašo. M. Sailer, N. Diessbach in F. Schmid so bili trije možni avtorji. S pomočjo Innerkoflerjevega življenjepisa sv. Klemen Dvoržaka pa končno le spoznamo pravega očeta omenjenih molitvenikov. A. Innerkofler v primerjavi s Haringom navaja redno tudi vire in je po mnenju Andreja Sempersa (tako mi je osebno večkrat zatrjeval), ki je arhivar generalne hiše redemtoristov v Rimu, sploh najboljši Dvoržakov življenjepis.

V Innerkoflerjevem življenjepisem sem torej zasledil navedenega Ludwiga Donina, ki je l. 1866 na Dunaju izdal knjigo *Die Katholische Zeitgenossen zur Belebung des Glaubens*, v kateri je opisano tudi življenje in delo Franza Asiškega Schmida (Franz Seraph. Schmid).⁶

Po letnici rojstva je bil Schmid 13 let mlajši od sv. Klemen Dvoržaka (roj. 23. 6. 1764), srce pa mu je prenehalo utripati 23 let po Dvoržakovi smrti (10. 1. 1843). S šestnajstimi leti (17. 9. 1779) je stopil k frančiškanom. Po sedmih letih je sicer izstopil iz reda, vendar je vse življenje ohranil frančiškanskega duha. Sicer pa si je izbral za svojega vzornika Frančiška Saleškega. Kaplan je bil samo dve leti, nato pa je vse njegovo življenje potekalo okoli škofije. 16 let je bil spiritual v nadškofijskem semenišču na Dunaju, v šolskem letu 1806/1807 celo ravnatelj semenišča. Tej službi pa se je že po enem letu odpovedal zaradi slabega zdravja. Odslej se je bolj posvečal dušnopastirskemu delu. Vsako nedeljo je obiskoval zapornike, redno tudi bolnike. Sčasoma se ga je prijel vzdevek »potujoči apostol ubogih«. Bil je duhovni voditelj mnogih redovnic. Za spovednika si ga je izbral tudi sv. Klemen Dvoržak, z njim se je prvič srečal l. 1797 (tega leta je bil rojen Baraga). Dvoržak je ob neki priliki dejal, da bi trije taki možje, kakor je Schmid, spreobrnili ves Dunaj.

Ker je bil Schmid prešibkega zdravja, da bi bil pridigal v stolnici sv. Štefana, se je posvetil pisanju molitvenikov in nabožnih knjig, od katerih so bile nekatere prevedene tudi v italijanščino, češčino, madžarščino, poljščino in francoščino.

Donin navaja — poleg konkordance sv. pisma (Baraga jo je poznal), napisane v latinščini, odlokov tridentinskega koncila in posebne knjige za duhovnike — do l. 1818 še okoli 18 različnih molitvenikov. Vsega skupaj je Schmid napisal menda okoli 30 knjig. Poleg molitvenikov za mlade, za kmete, za služabnike, za višje sloje, za vojake, omenja Donin kot Schmidova izrečno tudi molitvenika *Lese= und Gebethbuch für Katholiken* ter *Lese= und Bethbuch für Verehrer Mariä*.⁷ Vse svoje knjige je Schmid v velikem

⁶ Franz Seraph. Schmid, v: Donin Ludwig, *Die Katholischen Zeitgenossen zur Belebung des Glaubens*, Wien 1866, 51—69.

⁷ Franz Seraph. Schmid, v: n. d., 60.

številu zastonj razdelil med ljudi. Kar mu je še ostalo denarja, je daroval za misijone. Tako je Schmid podpiral Friderika Baraga tudi denarno v misijonih.

Pregledoval sem različne Schmidove knjige in molitvenike, ki sem jih dobil v dunajski mestni knjižnici. Takoj dobi človek vtis: po slogu in vsebini izredna podobnost z Baragom. Ni pa Baraga dobesedno prevajal.

Ko sem šel gledat še drugo izdajo obsežnega Sailerjevega molitvenika *Volständiges Lese= und Gebethbuch für katholische Christen*, ki ima kar pet delov, sem še bolj jasno vedil, da Baraga ni črpal od njega, pač pa od Schmida.

V Schmidovih knjigah sem zasledil nekatere tipično Dvoržakove prvine. V znani Schmidovi knjigi *Christkatholisches Handbuch* (Wien 1823) je na straneh 113—149 razlaga štirih adventnih nedelj, ki so po vsebini vse naravnane v misel na odrešenje. To je bila ravno Dvoržakova praksa že tedaj, ko je deloval v Varšavi. Prav tako najdemo pri Schmidu še molitve ob vsakournem bitju ure in še marsikaj tipično Dvoržakovega. Verjetno je imel Dvoržak večji vpliv na Schmida kakor pa obratno. V molitveniku *Lese= und Bethbuch für Verehrer Mariä* se je Schmid tesno naslonil na sv. Alfonza Ligorija. V nekem pogledu moremo reči, da je Schmid s pisano besedo širil to, za kar se je Dvoržak zavzemal z govorjeno.

Bil pa je tudi Schmid svetniška osebnost. Nekaj časa po smrti so resno mislili na njegov beatifikacijski postopek. Še več kot 20 let po njegovi smrti so prihajali ljudje molit k njegovemu grobu in se mu priporočat.

Ob priliki bi bilo pač vredno pregledati zbirko nemških molitvenikov, ki jo je v Innsbrucku uredil Jungmann, saj so bili slovenski molitveniki večinoma pod močnim nemškim vplivom.

Ernesto Zanin, *La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman*, Udine (Grillo Editore) 1980, 258 str.

»Knjiga je sad dolgotrajnega, pazljivega in napornega raziskovanja vseh Newmanovih del«, poudarja Sergio Sarti v predgovoru (9). V knjigi opazimo, da se avtor E. Zanin opira zlasti na tri poglavitna Newmanova dela: na knjigo o razvoju dogem (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*), ki ga je pripeljala v katoliško Cerkev; na zagovor svojega življenja (*Apologia pro vita sua*) in na filozofsko ter teološko bogato delo iz zadnjega obdobja življenja o analizi pritrditve razodetju (*An Essay in aid of a Grammar of Assent*).

J. H. Newman (1801–1890) je živel v času, ko se je v Angliji pojavil izrazit porast industrije. To je bil čas, ko je bil teoretično utemeljen marksizem. Na filozofskem področju je prevladoval empirizem (Locke, Hume). Hkrati se je vse bolj širil utilitarizem (Jeremy Bentham) in po izidu Darwinove knjige o razvoju vrst (*The origin of the species*) l. 1859 se je v biologiji začel uveljavljati darvinizem; sistem, katerega je Spencer prenesel na filozofsko področje (24 ss.). Znotraj anglikanske Cerkve pa je začel vse bolj prodirati liberalizem. Skratka, razmere v Angliji so bile v marsičem zelo podobne današnjim.

Zato ni čudno, da imenujejo Newmana, tega tako izvirnega in globokega misleca, nevidnega navdihovalca 2. vatikanskega koncila. Nujno je, da ostane učitelj v pokoncilskem obdobju, saj je papež Pavel

VI. po pravici označil obdobje, v katerem živimo, kot »uro H. Newmana« (16).

Ernesto Zanin je knjigo razdelil na štiri poglavja. Prvo ima naslov Newman v iskanju Cerkve (23–84). V tem poglavju so opisane razmere v Newmanovem času, njegov boj zoper liberalizem in pot od protestantskega načela »samó sv. pismo« k odkritju pomena Cerkve za razlago sv. pisma. Tako ima Newmanova pot naslednji razvoj: od vesti k Bogu, od Boga k sv. pismu in k Cerkvi (83).

V drugem poglavju je opisana Newmanova pot v katoliško Cerkev (85–133).

V tretjem poglavju (135–169) obravnava E. Zanin Newmanovo zakramentalno gledanje na Cerkev. V Cerkvi je vidni in nevidni element: je vidna organizacija, a je hkrati delovanje nevidne milosti. Ta dvojnost se lepo izraža tudi pri zakramentih, ki niso zgolj obredi, ampak po njih resnično prejemamo milost. Ko je Newman prišel do takšnega gledanja na zakramente, je bila to prava »kopernikanska revolucija« v razvoju njegovega duhovnega življenja (163). To dvorazsežnostno gledanje na Cerkev in zakramente se lepo vključuje v Newmanovo pojmovanje stvarstva, ki je tudi sestavljeno iz vidnega in nevidnega (141).

V četrtem poglavju, ki ga moremo brati tudi kot samostojno enoto, je obdelan razvoj dogem (171–238).

Ernesto Zanin v knjigi lepo kaže, kako je Newmanova pot spreobrnjenja povezana z vedno jasnejšim pogledom na Cerkev. Tako prihaja avtor do osnovnega zaključka, da je pri Newmanu pot k polnosti

resnice hkrati pot v katoliško Cerkev (prim. 132).

Pri Newmanu opazimo razvoj od začetnega protestantsko pojmovanega »jaz in moj Stvarnik« (myself and my Creator) v vedno bolj cerkvenostni vidik vere, ne da bi pri tem pozabil na osebnostno prvine vere (160).

V petnajstem letu je Newman doživel svojo prvo spreobrnjenje — živo vero v osebnega Boga. Tedaj mu je postalo dogmatično načelo osnovni princip vere (46). Vendar je približno deset let izrazilo protestantsko pojmovanje sv. pismo, tj. brez povezave z izročilom in s cerkvenim učitelstvom. Ob študiju cerkvenih očetov je ob skrivnosti sv. Trojice jasno videl, da protestantsko načelo »samó sv. pismo« ne zadostuje in je nujno potrebno upoštevati izročilo in Cerkev (161). Newman se je vse bolj zavedal: Cerkev ni nasprotnica sv. pisma, pač pa njegova ohranjevalka in razlagalka (81). L. 1828 je prekoračil načelo »samó sv. pismo« (80; 85) ob spoznanju, da sv. pismo in Cerkev ostaneta skupaj ali pa se zrušita skupaj (83). O potrebnosti Cerkve za pravo razumevanje božje besede govori že sv. pismo (prim. Apd 8, 31) (52 s; 81).

L. 1828 je Newman začel sistematično prebirati cerkvene očete (87). Vedno bolj jasno je videl, kako prodira v anglikansko Cerkev liberalizem, katerega končni izid je ateizem (73). Liberalizem ne sprejema Cerkve kot božje ustanove in pozablja na odrešenje človeka (72). V liberalizmu je Newman spoznal smrtnega sovražnika razodete vere, Cerkve in kakršnekoli resnične duhovnosti (71). Anglikanska Cerkev naj bi se po tedanjem Newmanovem prepričanju tesno povezala z izročilom prve Cerkve in tako ustvarila prečiščeno in obnovljeno sredo med rimskokatoliško Cerkvijo, katero je Newman obdolžil nezakonitega novotarstva, ter med protestantizmom, ki se mu je zdel nesprejemljiv zaradi subjektivizma in protidogmatičnega načela. Sad tega spoznanja je bilo gibanje »srednja pot« (via media).

