yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43 LETO 1983/ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI



A. Šuštar, NEDELJA — PRAZNIK ZA ČLOVEKA
F. Ferluga-Petronio, PRAZNIK VNEBOHODA IN SV. REŠNJEGA TELESA
S. Janežič, MIR — POROŠTVO PRIHODNOSTI
J. Krašovec, BOŽJA IN ČLOVEŠKA PRAVIČNOST V HEBREJSKI BIBLIJI
Tomaž Akvinski, O BITJU IN BISTVU
C. Geffré, »OČE« KOT LASTNO IME BOGA
J. Urbanič, MEDNARODNA ANGLIKANSKO-KATOLIŠKA KOMISIJA
POROČILA / OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 43

št. 1

LJUBLJANA 1983

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1 **1983** **leto 43**

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 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 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.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.
Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Alojzij Šuštar

Nedelja — praznik za človeka

Kjer je govor o prazniku ali celo o »prazniku bratstva«, nikakor ni mogoče iti mimo nedelje. Že predolgo in preveč močno je nedelja kot poseben praznični dan zakoreninjena v doživljanju in zavesti vernih ljudi, v družinskih življenjskih navadah in tudi v družbenem javnem življenju. Ali o nedelji govorimo bolj pod teološkim vidikom kot o »Gospodovem dnevu«, kjer je v ospredju evharistično slavje, ali bolj pod socialnim vidikom kot prazniku ter dela prostem dnevu in dnevu počitka, ki daje ugodno priložnost za doživljanje občestva in prijateljstva, za srečanja v družinskem in družabnem krogu, vedno ima nedelja za človeka velik pomen. Veliko pa je seveda odvisno od tega, kako doživljamo nedeljo, v čem vidimo njeno vlogo in kakšen osebni odnos imamo do nje.

O nedelji kot prazniku za človeka bo tu govor pod tremi vidiki: a) pod teološko-liturgičnim; b) pod človeško-osebnim; c) pod občestveno-družbenim. Za boljše razumevanje pa najprej nekaj uvodnih pojasnil.

1. Ko tu govorimo o nedelji, jo razumemo v krščanskem smislu z njeno teološko, versko, liturgično, ekleziološko in človeško vsebino. Ne gre torej za kakršenkoli sekulariziran prost dan, ki ga v tedenskem ritmu po štetju delavnikov doživljamo na prvi ali sedmi dan in se le po naključju ujema s tradicionalno krščansko nedeljo. Res je eden velikih problemov krščanskega življenja, da sekularizacija močno ogroža krščansko nedeljo v današnji družbi. To se dogaja enako v tako imenovanih (še) krščanskih deželah kakor drugod, na zahodu nič manj kakor na vzhodu, domala enako na podeželju kakor v mestih. Toda ko tu govorimo o nedelji kot prazniku za človeka, o njegovem smislu, pomenu in obliki, nam ne gre v prvi vrsti za dela prost dan in dan počitka, ampak za tisti Gospodov dan, ki ga Bog podarja človeku v njegovem celotnostnem in vsestranskem bivanjskem prostoru.

2. Če gledamo na nedeljo kot na Stvarnikov in Odrešenikov dar človeku, potem ne smemo gledati nanjo iz cerkvenopravnih predpisov in »nedeljske dolžnosti«. Iz kakšnih razlogov je Cerkev in včasih tudi država nedeljo, udeležbo pri božji službi in opustitev »hlapčevskih del« obdala

z zapovedmi in prepovedmi, s sankcijami in kaznimi, je vprašanje zase. Drži, da sta bili cerkvena zapoved in prepoved v mnogih krajih tako močno navzoči v zavesti vernikov, da so ravno tu videli nujno, če ne celo edino možno snov za spoved. Danes pa se je to v širokih plasteh kristjanov zelo spremenilo. Izredno močno upadanje obiskovalcev nedeljske maše skoraj povsod po svetu kaže, kako malo je vernikom mar cerkvena zapoved in njena grožnja s smrtnim grehom. Pravo razumevanje nedelje je treba iskati iz njenega smisla in pomena in ne iz cerkvenopravnih predpisov.