Prav sredi prenovitvenega prizadevanja pa so se Newmanu ob poglobljenem študiju cerkvenih očetov začeli pojavljati dvomi glede prepričanja, da je katoliška

Cerkev uvedla nezakonite novotarije (še posebej s tridentinskim koncilom). Vse bolj se mu je začela vsiljevati misel, da se dogodki 5. stol. analogno ponavljajo v 16. in 19. stol. Videl je, kako je bil seznam novozaveznih knjig dokončno ustaljen šele v 5. stol. in kako je bil v 4. stol. neprimerno bolj jasno izražen nauk o papeževem primatu, kakor pa o realni Kristusovi navzočnosti v evharistiji. Vzne-mirjala ga je prav ta dvojnost: po eni strani nespremenljivost večnih resnic, po drugi strani pa vendar nekakšen razvoj. To je osrednji problem, katerega obravnava Newman v svoji knjigi o razvoju dogem. Načelo Vincencija Lerinskega (+ 450), da moramo za resnico sprejeti, kar verujejo povsod, vedno in vsi, je praktično neuresničljivo (175). Razmišljanje o razvoju dogem je Newmana končno pripeljalo v katoliško Cerkev. Srednja pot (via media) se je zrušila. Newman je spoznal, da je anglikanska Cerkev na istem kakor semipelagijanci v prvih stoletjih. V Apologiji pro vita sua je zapisal: »Na izbiri sem imel samo dveje: pot v Rim ali pa v ateizem. Anglikanizem je postaja na pol poti proti eni strani in liberalizem na pol poti proti drugi« (Apologia, 258).

Newmanov brat Francis je značilno dejal: »Njemu je pomenila Cerkev vse, meni nič« (239). Prav ob Newmanu zaslutimo, kako pomembno je, da imamo pravi pogled na Cerkev. Od pravega pogleda na Cerkev pa so odvisne tudi sodbe o njej. Če gledamo nanjo s površinskim razumskim pogledom, ki se zaustavlja le ob zunanjih oblikah, jo bomo hitro obsodili, da je Babilon, Sodoma ali celo antikrist. Če pa gledamo nanjo kot na božji zakrament za zveličanje ljudi, bomo katoličani in jo bomo imeli za sveto (163 s).

Vrednost Zaninove knjige je predvsem v tem, da kratko in poljudno kaže »celotno podobo Newmana kot človeka in misleca« (Tako je knjigo upravičeno ovrednotil Sergio Sarti v predgovoru) (13). Zato je vredno knjigo preučevati.

Andrej Pirš

Concilium 188 ima naslov *Marija v Cerkvah*. Številka, ki je posvečena ekumenizmu, ima dva uvoda in tri poglavja: Svetopisemska podlaga, Razna izročila, Nove pobude.

Uvoda sta napisala Hans Küng in Jürgen Moltmann. Küng je dal svojemu uvodu isti naslov, kakor ga ima ta številka: *Marija v Cerkvah*. — Iz odpora proti katoliškemu preveličanju Marije v evangeličanskih Cerkvah o Mariji kljub znameniti Lutrovi razlagi slavospeva Magnifikat skoraj nič ne govorijo. Pravoslavna Cerkev je pa, nasprotno, ostala zvesta mariologiji nekdanje Cerkve. Nobena krščanska Cerkev pa ni, kakor se izraža Küng, Marijinega lika tako pretirala kakor katoliška s svojima dogmama o brezmadežnem spočetju (1854) in o vnebovzetju (1950). V Küngovih očeh je to triumfalizem in papalizem. Vatikan II je ta pretirani marializem zavrl. Po živahnem prerekanju je odklonil posebno listino o Mariji, vstavil razprave o Mariji v konstitucijo o Cerkvi ter izrečno svaril pred pretiravanji. Mariološki tok je začel usihati. Sklicevanje na izročilo, meni Küng, je nepoznavanje zgodovine. Pri Avguštinu, recimo, ne najdemo ne spisov ne molitev ne praznikov v čast Mariji. Efeški cerkveni zbor (431) je razglasil Marijo za božjo mater, ker je bil v tem mestu še vedno živ spomin na deviško boginjo Artemido, in so zato ljudske množice vzklikale koncilskim očetom. Küng misli, da je kalcedonski koncil (451) z besedami »rojen iz device Marije... kot človek« (str. 588), dogmo zožil. Küngova izvajanja so nekam »*piarum aurium offensiva*«, toda konec nas pomiri: »Daleč smo od tega, da bi hoteli zatreti ali kar izbrisati Marijin pomen za bogoslovje, Cerkev in pobožnost — ta ekumenski zvezek hoče Marijin lik za našo dobo na novo predstaviti, ga očistiti obrabljenih public in zavoženih predstav, da bi tako izravnali pot *zares ekumenski podobi Marije*, Jezusove Matere, ki bi potem o njej zopet mogla veljati Lukova beseda, vsa nova in za vse krščanske Cerkve: 'Odslej me bodo blagorovali vsi rodovi'« (591).

Moltmann, evangeličanski bogoslovec, je svoj prispevek naslovil z vprašanjem: Ali obstaja ekumenska mariologija? Odgovor: »Mariologija, to moramo pošteno in suho odgovoriti, je doslej delovala prej protiekumensko kakor ekumensko. Vedno bolj razvita mariologija je oddaljila kristjane od Judov, Cerkev od Nove zaveze, evangeličanske kristjane od katoliških in kristjane sploh od sodobnih ljudi. Ali je pa Madona cerkvene mariologije istovetna z Jezusovo materjo Mirjam? Ali moremo to drugo najti v prvi?« (592). Ako naj bo mariologija ekumenska, je treba odstraniti nekaj ovir in ustvariti nekaj pogojev. Ena izmed ovir je povezava mariologije s celibatom. Druga ovira je politizacija mariologije, to je uporabljanje mariologije za zatiranje reformacije in vobče naprednih gibanj. Tretja ovira je povezovanje mariologije z ljudskimi pobožnostmi, ki so daleč od evangelija. Pogoji za ekumensko mariologijo: Prvič, povrniti se k svetopisemskim poročilom o Mariji, Jezusovi materi, članici praprščanske velikonočne skupnosti v Jeruzalemu. Drugič, mariologija mora služiti kristologiji. Marija ne sme kazati nase, marveč na Kristusa, kakor Janez Krstnik. Tretjič, svetopisemsko utemeljena mariologija ne sme prezreti dejavnosti Svetega Duha.

Začetno razpravo v prvem poglavju je napisal ameriški duhovnik J. McKenzie, doktor bogoslovja, predavatelj na De Paul University v Chicagu. Dal ji je naslov *Jezusova mati v novi zavezi*. Izročila ne upošteva. O brezmadežnem spočetju, o Marijinem vnebovzetju, o Mariji srednici vseh milosti torej ne govori. Pa tudi svetopisemska poročila obravnava po svoje. Na Matejevo in Lukovo sporočilo o Jezusovem spočetju in rojstvu ne da veliko. Da je bilo Marijinemu možu ime Jožef, se mu ne zdi dovolj izpričano. Da Jezus ni imel človeškega očeta, se mu ne zdi verjetno. O Herodovem zločinu nad dojenčki in o ljudskem štetju za cesarja Avgusta ne ve zgodovina ničesar. O Marijinem vednem devištvu pravi, da je treba »besedilom pustiti njihovo nejasnost« (598); iz vseh izvajanj se vidi, da je treba po njegovem mnenju dobesedno razumeti poročilo o Jezusovih bratih in sestrh. In

Jezusov odnos do najbližjih? »Prav nič se ne bojimo, da bi se zmotili, če domnevamo, da evangeliji ne zbuja ravno vtisa o kakem pristranskem odnosu med Jezusom in njegovo najbližjo družino« (599).

Kako šari naš pisec z evangelijskim besedilom, kaže zlasti tale primer: Med najbolj nesporne dogodke spada gotovo romanje svete družine v Jeruzalem, velika zaskrbljenost Jožefa in Marije, ko sta opazila, da Jezusa ni med znanci, ter veselja in hkrati očitek, ko sta ga po večdnem mučnem iskanju naposled našla pri pismoukih v templju: »Otrok, zakaj si nama to storil!« to veren opis resničnega dogodka. McKen-Če kaj v evangeliju, tako vsakdo čuti, je zie pa brez pomisleka izjavlja, »da današnji svetopisemski znanosti ni le gotovo, da te besede pri omenjenih priložnostih nikoli niso bile tako izgovorjene, marveč dvomi tudi o tem, ali sploh ustrezajo čemur koli tega, kar sta Jezus in Marija v resnici rekla. *Nedvomna osornost Jezusovih besed*, ko so ga našli v templju, ali na gostiji v Kani, nam pripoveduje nekaj le o predstavi, ki jo je imel zgodnjokrščanski pisec o tem, kako bi bil mogel Jezus — ali kateri koli judovski mož — govoriti s svojo materjo« (600). Brez pomisleka pa verjame evangeliju, ko ta pravi, da je bil Jezus osoren do svojih najbližjih. Kaj pa ljubeče besede materi s križa? »Kaže, da moramo razlagati Jezusove besede Mariji in ljubljenu učenču v Janezovem evangeliju kot bogoslovno stvaritev pisca tega evangelija« (600). Sicer pa vemo o Mariji tako malo, da bi se vesten zgodovinar glede njene osebnosti v zadregi zagnil v molk. Avtor ne verjame, da je bila vsakega greha. »O njej kratko in malo ne vemo dovolj, da bi mogli domnevati kaj drugega, kakor da je bila navadna dobra ženska, ki je bila deležna vseh napak in slabosti naše padle človečnosti« (601). Takšna da je zgodovinska Marija, drugo je domišljija.

Kakšna je prihodnost mariologije, se sprašuje naš pisec. Eno je gotovo. Popolnoma se mora spremeniti, drugače se bo Mariji zgodilo to, kar se je zgodilo

sveti Filomeni, svetemu Krištofu ali svetemu Valentinu« (602). »Če naj sploh nastane nova mariologija, tedaj jo bodo mogle izoblikovati samo žene. Danes imamo gotovo dovolj izvrstnih ženskih bogoslovinj, ki bi nam mogle povedati, kakšno naj bo češčenje Marije, če hočejo. Če pa tega nočejo, bi bilo bedasto misliti, da bi mogel to namesto njih opraviti kak moški bogoslovec« (202).

Človek se čudi, kako je mogel tak sestavek iziti v številki, ki je posvečena ekumenizmu. McKenzijeva slika Marije pač ne bo zbližala pravoslavnih s katoličani.

Kdo ne bi z zanimanjem bral sestavka, ki ga je o Mariji napisal Jud Schalom Ben-Chorin, pisatelj, časnikar in docent v Jeruzalemu, avtor knjige *Brat Jezus*. Kako sliko neki si je na podlagi skopih podatkov v novi zavezi ustvaril judovski mislec? Svojemu prispevku je dal naslov *Jezusova mati*, kakor jo vidimo Judje. — Ob Jezusovem rojstvu je imela Marija kakih šestnajst let. Po svojem značaju je bila mirna, bolj vase zaprta, ne dejavna, marveč trpna osebnost, kakor so judovske žene vobče. Bila je skrbna gospodinja, blizu vzoru hebrejske žene, ki ga slika Knjiga pregovorov (31, 10—31). Marija je bila kot obubožana potomka kraljevske rodovine sorazmerno izobražena. O kakem Jezusovem učitelju ne poroča noben evangelist. Njegova učiteljica je bila mati. Brez njenega pouka bi nam bil nastop dvanajstletnega Jezusa v templju nerazumljiv. Marijino življenje ni bilo lahko. Marija je Mater dolorosa, Mati žalostna. »Njen prvorojenec je prav nič ne povečuje, marveč se trdo obregne ob njo: „Ženska, kaj imam opraviti s teboj!“« (604). To je bilo v judovskem okolju, kjer je spoštovanje staršev strogo zapovedano, pravo pohujšanje. Jezus se je odrekel svojemu sorodstvu. Njegovi najbližji, z materjo vred, dolgo niso verovali v njegovo poslanstvo. Rekli so, da je iz uma. Ko je potoval po deželi ter učil, so ga hoteli ugrabiti in pripeljati nazaj v očetovo delavnico. In Marija? Bila je razdvojena: »Razum in srce, povrh pa še srce matere, se ne ujemata« (606—7). — Marija pod križem: »Tukaj se končno

povsem jasno pokaže, da je bila njegova vez z brati in sestrami povsem pretrgana. Svoje matere, pa naj mu je še tako odtujena, ki ga pa vendar ob uri mučeništva ni zapustila, noče videti v družbi in varstvu teh bratov in sester. Zato jo zaupa varstvu učenca, zato hoče ob tej uri vzpostaviti nov odnos mati — sin.« Marija, »zopet povsem orientalska žena — ostane povsem trpna« (607).

Elizabeta Moltmann-Wendel, doktorica bogoslovja, dejavna kot pisateljica na področjih žensko vprašanje, bogoslovje, Cerkve, je svoj prispevek nasloвила *Materinstvo ali prijateljstvo?* Z izrazom materinstvo meri na češčenje Marije, ki ji ga izkazujejo verniki zato, kar je Jezusova mati. Jezus pa je imel še druge odnose z ljudmi, poznal je tudi prijateljstvo. Med prijateljicami je najbolj vidna Marija Magdalena, tista, ki je prva videla vstalega Jezusa in to sporočila njegovim učencem. Kdo je pravzaprav Marija Magdalena? Ali je to tista grešnica, ki o njej beremo pri Luki (7)? Ali sta Marija Magdalena, grešnica, in Marija, Lazarjeva sestra, isti osebi? Priljubljeno prerekanje o treh Marijah! Ne, Faber Stapulensis je te Marije »zopet razdružil in opozoril na usodno zmoto« (610). Podoba Marije Magdalene je bila sedaj obsvetljena, sedaj zasenčena. »V prvotnih skupnostih, ko so mnogokje poznali še ženske službe, so Marijo Magdaleno kot Jezusovo zaupnico, ki jo je Jezus ljubil močnejše kot vse učenke, bolj častili kot njegovo mater. Kot neobtežena, v primerjavi s Petrom, od izdajstva, zastopa neposrednost do Jezusa in do sporočila, ki ji ni para« (610). Pozneje je češčenje Marije Magdalene zatoniло, v novejši dobi je pa zopet oživelo. Prijateljstvo si je znova priborilo svoje mesto poleg materinstva.

Prvo razpravo v drugem delu je napisal pravoslavni Grk iz Aten, Nikos Nisiotis. Študiral je v Atenah, v Zürichu, Baslu, Löwenu, doktorat iz bogoslovja pa je dosegel v Atenah. Iz njegove razprave, Marija v pravoslavnem bogoslovju, diha topla pobožnost. Začudimo se, ko nam pove, da se pravoslavno bogoslovje z mariologijo skoraj nič ne ukvarja,

čeprav zavzema pobožnost do Marije v pravoslavju odlično mesto. Kako to? »Če v življenju Cerkve zaradi ustroja vsakdanjih molitev, poveličevalnega češčenja in upodabljanja vse govori o Mariji in opozarja nanjo, tedaj postane šolsko bogoslovje nepotrebno ali se čuti preslabo, da bi se ukvarjalo s takó izrednim doživljanjem, ki ga je vernik neposredno in doživeto deležen« (913). Pravoslavni kristjani najraje označujejo Marijo kot Theotókos, Bogorico, in Panhagía, Presveto. Zgodnji grški cerkveni očetje so zavrnili naziv Hristotókos, ker Marija ni rodila samo Kristusa človeka, marveč Kristusa Boga-človeka, saj sta v njem božja in človeška narava združeni v eno osebo. Mariologije tudi ne smemo ločiti od pnevmatologije. Učlovečenje ni nekaj, kar bi se tikalo samo Marije in Logosa, Marija je spočela od Svetega Duha, kakor beremo v evangelijih in izpovedujemo v veroizpovedi. Marija je bila najprej Pneumatofóra in šele potem Hristofóra oziroma Theotókos.

Mariologija mora voditi v eklesiologijo. Marija je tudi mati Cerkve. To je postala pod križem, ko je bil njeni materinski skrbi kot zastopnik vseh človeških otrok izročen učenec Janez. Med njenim oznanjenjem in med binškošmi je neločljiva zveza. Kakor je bila Marija deležna izvirnega greha (po nauku pravoslavne Cerkve), pa ga je bila od Duha očiščena, tako je tudi Cerkve sveta, čeprav je občestvo grešnikov.

Marija je spočela, dasi ni spoznala moža, in postala mati, pa ostala devica. Janez Krstnik je bil rojen iz nerodovitne, Jezus iz deviške. »Rojstvo v nerodovitnosti je vnaprej upodabljalo Marijino devišstvo... Zadnji prerok postane predhodnik obljubljenega Mesija. Nerodovitnost postane rodovitna in devišvo postane materinstvo v milosti in zgolj po božji milosti... brez sodelovanja katerega moža« (618). Sledijo podnaslovi: Grešnost in svetost. Stvarjenje novega človeka, Theotókos in novi človek v novem svetu, Moč in slabost, Moški in ženska v odreševalnem delu, Theotókos kot eshatološko videnje novega človeka,

Sklepne misli. Osrednja sklepna misel: »Od pravoslavnih vzhodnih kristjanov pričakujemo, da bodo osrednje poteze mariologije obogatili v duhu novega razgibanega tolmačenja v cerkveni skupnosti, tolmačenja, ki gre dalje kakor gola obrednost. Pri vsem svojem bogatem, upravičenem češčenju Bogorodice morajo, s pomočjo svoje cerkvene skupnosti, do dna domisliti, kakšnega pomena je Marija za današnje ekumensko razglabljanje v ekumenskih krogih in posebej za sodobna vprašanja v Cerkvi in družbi« (623).

Razpravo Marija v protestantskem bogoslovju je napisal G. Maron, doktor bogoslovja, profesor za cerkveno in dogmatsko zgodovino na vseučilišču v Kielu, predsednik Evangeličanske zveze. — Martin Luter je precej zmanjšal pomen, ki ga ima Marija v katoliški Cerkvi. Ohranil je resnico, ki jo izraža veroizpoved: Jezus je rojen iz device. Tudi dogmo efeškega koncila, ki pravi, da je Marija *theotókos*, priznava. Ne smemo pa nje, ki je samo ponižna Gospodova dekla, narediti za nebeško kraljico. To bi se reklo Mariji pripisati čast, ki gre samo Bogu. Zato je zavračal tudi pesmi *Salve regina* in *Regina coeli*. Ohranil je samo tiste Marijine praznike, ki so utemeljeni v svetem pismu, a jih je usmeril h Kristusu. Podobno drugi reformatorji. Romantika je zanimanje za Marijo, ki je kmalu po reformaciji popustilo, zopet poživila, vendar vidi v Mariji predvsem ženo. Po Schleiermacherju bi mogli vsako mater imenovati Marijo. Zanimiv je protestantski odziv na dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju (1854). Mnogi so jo sprejeli s toplim priznanjem, drugi, večina, so jo odklonili.

Dogma o Marijinem vnebovzetju (1950) je vznevoljila protestante, da so iz nasprotovanja proti katoličanom še bolj zavračali češčenje Marije. V tej dogmi so videli tudi novo oviro za ekumenizem. Nenadoma se pa pojavi feministično gibanje in feministično bogoslovje, ki znova postavlja Marijo v ospredje: »Zato je v evangeličanski Cerkvi, v zvezi z vprašanjem o vlogi žene na verskem področju,

celo Marija na novo zbudila pozornost (Marija, prispodoba materinskega v Bogu itd.)«; (str. 630).

Kakšna naj bo torej evangeličanska mariologija? »Evangeličansko bogoslužje si mora najti pot med feminizmom in katolicizmom, njegovo izhodišče mora biti sveto pismo, če sploh hoče biti evangeliško bogoslužje... Najpomembnejši sad evangeličanskega prispevka bi torej utegnilo biti to, da se za bohotnim rastjem bajeslovno iztirjene 'mariologije' prikaže podoba matere našega Gospoda v novi resnobi, preprostosti in lepoti« (631).

Marija v katoliškem bogoslovju je naslov razprave, ki jo je napisala katoliška Norvežanka Kari Elisabeth Børresen, doktorica modroslovja, vabljen kot predavateljica na mnoga vseučilišča, med drugim na Gregoriano. Posnetke njene razprave bomo najkrajše in najnatančnejše podali, če bomo navedli njene podnaslove: Kristologija: Marija roditeljica božjega Sina; razvoj tega nauka. Androcentrično razumevanje in njegove posledice. Ekleziologija: Marija je nova Eva. Mariologija: Brezmadežno spočetje in Marijino telesno vnebovzetje. Povratek k ekleziologiji: Luč narodov. Marija po Vatikanu II: Marija mati Cerkve. Marija odrešena in rešiteljica. Marija vzor ženskemu gibanju. Marija — ženska razsežnost Boga. Ekumenski vidik: Nazaj h kristologiji.

Tretji del se začne z razpravo Marija in ubogi: vzorec evangeliškega ekumenizma. Napisal jo je V. Elizondo iz Texasa, ud odbora, ki izdaja Concilium. Prispevek ne govori o Mariji in ubogih vobče, marveč opisuje, kako pretresljivo je postala Marija ubogih in zatiranih v Mehiki in naposled v vsej Ameriki. Po odkritju Amerike so pridrli španski in portugalski zavojevalci ter strahovito ropali, pobijali in posiljevali indijanska plemena. Misijonarji, ki so prišli z njimi, so sicer branili, tudi za ceno svojega življenja, domače prebivalstvo, v njihovi veri pa niso videli drugega kakor pogubno krivoverstvo, ki ga je treba čimprej zatreti. Tedaj pa nastopi preobrat. Preprostemu preziranemu Indijancu z imenom Juan Diego se je v

Guadalupi prikazala nebeška kraljica kot indijanska nebeška kraljica, kot kraljica revnih in zatiranih. Indijanci so dvignili glave. »Kakor so bili Španci misijonarji za Indijance, tako je bilo sedaj naročeno Indijancem, naj bodo misijonarji Špancem« (643). Indijanci so sprejeli krščanstvo, pa so vnesli vanj vse vrednote svoje prejšnje vere. »Po Mariji se je Gospod globoko utelesil v kulturno zemljo novega sveta. Iz tega utelesenja evangelija se bo porodila nova Cerkev, ki ne bo niti obnove stare, predkolumbijske vere, niti zgolj Cerkev, ki so jo uvozili in vsilili zavojevalci (645). Indijanci so nehali biti sužnji Špancem, postali so jim enakovredni, postali so jim bratje. To je že zares evangelijski ekumenizem.