3. Z besedo »nedelja — praznik za človeka« je nakazana dvojna možnost za pravo razumevanje nedelje: praznik — in to za človeka. Nedelja je torej praznik in naj to tudi bo. Toda ali ni ravno tu prva težava? Ali ima današnji človek sploh še smisel za praznik in za obhajanje praznikov? Če sodimo po številu vseh mogočih družbenih, spominskih, kulturnih, družabnih, političnih in druge vrste praznikov in po številu udeležencev, se zdi, da nikakor ni mogoče govoriti o krizi praznikov in praznovanja. Drugo vprašanje pa je seveda, ali moremo vse bolj ali manj organizirane prireditve že razumeti kot obhajanje praznikov. Ravno tisti misleci, ki imajo globok čut za prave človeške vrednote, ugotavljajo, da pri današnjem človeku upadata smisel in sposobnost za pristno praznovanje in za praznike. Kdor hoče razumeti nedeljo kot praznik, mora zastaviti najprej pri človeku.

Torej nedelja — praznik »za človeka«? Toda ali se tu ne pojavi druga težava? Mar ni krščanska nedelja »Gospodov dan«, torej praznik za Boga? Mar ni nedelja tisti dan, ko naj veren človek da Bogu, kar je božjega, in ne misli v prvi vrsti nase? Šest dni se je trudil za to in mislil na to, kar je njegovega, sedmi dan naj da Bogu, kar je božjega. Tako je Bog zapovedal že v stari zavezi: »Pomni, da boš posvečeval sobotni dan! Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela! Sedmi dan pa je sobota za Gospoda, tvojega Boga« (2 Mz 20, 8—10. Vse to je res. Toda na drugi strani že stara zaveza pri sobotni zapovedi izrecno opozarja tudi na človeško plat tega dneva, zlasti na počitek, čeprav ni socialni vidik v ospredju, ampak prostost za Boga. Človeško naravo nedelje pa tem bolj poudarja nova zaveza. Kristus izrecno omenja, da je sobota zaradi človeka in ne človek zaradi sobote (Mr 2,27). V nedeljo se kristjani spominjamo odrešenja in Gospodovega vstajenja, torej našega osvobojenja od greha in smrti za novo življenje. Zato je nedelja zares »praznik za človeka«, seveda za človeka, ki se zaveda svojega odnosa do Boga in Kristusovega odrešenjskega dejanja.

4. Danes je prišlo v navado, da govorimo o »krizi nedelje«. Ta kriza je tako mnogotera in raznovrstna kakor razsežnosti in razumevanje nedelje. Za mnoge je kriza nedelje predvsem verska kriza, češ da je pravi smisel nedelje razumljiv in sprejemljiv samo iz vere. Za druge je kriza nedelje v prvi vrsti kriza Cerkve. Ker se konkretni Cerkvi ne v oznanjevanju ne v oblikovanju nedelje ne posreči, da bi Gospodov dan ljudem privlačno pred-

stavila in jim ga približala, se tudi taki, ki pravijo, da so verni, odvračajo od Cerkve in zanemarjajo nedeljo. Spet za druge je kriza nedelje kriza čuta za vrednote in sploh nravne tenkočutnosti; tožijo nad splošno nravno otopelostjo v življenju, ko človek izgublja smisel za tisto, kar presega njegove vsakdanje potrebe in užitke. Nekateri vidijo v krizi nedelje znamenje za splošno krizo človeka. Ker se človek vedno bolj odtujuje sam sebi in se izgublja v zunanji svet, ker mu bledijo in izginjajo nadčutne in medčloveške vrednote in ker njegova srčna kultura vedno bolj hira, tudi nedelja izgublja svoje mesto in pomen v njegovem življenju.

Nedvomno je kriza nedelje povezana tudi z današnjim družbenim življenjem. Kjer prevladuje pridobitniška miselnost, kjer je delo najpomembnejše merilo za vrednotenje človeka in kjer mrzlična naglica ter nenehna zaposlenost tako močno obvladujeta življenje, da se zdi skoraj nemogoče uiti iz teh prisil, tam mora pod tem nujno trpeti tudi nedelja.

5. Tu in tam je slišati mnenje, da moremo danes ugotoviti že določen premik v razumevanju in vrednotenju nedelje. Vedno bolj narašča število ljudi, v katerih živi pristno hrepenenje ne le po prostem dnevu, ampak tudi po dnevu počitka v globljem pomenu besede. Ne želijo si le dan dopusta, zunanje sprostitve in oddiha, ampak tudi dan doživetja in notranjega izkustva, dan, ki jih notranje osrečuje in bogati. Seveda morejo to iskati v zelo različnih smereh, kakor na primer v srečanju z naravo, v doživljanju umetnosti, v medčloveških srečanjih, v prijateljskem pogovoru, v tišini in v branju knjig, v različnih oblikah meditacije in končno tudi v skupnem obhajanju bogoslužja in evharistije. Kjer se te sestavine smiselno dopolnjujejo, moremo predvsem pri mladih ljudeh zares ugotavljati, da so nedeljo na novo odkrili in našli njen pravi smisel.