Catharina Halkes, nizozemska katoličanka, docentka za bogoslovje z ženskega vidika, je napisala razpravo Marija in žene. S svojim prispevkom skuša doseči pet stvari: 1. Osvoboditi Marijo podobe, »ki ji jo je nalepila moška duhovniška oblast«. To je dolžna Mariji, ker vidi kot ženska v njej svojo sestro. 2. »Treba je tudi, da me, ženske, osvobodimo (ljudi) od še vedno gospodujočih Marijinih podob, ki delujejo utesnjujoče na žene.« 3. V bogoslovnem razmišljanju o Mariji mora priti do veljave tudi ženska sodba. »Še vedno se najdejo moški bogoslovci, ki brez pomisleka pišejo o Mariji in o ženskah, ne da bi upoštevali izkušnje, ki so jih ženske same prikazale.« 4. Marija je bila doslej ovira ekumenizmu. Žensko bogoslovje pa je že po svojem bistvu ekumensko. 5. Cerkev in bogoslovci so kaj dvoumno govorili o spolnosti, zlasti o ženski spolnosti, »da so koncem koncev naredili iz Marije nemogoč kalup, ki ga izigravajo proti ženam« (646-47). Nato pa razvija svoja izvajanja pod naslednjimi naslovi: 1. Marija kot zgodovinska postava in kot prisposodba. 2. Marija verskega nauka in Marija pobožnosti. 3. Nobenega pačenja vloge moža in žene v odrešitvenem dogajanju. 4. Prevratniški magnifikat. 5. Naloga ženskega bogoslovja: a) Dati materinstvu pravo mesto; ženska ni zgolj mati. b) Pogledi ženske na sveto pismo. c) Premagati enostranost

patriarhata. Vodilna nit: Cerkev je zlorabila mariologijo, da je podredila žensko moškemu. Žensko bogoslovje naj žensko osvobodi in vzpostavi enakost z moškim.

Marija in človekova duševnost — globinsko dušeslovna razmišljanja, tak je naslov razprave, ki jo je napisala Marija Kassel, katoliška Nemka, profesorica na bogoslovni fakulteti v Münstru. — Današnja podoba Marije je vsa zavita v bajeslovni plašč. Človeško prazikustvo večne ženskosti, ki je pravir vsega, si je ustvarilo podobo »Velike Matere«, ki poraja sama iz sebe, ki je torej deviškost, celotnost. »Velika Mati«, deviško božanstvo, pa ne poraja samo, ampak tudi ubija, v njej sta življenje in smrt, svetloba in mrak. Iz prvotno nezvestne ženskosti vznika moškost kot njeno nasprotje, kot zavest. Oboje združeno poraja posameznosti, človeške jaze. Bajeslovje prikazuje to porajanje v obliki odnosa »Velika Mati — Sin«. Zavest je na začetku slaba, zato je vedno v nevarnosti, da jo posrka nezvestno, moškost se vedno boji, da ga bo potegnila vase ženskost, med obema počeloma je stalna napetost. Sin se trga iz materinskega prapočela, prestati mora preskušnje in trpljenje, v večini mitologij mora umreti, da zaživi pravo življenje. »Deviška mati z božjim sinom utelešuje v mitologiji takó postopno duševno samoosveščanje« (655). Človek se je mogel kot zavesten jaz rešiti iz objema nezvestne ženskosti le v obliki dvospolnosti. Ta mitologija je močno vplivala na oblikovanje Marijine podobe. »Očitno ni naključje, da je bila razglašena dogma o Bogorodici (Theotókos) v Efezu (431), v mestu Artemide, velike boginje-matere« (633). Pisateljica je prepričana, da bi moglo globinsko dušeslovje s svojim tolmačenjem bajeslovne prazenskosti koristiti mariologiji.

Zadnji prispevek, Marija v slovstvu, je napisal K.-J. Kuschel, doktor bogoslovja, znanstveni svetnik na Institutu za ekumensko raziskovanje in honorarni predavatelj na katoliški bogoslovni fakulteti v Tübingenu. Obravnava samo nemško slovstvo. Posebej omenja Berta Brechta, Günterja Grassa, Karin Struck, Heinricha Bölla.

Srednjeveško marijansko pesništvo in romantiki, kakor Novalis, so Marijo zgolj poveljevali. Pri novejših se oglašajo kritična, tudi ponižujoča beseda, Brecht pravi v svojih božičnih pesmih, da je Marija pozneje očitno pozabila, kako jo je pri prvem rojstvu zeblo, kako je je bilo sram revščine. Surove pastirje je spremenila v kralje, zavijanje vetra v angelsko petje. Gross si pomaga s satiro, da se otrese osladnih fraz o Mariji, Karin Struck odklanja nesporno materinstvo. Böll vzporeja Marijo s poganskimi božanstvi. Pod naslovi Moč in nemoč — marijanska dialektika, Politika in bajeslovje, Politika in utopije: Marija kot podoba osvobajanja, navaja še mnoge druge pesnike in pisatelje, ki so, eni spoštljivo, drugi nespoštljivo, govorili o Mariji.

Concilium 189 je po vnaprej določenem načrtu posvečen duhovnosti. Tokrat obravnava duhovnost pod naslovom Job in božji molk. Številka ima pet poglavij: Položaj, Lik upornosti, Upanje v drugačnega Boga, Sodobnost Joba, Sklep. Kratek uvod sta napisala Ch. Duquoc in C. Floristán. V njem navajata pisce razprav in snov, ki jo obravnavajo.

Prvo razpravo je napisal Kanadčan R. Mackenzie in ji dal naslov Kulturno in versko ozadje Jobove knjige. — Najverjetneje je, da je knjigo napisal v začetku petega stoletja pred Kristusom nekdo, ki je živel blizu Jeruzalema ali v Jeruzalemu. Perzijci, ki so vladali Judeji, so bili strpni do judovskih navad in se niso vmešavali v njihovo versko življenje. V ozadju Jobove knjige je Judovska vera, čeprav nam Joba ne predstavlja kot Juda, marveč kot velikaša iz dežele Hus. Drugo miselno ozadje je »modrostno slovstvo«, ki je imelo na vzhodu ob nastanku knjige že tisočletno zgodovino, pri Judih pa postane njegov vpliv viden šele v dobi preroka Jeremije. Verjetno je pisec Jobove knjige bral Jeremija, ki je preklel dan svojega rojstva kakor potem Job. Ozadje vprašanja, ki ga rešuje Jobova knjiga, so tudi psalmi. Mnogi izražajo vsakdanje prepričanje Izraelcev: Bogoljubno življenje pri naša srečo na tem svetu; kdor je nesrečen, je gotovo grešil. Ali trpi kdo, čeprav

je pravičen? To vprašanje rešuje psalm 73, ki je morda vplival na pisca Jobove knjige. Njegova rešitev je podobna Jobovi: Če pravični trpi, je to le začasna preizkušnja; ko jo prestane, bo znova srečen, srečen predvsem zaradi božje bližine.

Jobova podoba v bogoslužju: ogorčenje, vdanost v usodo ali molk? je razprava, ki jo je napisal Parižan, benediktinec, profesor bogoslovja v Rimu. — Nekoč se je oglašal Job predvsem v bogoslužju za rajne. Svoje ogorčenje nad nezasluženim trpljenjem je izražal zlasti v berilih. Vendar tudi njegova vdanost in upanje na vstajenje po smrti nista zamolčana. V glavnem nekdanje bogoslužje ni popačilo Jobove podobe. So pa tudi mesta v bogoslužju, ki spreminjajo upornega Joba v pohlevnega moža, ki je popolnoma vdan v božjo voljo: »Bog je dal, Bog je vzel: naj bo blagoslovljeno njegovo ime.« — Tudi po Vatikanu II je Job v brevirju dovolj zastopan, povsem nezadostno pa v misalu. Sklep: »Rimsko bogoslužje ne daje ene same podobe o Jobu, marveč različne slike, ki se skladajo z različnimi stališči ljudi, ali bolje, z zamotanimi vprašanji in odzivi vernega človeka spričo skrivnosti trpljenja, ki doseže svoj višek v skrivnosti smrti« (25).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal Nemec C. Westermann in ji dal naslov Jobov dvojni obraz. — Prvi obraz je orisan v nevezani besedi v uvodu. Ta Job je pobožen mož, potrpečljiv, ponižen, vdan v usodo, ki mu jo je namenil Bog. Drugi obraz odseva iz Jobove drame, ki jo razvija knjiga v vezani besedi. Ta Job se punta proti Bogu, ga obtožuje in preklinja svojo usodo. Kako razložiti to dvojnost? »Pobožen mož, skromen, ki se podreja božji volji, in obupanec, ki se Bogu upre, to je isti človek« (40) v dveh različnih položajih. V obeh, tudi ko preklinja svojo usodo, ostane v dnu duše Bogu zvest, kar na koncu Bog sam potrdi.

Naslednja razprava ima naslov Ernst Bloch in Jobov upor. Napisal jo je F. Chirpaz, ki predava modroslovje na vseučilišču v Lyonu. V njej prikazuje Blochov marksistični nazor in njegov pogled na Jobov upor. Job mu je svetopisemski

Prometej. »Prometej si drzne prelomiti postavo, ki jo je razglasil Zevs in preskočiti na stran ljudi. Ko Bloch kaže na ta lik grškega bajeslovja, označuje Joba kot hebrejskega Prometeja, kajti drznil se je dvigniti se proti Jahveju in preiti na stran pravičnega človeka, ki je po krivem obsojen, da pretrpi v življenju najhujšo smrt... Podobnost med usodo enega in drugega lika je izredna« (47). Jobov Bog je po Blochu podoben Spinozovemu Bogu, še bolj pa Bogu mladega Hegla: »To je samodržec, ki mu človek ne more biti drugo kakor suženj« (48). Po Blochovem mnenju se je tudi Jezus dvignil proti takemu Bogu. Bloch izjavlja, da načelno gleda na sveto pismo s krivoverskimi očmi v luči Komunističnega manifesta.

Dvumuje v prikazovanju Boga in Satana v Jobovi knjigi, tak je naslov razprave, ki jo je napisal D. Kinet, strokovnjak za svetopisemske in vzhodnjaške jezike na vsučilišču v Augsburgu. — Jobova knjiga je sestavljena iz kosov, ki so nastali neodvisno drug od drugega. Zato ni čudno, da podoba Boga ni enotna. V uvodu je prikazan tak, kakor ga je pojmovalo judovsko ljudstvo: Bog, ki v tem življenju plačuje dobro in kaznuje zlo. Trpljenje, ki zadene pravičnega človeka, je le kratka preizkušnja. Satan je uveden zato, da Boga razbremeni odgovornosti za zlo. Bog samo dopušča, da Satan, eden izmed božjih sinov, za kratko dobo preizkuša človeka. Jedro knjige pa hoče pokazati, da je tako pojmovanje nezadostno. Na vprašanje, zakaj pravični trpi, ni zadostnega odgovora. To je skrivnost. »Zadnji urednik Jobove knjige se je zavedal mnogovrstnosti bogoslovja v svojem delu. To mnogovrstnost v prikazovanju Boga je zavestno pustil, ne da bi jo bil skušal stopiti v enotno dogmatično pojmovanje« (56). Razlagalcu ne preostane nič drugega, kakor da pokaže, kakšno je to pojmovanje v posameznih odlomkih, ki so nastali v različnih dobah.

Tretji del se začne z razpravo Izročilo in izdajstvo (v francoščini je besedna igra: traditio et trahison) v govorih prijateljev. Napisal jo je karmeličan J. Lévesque, profesor na Katoliškem institutu v Parizu. — Jobovi prijatelji se v svojih

tolažbah, ki jih pa Job čuti kot žalitve, drže strogega judovskega izročila: trpljenje je kazen za greh, sreča je plačilo za zvestobo Bogu. In v čem je njihovo izdajstvo? Če bi pisca ne bila zamikala besedna igra, bi ne bil dejal izdajstvo, marveč napaka, pomanjkljivost. Ne vidijo, da gre za poglobitev pojmovanja Boga in človekovega odnosa do Boga, in za poskus pravilnejšega odgovora na večno pereče vprašanje, kaj je smisel trpljenja.

Španec L. Alonso-Schökel, profesor na Papeškem svetopisemskem institutu v Rimu, je prispeval razpravo Božji odgovor. — Kaj pričakuje človek od Jobove knjige? Odgovor na vprašanje, kdo ima prav: Job ali Bog. Ali — ali. Ali je treba obsoditi človeka, Joba, in s tem opravičiti Boga ali obsoditi Boga in opravičiti Joba. Smisel božjega odgovora, ki ga razberemo iz knjige, je, da je pravilo, ki je skrito v takem prepričanju, krivo. Job je pravičen in Bog ni krivičen. Naš »ali — ali« je v tem primeru napačen. Bog pusti živeti tudi Behemota in Leviatana. Bog odgovarja človeku tudi z molkom. Bog nam je nedoumljiv. Človek nima pravice klicati Boga na odgovor.

Jezusov krik na križu, tak je naslov, ki ga je dal svojemu prispevku francoski dominikanec J.-C. Sagne, profesor na vsučilišču v Lyonu. — Naj nas ne moti, da je Jezusov krik začetek enaindvajsetega psalma. Ta psalm je v resnici zahvala za rešitev, ne klic obupanca. Jezusov krik je pa tožba nekoga, ki ima strahoten občutek, da ga je Bog zapustil. Zapustil, ker ga je »pustil tožiti, obsoditi in usmrtiti nedolžnega« (87). Iz Jezusovega krika zveni skušnjava, da bi zdvomil nad božjo dobroto, pa še druga skušnjava: »Največja Jezusova muka med njegovim trpljenjem je bila v tem, da je čutil, kako ga obhaja skušnjava, da bi zdvomil nad svojim odrešiteljskim poslanstvom« in »občutek, da mu prešinjajo srce misli in naklepi, da bi obupal nad Bogom« (89). Skušnjava, ki jo je Jezus premagal. Jezusov krik ni krik obupanca, »kajti to je krik ljubezni in molitve, krik, v katerem je največja skušnjava človeka grešnika, ki je prav v tem, da bi obupal nad Bogom in njegovim

usmiljenjem, povzeta in preobrazena v brezmejno zaupanje» (89).

Job je Jezusova predpoda. Njegove pritožbe nad Bogom napovedujejo krik Pravičnika. »Jezusov krik na križu nadaljuje in pogloblja Jobovo pritožbo, kajti odsotnost in molk Očeta mnogo bolj zbegata Sina, kakor odmaknjenost Boga, gospodarja veselja, ki je postal za hip skrivnosten v očeh svojega zvestega služabnika. Prav v tem, da je Jezus do skrajnosti zastavil Jobovo vprašanje, je donesel odgovor, ki pa ni razlaga, marveč prisotnost ljubezni. Hotel bi reči, da ljubezen, ki jo ima do Očeta, omogoča Jezusu zastaviti najmočnejše od vseh vprašanj, zaradi gotovosti, da ga bo slišal in uslišal Oče» (94–95).

Prvi prispevek v četrtem delu ima naslov Salvadorsko ljudstvo — skupnost Job; bogoslovno razmišljanje ob pričevanjih. Napisal ga je Argentinec E. Dussel, profesor na vseučilišču v Mehiki. — Ne le posameznik, tudi ves narod more postati Job. Tak Job so prebivalci Salvadora leta 1983, ki se upirajo nasilju. Česa jih dolžijo njihovi zatiralci? »Zločin, katerega nas dolžijo, zločin Jobovih ‚modrecev‘ je preprosto ta, da ne odobravajo ureditve, ki jih zatira. Že samo če rečeš: ‚Lačen sem, že to je znak greha, prevratnosti, razlog, da veljaš za ‚guerilleros‘, za komunista itd. Ko Ronald Reagan v tem trenutku pred Kongresom USA utemeljuje nujnost, da pošlje 110 milijonov dolarjev salvadorskemu vojaštvu, razlaga novinarju: »To sicer ni dobro, toda salvadorski vojaki so dokazali, da morejo braniti ljudstvo pred napadi gverile, če so dobro izvežbani, vodeni in oskrbovani« (106). Pisec podčrtava besedi »braniti« in »napad«, ker hoče opozoriti, kakšna kruta ironija je v teh izrazih. Zaradi te tako imenovane gverile, ki je v resnici le načrten upor proti nasilju, so pobili v Salvadorju desetisoče nedolžnih ljudi. Salvadorsko ljudstvo je v resnici današnji Job, ki strahotno trpi, ne da bi bilo kaj zagrešilo.

Francoz J. Collet, strokovnjak za filme, je napisal prispevek Od Joba do Bergmana; groza, izziv. V enem izmed njegovih filmov pravi cerkovnik, ves bolan in hudo

trpeč: »Pomislite na Getsemani, gospod pastor. Vsi učenci so pospali. Ničesar niso razumeli... In On je ostal sam. To je moralo biti zelo hudo trpljenje. Razumeti, da nihče ni ničesar razumel... A to še ni bilo najhujše! Ko je bil Kristus pribit na križu in je visel tako obešen, sredi svojih bolečin, je zaklical: ‚Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?‘... Kristusa se je polastil velik dvom v minutah, ki so potekale pred njegovo smrtjo. To je morala biti pač najstrahotnejša izmed vseh njegovih muk, kaj? Hočem reči božji molk. Mar ne, gospod pastor?« (111). Ali je Bergman bral Joba in pri njem iskal navdih? Ni pomembno. Gotovo je le, da njegovi filmi obravnavajo ista vprašanja kakor Jobova knjiga: smisel trpljenja, zapuščena, groza, božji molk, in da pogostoma odgovarjajo na ta vprašanja z enakimi besedami.

Job v slovstvu je naslov sestavka, ki ga je napisal Parižan M. Bochet, profesor v Bruslju. Obravnava predvsem francosko slovstvo in ga zasleduje od srednjega veka do naših dni. »Bogastvo slovstva, ki ga navdihuje Jobova knjiga, je treba znova odkriti. Zdi se nam toliko, da bi se človek vprašal, ali Job ne postaja bajeslovna podoba in istem pomenu kakor bajka o Prometeju ali tista o Sifizu. Toda pokazalo se nam je, da se Jobova podoba upira spreminjanju v bajko: Job nima mesta v pripovedki; Job je podoba našega človeškega dogajanja. O njem rajši govorimo z izrazi ‚pričujočnosti‘; Job se uveljavlja pred nami kot vzor bivajočega, ki se z njim istimo. Odmik Božanskega, umik Boga, ki pušča praznoto, v kateri usiha jobovska terjatev, ki je hkrati naša: ‚Zrak je poln naših krikov‘« (123).

Sklep ima eno samo razpravo: Demonizem in nenadejano v Bogu. Napisal jo je francoski duhovnik Ch. Duquoc, profesor na vseučilišču v Lyonu. Z izrazom demonizem, ki ima pri marksistu Blochu slab pomen, ko ga uporablja za Boga, označuje Duquoc božjo vzvišenost, ki nam je nedoumljiva in je znak njegove svobodnosti ter nam dela njegove odloke nepreračunljive. Jobovi prijatelji so govorili tako, kakor da natančno vedo, kaj bo ukrenil Bog. Job pa ve iz lastnega izkustva, kako

»ničeve so razlage, ki jih podajajo prijatelji... Bog uhaja našim predvidevanjem« (130). Bog ni pravnik, ki bi se moral ravnati strogo po zakonih. Tudi Jezusovo ravnanje nam to potrjuje. »Če odpusti prešušni ženi in odkloni uporabo zakonite kazni, stori to, ker takšna kazen zapira vso prihodnost in pomeni branilcem postave postava več kakor ta žena« (134). To ni ne popustljivost ne prilizovanje. Jezus ne obsodi prešušne žene in ne odobri njenega ravnanja, saj jo pozove, naj se poboljša. V tem je demoničnost, to je nepredvidljivost božjega ravnanja.

Concilium 190 ima naslov *Obračun in načrti*. Uvodnik z naslovom *Devetnajst let Conciliuma so napisali P. Brand, E. Chillebeeckx in A. Weiler*. V njem priobčujejo, kako nastaja vsakoletni načrt za deset številke revije. Snov, ki jo naj obravnava vsaka številka, določi uredništvo skupno s kakimi petintridesetimi bogoslovci iz raznih dežel. To snov prerešeta tri skupine strokovnjakov in podajo o njej pismeno izjavo tistemu izmed enajstih posvetovalnih odborov, ki je pristojen za obravnavano panogo bogoslovja. Ti odbori štejejo po kakih petintrideset bogoslovcev, skupno torej okrog tristo petdeset bogoslovnih strokovnjakov. Sestanejo se enkrat na leto in izdelajo začasen načrt za vsako številko naslednjega leta. Ta načrt ponovno premlevajo in ga naposled izroče v izvedbo po dvema urednikoma, ki sta izbrana za vsako številko posebej. Ta izbereta in naprosita strokovnjake bogoslovce, ki naj obdelajo predložena bogoslovna vprašanja, in odobrita ali zavrjeta razprave. Ker je revija mednarodna, je treba že zaradi prevajanj v sedem svetovnih jezikov določiti snov za vsako številko kar dve leti pred izidom. Uredništvo priznava, da je vodstvo revije kaj zamotano sestavljeno, toda zaveda se, da so vsi ti posveti tolikega števila najvidnejših bogoslovcev potrebni, ako naj vodilna mednarodna katoliška revija izpolni nalogo, ki si jo je zadala, in razvija ter pogloblja v katoliški Cerkvi njen verski nazor. Bogoslovni vestnik ima skromnejšo nalogo, zato mu zadošča mnogo skromnejši aparat.

In načrti? Revija bo začela obravna-

vati dva nova predmeta: žensko vprašanje v luči bogoslovja in bogoslovje tretjega sveta. Ker bo pa z letom 1984 skršena od desetih na šest številke, bo vsak izmed bogoslovnih predmetov, ki jih bo obravnavala, mogel priti na vrsto samo vsako drugo leto. Tole bodo obravnavale letošnje številke: 1. Razne oblike bogoslovja in naša skupna odgovornost: Babel ali binkošti? 2. Osvobajanje kot izziv krščanski etiki. 3. Spolnost v veri in družbi. 4. Izročanje vere prihodnjim rodovom. 5. Judovstvo kot osnovno vprašanje krščanskemu bogoslovju. 6. Bogoslovje »Tretjega sveta«.

V tej zadnji številki leta 1983 si uredniki »izprašujejo vest«. Premišljajo, koliko so uresničili svoje načrte in kako je treba delati v prihodnje.

G. Baum je dal svojemu prispevku naslov *Družboslovje* verstva: 1973—1983. V njem obravnava vsakoletne prve številke revije, ki so po vnaprejšnjem načrtu posvečene temu predmetu. Pri tem ugotavlja, da je vsebina naslova *Družboslovje* verstva kaj nejasna. V resnici ne gre za družboslovje ali sociologijo v navadnem pomenu, ampak za posebno, novo panogo bogoslovja. Poročevalec meni, da revija ni prinesla kakih pomembnih dognanj s tega področja. Izjema bi bile samo tri številke, s podnaslovi *Vztrajnost verstva*, *Ženske v Cerkvi*, *Cerkev in rasizem*. Ko obravnava posamezne številke in se sprašuje, ali naj še naprej obravnavajo družbeni vidik, pravi med drugim: »Zdi se mi, da ima odsek 'Družboslovje verstva' še vedno nalogo, da se požene na nova raziskovalna področja, da sproži vprašanja, ki jih je bogoslovje dolgo puščalo vnemar, in da prinaša članke različnih smeri, tako da omogoči bogoslovcem, da si izberejo v družboslovni znanosti to ali ono smer, s katero se želijo spustiti v dialog« (18).

Vsakoletna druga številka *Conciliuma* je posvečena liturgiki. Pričakovali bi, da bo D. Power v svojem prispevku *Ljudstvo v liturgiji* govoril o tem, kako je revija obravnavala ta predmet. V resnici pa ne govori toliko o reviji kakor o liturgičnem gibanju vobče, in sicer z namenom, da bi dal reviji smernice za prihodnost: »Ne

da bi mogli natančno napovedati, kakšnih predmetov z liturgičnega področja se bo v prihodnje lotil Concilium; bo to, kar smo povedali tukaj, moralo vplivati na njegovo izbiro. To, kar je bilo storjenega v preteklosti, nas je dovedlo, da se bolje zavemo, do kam smo prišli, in zaslutimo, do kam je mogoče dospeti v prihodnje» (34).

Tretja številka Conciliuma je bila doslej obvezno posvečena dogmatiki. O tem, kako je obravnavala to snov, poroča E. Chillebeeckx pod naslovom Z evangelijem ne moremo početi, kar bi se nam zljubilo. Avtor, ki je bil kot dogmatik so-trudnik pri teh številkah, opisuje, kako so se lotevali sedaj tega sedaj onega dogmatičnega vprašanja. Reči moram, da sem pod njegovim pozornost zbujajočim naslovom pričakoval kaj bolj otipljivega in sočnega. Kdo je neprimerno ravnal z evangelijem, to iz njegovih izvajanj ni jasno vidno.

Vsaokletna četrta številka revije je obravnavala praktično bogoslovje. V Elizondo in N. Greinacher poročata o tem pod naslovom Razvojne stopnje praktičnega bogoslovja. Poročata? Saj res, kaj je prispeval prvi, kaj drugi? No, izkaže se, da je vse napisal Elizondo, Greinacher je pa samo navajal kot nekdo, ki je uspešno usmeril Concilium, kako naj obravnava praktično bogoslovje. — Pred Vatikanom II je pastoralno bogoslovje učilo duhovnike, kako naj vpisujejo krste, zaračunavajo mašne honorarje, delijo zakramente, opravljajo pogrebne slovesnosti. Praktično bogoslovje je bila stvar duhovnikov. To naziranje je razkrinkal Vatikan II kot zmoto. Praktično bogoslovje vršijo vsi verniki. Vsi sestavljajo Cerkev, vsi so odgovorni za uresničevanje božjega kraljestva na zemlji. Elizondo zelo nazorno prikazuje, kako je Concilium leto za letom reševal ključna vprašanja, ki se je z njimi soočala Cerkev. On je zelo pozno naletel na to revijo in zato s tem večjim zanimanjem odkriva bogato vsebino njenih števil. V številki iz leta 1977, ki obravnava revščino v svetu, ga je osupnila dvojna podoba Cerkve: »Z ene strani naletimo na vzorec Cerkve, 'velike ustanove', ki ima svoje družbeno in kulturno sre-

dišče zunaj sveta revežev, v območjih bogatinov dežele in bogatih dežel sveta; Cerkev, ki naglašja predvsem poslušnost in skuša doseči večjo in učinkovitejšo strnjeno, Cerkev, ki načrtno daje podporo revežem, ki je dovolj močna, da se pogaja s politično-vojaškimi oblastmi in izvaja nanje določen pritisk, da doseže pri vladi olajšave na družbenem področju; Cerkev, ki vplivno uči neki nauk in more s pomočjo družbenih občil doseči, da slišijo njen glas. Z druge strani pa trčimo na vzorec Cerkve, 'mrežo občeštev', ki ima svoje družbeno in kulturno središče v svetu revežev, v območjih večine, kjer so reveži in revne dežele sveta; Cerkev, ki naglašja zlasti bratstvo in se trudi za večjo soodgovornost, ki naj stori, da zaživi in se poveča vzajemnost med ljudmi; Cerkev, ki obzirno, a prevzema neizogibna tveganja, preroško razkriva krivico, da neti v revnih zavest lastnega dostojanstva in upanja na drugačen svet; Cerkev, ki skuša v svetu, in odkar obstaja svet ubogih, pričati za evangelij, ne da bi redno računala na večje možnosti priobčevanja, kakor so tiste, ki jih daje neposreden stik z osebami ali skupinami« (46 do 47).

Peta številka je bila vedno posvečena osnovnemu bogoslovju. Poročilo, kako je revija od začetka obravnavala to področje, podaja J. B. Metz pod naslovom Pred podobo razklanega sveta; poročilo o odseku osnovnega bogoslovja. — Naslov Osnovno bogoslovje ima peta številka šele od leta 1973. Prejšnji naslov je bil Obmejna vprašanja ali Cerkev in svet. Lotevati se je morala najrazličnejših vprašanj. Bila je apologetika, pa ne v slabem pomenu. »Gre za tisto apologetično potezo osnovnega bogoslovja, s katero je treba obsvetiti lastno učinkovito moč verskega odgovora samega« (53). Revija takóle ocenjuje svoje mnogoletno delo: »Tako bi hoteli biti ti zvezki zadnjih dvajsetih let pričevanje o načinu, kako daje bogoslovje svojo pomoč apologetiki upanja, ki je del naše krščanske biti. Prav s tem smo se ukvarjali, ko smo imeli pred očmi ta družbeno razprti svet, ki je postal danes osnovni položaj Cerkve, in ko smo imeli oči uprte v ta novi odnos Cerkve in

sveta, ki ga je brez dvoma mogoče označiti kot prehod kulturno enosrediščne Cerkve Evrope in Severne Amerike v kulturno mnogosrediščno svetovno Cerkve. Naša revija bi ravno morala biti bolj in bolj pristojno mesto in kraj pričevanja za krščansko dejavnost in bogoslovni premislek v teh novih razmerah (55).

Vsakoletna šesta številka je imela naslov Projekt X. D. Tracy poroča pod naslovom Projekt X — pogled nazaj in pogled naprej, s čim so se ukvarjale številke, ki so imele tako nenavaden napis. »Deset let je že od tega, odkar se šesta številka Conciliuma loteva vrste vprašanj, ki se ne dajo zlahka uvrstiti v nobeno izmed drugih, bolj domačih razvrstitev bogoslovja. Dejstvo, da kako posebno vprašanje ne 'klapa' z našimi običajnimi razredi niti z raziskovalnimi postopki, ki smo jih vajeni, ne pomeni, da ne gre za pomembno vprašanje, ki zahteva bogoslovni odgovor. Dejansko je 'Projekt X' menil, da je njegova glavna naloga nujnost razpoznati znamenja časa, razpoznati probleme, vprašanja, gibanja in zahteve, ki nakazujejo, zakaj bogoslovje v naši dobi ne sme biti 'vsakdanje delo'« (57). Ta X ima hkrati tudi pomen neznanke, kakor v računstvu. »'Projekt X' je v nekem smislu vaja v tem, čemur pravimo 'docta ignorantia'. To, čemur se upira navdih tega projekta, to so vse bogoslovne domišljavosti, da bi dospele do popolnega mojstrstva ali da bi izrazile izvestnost (z jasnimi in razločnimi idejami). Le tipaje skušamo razpoznati premnoge razsežnosti in vprašanja teh mnogoličnih in dvoumnih razmer« (58). Nekateri vidijo v bogoslovju, ki ga najdejo v Projektu X, samo zmešnjavo, med njimi neosholastiki, ko ga gledajo iz svojih »mirnih in brezgodovinskih trdnjav« (62). Avtorju ni pri srcu Descartesova brezpogojna, večna, nespremenljiva resnica. V naših prepričanjih je toliko osebnega! »Brž ko bogoslovci ali bogoslovinja tolmači izročilo, more on ali ona tudi priznati, da smo mi tisti, ki razlagamo. To so, skratka, živa človeška bitja, v čisto določenih osebnih, družbenih, kulturnih in političnih okoliščinah, ki zastavljajo danes o izročilu

vprašanja, nekatera stara, druga strašansko nova« (60). Med svoje poročilo o Projektu X vpleta svoja modrovanja, na koncu pa pravi: »Kajti 'X' ostane neznanka. Za prihodnost se znajdemo odprti kot za neznanko, za nepričakovanost brez gotovosti, brez varnosti, toda s to 'docta ignorantia', ki nam je dana z dogodkom vedno-že-še ne Jezusa Kristusa« (67).

P. Huizing in K. Wolf sta napisala vsak svoj del razprave z naslovom Spored odseka za cerkveno pravo. Cerkveno pravo sicer ni naslov redne številke Conciliuma, vendar ga je mogoče obravnavati pod vsakoletnim naslovom Cerkvene institucije. Prva številka odseka Cerkveno pravo je iz l. 1965 in si je postavila geslo: »razbogosloviti cerkveno pravo, razcerkvenopraviti bogoslovje«. Kako je to razumeti, o tem govori Huizing, potem pa poroča, kako je Concilium opozarjal na nepopolnosti cerkvenega prava. Wolf pa gleda bolj v prihodnost in s tega vidika presoja novo cerkveno pravo. Marsikaj v njem ga moti. Pravo ne določa načina življenja, marveč spremlja, se načini življenja oblikujejo pravo. »Če hočemo posneti v en stavek naš načrt za prihodnost, bi se mogli takole izraziti: Concilium bo v prihodnosti in že od danes preraščal napisano cerkveno pravo in z budnim očesom spremljal porajanje novih oblik v osrčju Cerkve« (80).

Hans Küng, avtor razvpite knjige Unfehlbar? je napisal poročilo Dvajset let ekumenskega bogoslovja — za kaj? Začenja s slavonspevom na Vatikan II: »V začetku je bil koncil — ta koncil, ki ga nihče ni imel za možnega, preden ga je Janez XXIII., ki je vse svoje predhodnike in naslednike v našem stoletju prekosil po človečnosti in po krščanskem duhu, sklical: koncil Vatikan II. Njegov namen: namesto protireforme združitev kristjanov in ločenih Cerkva, združitev, ki bi jo zagotovila reforma svoje lastne Cerkve. Brez vsakega dvoma zgodovinski preokret glede odnosov katoliške Cerkve do vseh drugih Cerkev, ugodna priložnost za popolno prenovitev katoliškega ekumenizma. To je tisto, kar je Concilium hotel upoštevati« (83). Nato opisuje, kako se je Concilium zavzemal za ekumenizem, in

razočaran ugotavlja, kako je papeštvo kmalu začelo zavirati to gibanje. »Glavnica zaupanja, ki je bila navdihnena v času Janeza XXIII. in koncila, je bila brezglavo razmetana. To skušajo zakriti z javnimi nastopi in množičnimi cerkvenimi prireditvami, s Kirchentagi in papeževimi obiski: goreča slama, samo za kak dan, in, kakor menijo mnogi, brez trajnih vidnih posledic. Vsakdanjik skupnosti se prikazuje vsekakor čisto drugače: vedno manj nedeljnikov, vedno manj duhovnikov, vedno manj krstov, cerkvenih porok, cerkvenega vpliva na mladino« (91). Ali se naj bogoslovec vda v usodo? Nikakor! »samo če bo ekumensko bogoslovje imelo za svojo posebno nalogo, da služi ljudem v najrazličnejših Cerkvah ter bolj in bolj v najrazličnejših verstvih, samo tedaj bo imelo ne le neko preteklost, marveč tudi neko prihodnost« (92).

Vsakoletna deveta številka Conciliuma je bila posvečena duhovnosti. C. Floristán, ki o tem poroča, ne gre od številke do številke, marveč je svoj predmet porazdelil na tri točke: jakost duhovnosti, opis duhovnosti, poteze duhovnosti, potem pa iz vseh števil skrbno izpisuje, kaj so prispevale k temu vprašanju: kaj jim sploh pomeni ta izraz duhovnost, kako so govorile o ustni molitvi in o premišljevanju, o razločevanju duhov, o pokorščini, o duhovnosti vzhodnih verstev.

Zadnja, deseta številka je imela naslov Moralno bogoslovje. Kako so številke leto za letom obravnavale to vprašanje, o tem poroča J. Pohier pod dolgim, sestavljenim naslovom Pluralizem in občestvo? Prepričanje in odgovornost? Dvajset let moralnega bogoslovja v Conciliumu. — Vatikan II se je sorazmerno malo ukvarjal z moralno. V ospredju so bila dogmatična, cerkvenopravna, svetopisemska in bogoslužna vprašanja. Šele za sestavo konstitucije Gaudium et spes so povabili strokovnjake moraliste. Mgr. Ph. Delahaye meni, da »so posledice teh dejstev, neverjetno ugodne. Stara kazuistična morala dejansko izgine. Izvirno izraženi velelniki vere bodo vzniknili v skladu s svetim pismom, z dogmo, z življenjem Cerkve, skratka, vzpostavili bodo stike, ki so pristaši obnovljene morale komaj upali

sanjati o njih« (107). Številke Conciliuma so obravnavale celo vrsto perečih moralnih vprašanj, med njimi vprašanje o uravnavanju števila rojstev, pa jim je okrožnica Humanae vitae glede tega zaprla usta.

Uredniki so iz mnogih dežel, pa se morejo le pismeno sporazumevati. I. 1970 pa so se sestali v Bruslju in to se je reviji kmalu poznalo. »Na tem sestanku smo se hitro sporazumeli, da mora vsak poskus, kako utemeljiti etična načela v očeh ljudi naše družbe, upoštevati človekovo samosvest, ki se je zelo spremenila in postala mnogolična« (109) deloma tudi zaradi spreminjanja družbenega okolja. Tako je nastala številka Človek v spremenjeni družbi. Številka za številko je obravnavala vedno nova moralna vprašanja. Uredništvo in sotrudništvo se je spreminjalo. Sprva so prevladovali strokovnjaki z nemškega jezikovnega področja, potem pa je postajalo sotrudništvo vedno bolj mednarodno. Pojavili so se Azijci, Afrikanci, med njimi tudi ženske. Pohier meni, da bi morala postati etika bolj »katoliška«, to je, da bi naj bilo več etik, ki pa bi morale imeti seveda skupno jedro: »preroštvo Jezusa iz Nazareta« (112).

Naslova Zgodovina ni med desetimi vsakoletnimi vnaprej določenimi naslovi Conciliuma. Zakaj tako, nam pove prispevek Zgodovina in bogoslovje — odprt izziv, ki ga je napisal G. Alberigo. Pod vplivom Vatikana II in papeža Janeza XXIII., ki je pripisoval zgodovini velik pomen, je tudi Concilium po eno številko na leto posvečal zgodovini. To pa samo do leta 1973. Od takrat med desetimi napovedanimi naslovi ni več Zgodovine. Avtor zato poroča o vsebini nekdanjih števil in o zgodovinskih prispevkih v poznejših številkah. Med drugim omenja, da tudi deset najvidnejših svetovnih bogoslovnih revij odmerja kaj malo prostora zgodovini.

Podobno kakor o zgodovini velja tudi o eksegezi. Tudi njej je bila do leta 1973 posvečena posebna številka, od takrat pa ne več. O tem poroča Bas van Iersel pod naslovom Eksegeza predvčerajšnjim, včeraj in jutri. Predvčerajšnjim so leta 1965

do 1973, ko je bila eksegezi posvečena vsako leto zadnja, deseta številka. Avtor nas v kratkem seznanja z vsebino vseh osmih števil. Hvali njihovo jasnost, nekoliko je pa razočaran nad vsebino nekaterih. »Včeraj« je Concilium po letu 1973, ko eksegeza nima več svoje številke, ampak so svetopisemska vprašanja obravnavana v drugih številkah. In jutri? Avtor bi si želel, da bi pa Concilium od časa do časa vendarle izdal posebno številko posvečeno svetemu pismu, številko, ki bi se posebej ozirala na preproste bralce svetih knjig.

Bogoslovje Tretjega sveta v Conciliumu, tak je naslov prispevka, ki ga je napisal O. Metzler. Avtor je izbral iz vseh letnikov, kar so pisali o Tretjem svetu. O čem govori, povedo njegovi podnaslovi: 1. Latinsko ameriško bogoslovje osvobajanja; preroško bogoslovje, ki izhaja iz sveta zatiranih. 2. Pohod po Jezusovih sledih in utopija božjega kraljestva. »Človeški red, ki ga navdihuje utopija božjega kraljestva, ima svoje izhodišče pri revežih, in je zgrajen zanje« (135). 3. Novi bogoslovni pristopi v Aziji. 4. Novi bogoslovni pristopi v Afriki. Novost teh pristopov je v tem, da upoštevajo v bogoslovju tudi prastaro kulturo teh celin.

Do kam je prišlo izražanje vere? Pod tem zagonetnim naslovom se sprašuje Yves Congar, ali je Concilium izvršil nalogo, ki si jo je bil zadal na začetku, in odgovarja: »Da in ne, ali drugače« (139). Da. Pri tem navaja svoj primer. Odkar mu bolezen ne dovoljuje, da bi potoval, mu Concilium prinaša podatke z bogoslovnega sveta. Ne, ali ne popolnoma. Znamenita imena kakor Ratzinger in von Balthasar so izginila iz revije. Na revijo je padla senca Künga. Revija nima dostopa na Poljsko. Vatikan je nezaupljiv. Congar je govoril o reviji s Pavlom VI., a ta je ostal zadržan. No, zadnja leta se je stanje boljšalo. In prihodnost? »Ta ne more biti v drugem kakor v tem, da bo v prihodnosti revija navzoča v svetu in Cerkvi, v nepretrganem izpovedovanju apostolske vere« (141).

»Bodi prilično ali neprilično«, tako je Karl Rahner naslovil svoj kratki prispevek. Zanj so ga s težavo naprosili naj-

vidnejši bogoslovci, češ, saj je bil tudi on sotrudnik revije, čeprav se pozneje ni povsem strinjal z njo: »Vsekakor«, tako spodbudno končuje, čeprav je nehal biti v vodstvu revije, »Conciliumu ni treba zardevati zaradi svoje preteklosti in da bi mogel biti za to hvaležen Bogu in ljudem, ki so podpirali to revijo. Menim, da mora Concilium pogumno naprej živeti ter veselo in 'bodi prilično ali neprilično' nadaljevati svoje delo« (144—45).

Na zadnjih treh straneh so ustanovitelji razvili svoje načrte za prihodnost pod naslovom Concilium v zvestobi do Koncila — nadaljevanje in novost. Poleg novosti, ki smo jih omenjali na začetku v drugem odstavku, so najpomembnejše tele: »Od leta 1984 dalje bo Concilium delal s posvetovalnim odborom, ki bo skoraj do polovice sestavljen iz novih udov. Ne le da bo določeno število novih bogoslovcev nadomestilo starejše tovariše, marveč bodo v skladu s tem morali postati tudi odbori mednarodni in sestavljeni iz več žen kakor poprej. Skupno bo približno 450 sotrudnikov iz vsega sveta. — S svojim dvajsetim letom se Concilium poganja proti novim obalam! V zvestobi koncilu, pa s trajno uprtimi očmi na spremenjene razmere naše dobe« (149).

J. Janžekovič

Marjan Zadnikar, Die Kartäuser. Wienand Verlag Köln 1983, 394 str.

Umetnostni zgodovinar dr. Marijan Zadnikar je po svojih raziskavah in spisih dobro znan strokovnim krogom in tudi širši javnosti na Slovenskem. Uveljavil se je kot odličen poznavalec romanske arhitekture in o tej zvrsti umetnosti objavil več del, med katerimi kot sad stalnega študija in vedno novih spoznanj izstopa Romanika v Sloveniji, ki jo je leta 1982 izdala Državna založba Slovenije. Širša javnost je z veseljem segla po njegovih treh knjigah iz zbirke Veliki slovenski kulturni spomeniki, ki so izšle pri Mohorjevi družbi v letih 1973, 1975 in 1979;

v delu, ki je sad dolgotrajnega in trdega dela, ne gre le za predstavitev številnih cerkva na Slovenskem zgolj po umetnostno-strokovni plati, ampak se v njem, kar je še posebej vabljivo, zrcali tudi duša človeka, ki je te cerkve zidal, duša našega slovenskega prednika — tako so te knjige obenem tudi dragocen prispevek k zgodovini slovenske vernosti.

Veliko svojih moči je avtor posvetil raziskavam samostanske arhitekture benediktincev, cistercijanov in kartuzijanov, ki je zapustila v Sloveniji vrsto pomembnih spomenikov. (Romanska Stična, Ljubljana 1957), še posebej pa ga je ob dejstvu, da so bile na Slovenskem v preteklosti kar štiri kartuzije — Žički samostan je bil v vrsti teh ustanov devetnajsti in prvi zunaj Francije — zamakala svojevrstna kartuzijanska arhitektura. Kot sad raziskav slovenskih kartuzij, študija Vélike kartuzije in številnih drugih kartuzijanskih samostanov po Evropi je nastalo njegovo zajetno delo Srednjeveška arhitektura kartuzijanov (Ljubljana 1972), o katerem je Francè Stelè zapisal, da »pomeni izreden pojav v slovenski umetnostnozgodovinski književnosti; spada namreč v vrsto tistih uspehov, kjer je slovenska znanost segla čez domoznanski okvir s tem, da obravnava eno izmed splošno aktualnih vprašanj zgodovine zahodnoevropske arhitekture, stvarstvo kartuzijanskega reda, ki doslej še ni dokončno opredeljeno«.

Posebno se je izkazal velik pomen in uspeh Zadnikarjevih raziskav na področju, »kjer je slovenska znanost segla čez domoznanski okvir«, ko je lani pri založbi Wienand v Kölnu objavil delo Die Kartäuser. Sicer je že prej v raznih razpravah in predavanjih mednarodno strokovno javnost seznanjal z rezultati svojih raziskav in si pridobil sloves »najtemeljitejšega poznavalca kartuzijanske arhitekture« (Fried Mühlberg), s tem delom pa je v dobršni meri zapolnil praznino, ki je zevala v tovrstni literaturi. V primerjavi s številnimi knjigami namreč, ki se ukvarjajo z evropsko umetnostjo in arhitekturo v preteklosti in sedanjosti, je prav malo del, ki obravnava srednjeveško arhitek-

turo kartuzijanov, enega najstarejših redov v zahodni Cerkvi. Posamezni avtorji so sicer obdelali različne vidike kartuzijanske arhitekture, vendar so njihovi sestavki, objavljeni po raznih revijah, dosegljivi le manjšemu številu bralcev. Dve obširnejši deli, ki obravnavata nemške (avtor Fried Mühlberg 1949) in francoske kartuzije (Dom Augustin Devaux 1962) sta ostali le v rokopisu. Tudi avtorjeva Srednjeveška arhitektura kartuzijanov iz jezikovnih razlogov ni mogla globlje prodreti v mednarodne strokovne kroge; nekoliko jih je o tem lahko seznanil obširen povzetek v francoščini. Strokovnost dela in navedene okoliščine zgovorno kažejo na pomen (in zelo upoštevan!) delež, ki ga je Zadnikar z objavo prirejene oblike svojega dela v nemščini prispeval k evropski umetnostnozgodovinski literaturi.

V monografiji Die Kartäuser je poleg Zadnikarja še več drugih avtorjev pod različnimi vidiki predstavilo življenje in delo kartuzijanov. Najobširnejši je Zadnikarjev prispevek z naslovom Die frühe Baukunst der Kartäuser (str. 51—138).

Red, ki edinstveno povezuje cenobitske in anahoretske prvine redovnega življenja — menihi se posvečajo čisti kontemplaciji in nenehnemu združevanju z Bogom v molitvi, študiju in branju ter ročnem delu — je nujno moral razviti tudi izvirno obliko samostanskih zgradb. Avtor je kot izhodišča kartuzijanske arhitekture predstavil zadevna načela iz redovne zakonodaje. Sem spadajo Consuetudines, ki jih je do leta 1127 sestavil peti prior matične kartuzije Guigo, poleg njih pa še tri zbirke sklepov generalnih kapitljev: Statuta antiqua do 1259, Statuta nova 1259 do 1367 ter Tertia compilatio Statutorum 1367—1509. Prav tako je predstavil in ovrednotil tudi dosedanje literaturo o kartuzijanski arhitekturi. Rezultate svojega temeljitega študija je Zadnikar prikazal v osrdnjem delu svojega prispevka z naslovom Kartuzija kot stavbni pojav, njene sestavine in posebnosti. Da bi še razločneje izpostavil posebnosti kartuzijanske arhitekture, je najprej orisal nekatere značilnosti dotedanje monastične stavbne umet-

nosti. Kartuzijanska naselbina se je do 15. stoletja delila na »domus superior« za menihe ter »domus inferior« za brate laike, konverze. Namenu reda in specifični liturgiji je najbolj ustrezal enoten dvoranski prostor cerkve, zato so vse kartuzijanske cerkve dosledno enoladijske z naslednjo razporeditvijo: oltarni prostor, meniški kor, pregrada ali lektorij in bratovski kor; v naslednjem so se zlasti po opustitvi »spodnjih hiš« zbirali vsi konverzi. Posebna značilnost likovno skromno opremljenih kartuzijanskih cerkva je lektorij, ki celoten prostor deli na meniški in bratovski kor. Avtor je obdelal še druge značilnosti kartuzijanskih samostanov: kapiteljsko dvorano, zakristijo, mali križni hodnik ob cerkvi ter še posebej veliki križni hodnik, »galilea maior« imenovan, ki povezuje samostojne hišice menihov in oklepa pokopališče ter je tako »poglavitna sestavina kartuzije, središče njenega anahoretskega življenja«. Zadnje, najboljše poglavje Zadnikarjevega dela je Oris nekaterih evropskih kartuzij, v katerem je avtor povzel »izsledke dosežanj, sicer zelo skromne literature, pa tudi osebnega poznavanja nekaterih spomenikov po evropskih deželah« in tako bralcu predstavil arhitekturo in stavbno zgodovino nekaterih starejših evropskih kartuzij. Razumljivo je na prvo mesto postavil La Grande Chartreuse in še nekaj francoskih kartuzij, potem pa je na straneh 93–108 prikazal vse štiri slovenske kartuzije. Seveda je najširše obdelal najstarejšo Žičko kartuzijo. S tem je Zadnikar dosegel še en namen svojega dela: širši mednarodni javnosti je predstavil bogastvo, razgibanost in svojskost stare monastične arhitekture na Slovenskem, obenem pa opozoril na dejavno in vplivno vključenost slovenskih tal v zahodno kulturo. K nazorni predstavitvi marsikaj pripomore tudi bogata slikovna oprema, fotografije, tlorisi, skice. V oris je avtor vključil še posamezne italijanske, španske in nemške kartuzije, v sklepu pa povzel ugotovitve, da so krajevne okoliščine posameznim kartuzijam sicer vtisnile poseben pečat, vendar pa so po drugi strani kar-

tuzije po vseh evropskih deželah vedno ohranjale svoje stavbne posebnosti in značilnosti, ki izhajajo iz svojevrstnega načina redovnega življenja, in tako upravičeno lahko govorimo o kartuzijanski arhitekturi kot o posebni in nezamenljivi različici zahodnoevropskega redovnega stavbarstva v srednjem veku.

P. Hubertus Blüm, kartuzijan iz Marienaua, je v krajšem sestavku predstavil razvoj kartuzijanskega reda od začetka do današnjih dni, v drugem prispevku se ukvarja z izvorom in zgodovino zakonodaje reda, ki kot edini »ordo non lapsus« ni doživel nobene reforme, prikazal pa je tudi duhovnost kartuzijanov. Posebno je skušal pojasniti vlogo kontemplativnega življenja v Cerkvi, ki pomeni nepogrešljivo duhovno zaledje v odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Walter Baier je orisal kartuzijansko duhovnost v luči spisa Vita Christi Ludolfa Saškega. Ta kartuzijan je namreč prav s tem delom postal eden najpomembnejših učiteljev kristološkega premišljevanja v poznem srednjem veku in eden od poglavitnih virov za duhovne vaje Ignacija Lojolskega, s tem pa dal smernice tudi novejšim oblikam duhovnosti. V ogledalu knjižne zbirke iz kartuzije v Erfurtu (samostan je bil 1803 sekulariziran) je na nekatere značilnosti kartuzijanske duhovnosti opozoril Erich Kleineidam. V to področje spada slednjič tudi krajši članek Adama Wienanda o češčenju Matere božje v kartuzijanskem redu.

Življenje in pomen redovnega ustanovitelja sv. Bruna je orisal Adam Wienand, potem pa v obširnejšem sestavku prikazal zgodovino in duhovni pomen kölnske kartuzije. Ta je doživela poseben razcvet pod priorjema Petrom Blomevenno (1507 do 1536) in Gerhardom Kalckbrennerjem (1536–1566); ob nastopu protestantske reformacije je postala pravo zavetišče katoliške vere in potem vplivno sodelovala pri katoliški obnovi. Heinrich Rüthing je obdelal zgodovino redovne province Alemannia inferior ter za urejeno redovno življenje velik pomen rednih vizitacij. Za bralca so zelo zanimivi in koristni tudi

leksikalni pregledi, ki jih je s pomočjo sodelavcev (med njim je dr. Zadnikar) sestavil Hubertus Blüm. V prvem — gre za krajšo predstavitev vsakega samostana in literaturo o njem — je razvrstil 63 kartuzij, ki so spadale v štiri nemške province, v drugem je predstavil 11 kartuzij iz nizozemsko-belgijskega prostora, v tretjem je podobno prikazal 79 kartuzijanov-pisateljev.

Monografija *Die Kartäuser* je ob 900-letnici kartuzijanskega reda vsekakor lep prispevek k vsestranskemu vpogledu v bo-

gato in dejavno zgodovino kartuzijanov. Pomembno je, da ne ostaja zgolj »za samostanskimi zidovi«, ampak predstavi kartuzijane kot red, ki je kljub posebnemu načinu življenja, usmerjenega predvsem v kontemplacijo, vedno živo čutil s Cerkvijo ter sodeloval v njenem poslanstvu; obenem je monografija tudi pomemben prispevek k opredelitvi mesta, ki si ga je kartuzijanski red pridobil v zgodovini stavbne umetnosti.

Metod Benedik

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- M. Smolik 97 Zlati jubilej slovenskega obrednika
Golden Anniversary of Slovene Ritual
- J. Krašovec 117 Polarno izražanje v psalmu 139
Polar Expression in Psalm 139
- F. Oražem 137 Delovanje Svetega Duha v bogoslužju
Action of the Holy Spirit in Liturgy

Prevodi (Translationes)

- K. Rahner 145 Teologove izkušnje

Pregledi (Miscellanea)

- A. Strle 149 »Pozabljanje na Boga — najbolj temeljni problem tudi danes«
- A. Štrukelj 166 Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost
- C. Sorč 171 Kdo je kristjan?
- A. Strle 179 Kateheza in katekizem — ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega
- P. Pirnat 185 Datum Jezusove smrti
- A. Pirš 195 Pripombe k pismom in k Dušni paši božjega služabnika Friderika Baraga

Ocene (Recensiones)

- 199 Ernesto Zanin, *La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman* (A. Pirš)
- 201 Concilium 1984, 8—10 (188—190)
- 213 Marijan Zadnikar, *Die Kartäuser* (M. Benedik)