Po teh uvodnih pripombah, ki so nekoliko začrtale okvir in razsežnosti našega razmišljanja, se obrnimo sedaj k nedelji kot prazniku za človeka.

I. Teološko-liturgični vidik nedelje kot praznika za človeka

Naj iščemo razumevanje nedelje s tega ali onega izhodišča, naj izberemo to ali ono pot, ki je za današnjega človeka laže razumljiva in bolj hodna, za nas kristjane ostaja teološko-liturgični in s tem ekleziološki vidik nedelje osrednji in najpomembnejši. To je razvidno že iz tega, da sta nedelja in njena verska vsebina vedno bila in sta še danes pomemben del verskega pouka, cerkvenega oznanjevanja in nravno-pastoralnega opominjanja. Koncili in sinode, uradni cerkveni dokumenti in teološke razprave, pastoralna navodila in liturgični predpisi, moralna teologija in cerkveno pravo so se od davnaj ukvarjali z nedeljo, četudi različno in z različnimi poudarki. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi v konstituciji o svetem bogoslužju o nedelji: »Velikonočno skrivnost, ki se po apostolskem izročilu opira na

dan Kristusovega vstajenja, obhaja Cerkev vsak osmi dan; ta dan se po pravici imenuje Gospodov dan ali nedelja. Ta dan se morajo verniki zbrati, da se ob poslušanju božje besede in z udeležbo pri evharistiji spominjajo trpljenja, vstajenja in poveličanja Gospoda Jezusa ter se zahvalijo Bogu, ki jih je 'prerodil za živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih' (1 Pt 1,3). Zato je nedelja pravi in glavni praznični dan, ki ga je treba pobožnosti vernikov oznanjati ter vneto priporočati, da bo postal tudi dan veselja in počitka. Druge slovesnosti, če niso res izredno pomembne, naj je ne preglasijo, ker je temelj in jedro celotnega cerkvenega leta« (B 106).

Osrednji pomen nedelje je torej po koncilski izjavi obhajanje velikonočne skrivnosti, smrti, vstajenja in poveličanja našega Gospoda Jezusa Kristusa. Nedelja je velikonočni praznik, ki se stalno ponavlja vse leto. S tem je poudarjena tudi bistvena spominska narava nedelje. V nedeljo se spominjamo zgodovinskega odrešenjskega dogodka o smrti in vstajenju našega Gospoda in njegovi vrnitvi k Očetu.

To spominjanje zgodovinskega dogajanja na Gospodov dan pa hkrati kaže na prihodnost, kakor izpovedujemo v mašni liturgiji po spremenjenju: »Tvojo smrt oznanjamo, Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi.« Gospodov dan s svojo spominsko in oznanjevalno naravo je vezni člen med prvim Gospodovim dnevom, dnevom stvarjenja, na katerega je spominjala sobota, med velikonočnim dnevom in med zadnjim Gospodovim dnevom, ko bo prišel v svojem veličastvu. Nedelja zato nima nikdar vase zaprtega smisla, kakor da bi bila sama v sebi zaključen praznik. Nedelja je vedno odprta v preteklost in v prihodnost, odkriva izhodišče, posreduje smisel ter kaže pot in cilj krščanskega življenja.

Kristusovo odrešilno dejanje, ki se ga v nedeljo spominjamo, pa je po svojem bistvu dejanje za nas in za vse ljudi. Zato je nedelja tudi praznik za vse ljudi. »Krščanski praznik, ki se vedno znova vrača v tedenskem ritmu,« pravi Skupna sinoda škofij v Zvezni republiki Nemčiji, »je bistveno ‚znamenje' za zveličavno resničnost ‚novega' stvarstva, ki se je začelo s Kristusovim vstajenjem. V zvestobi Gospodovemu naročilu in njegovi oporoki kristjan v tedenskem obhajanju velikonočne skrivnosti izkustveno doživlja, da ima delež pri Kristusovi smrti in vstajenju, da je poklican k božjemu miru, se pravi k dovršeni, osvobojeni in nesporni posesti življenja.«

Kristjani se v nedeljo spominjamo Kristusovega dejanja oziroma božjega dejanja v Kristusu, ki ga je storil za nas in je nam podeljeno za zveličanje. Zato je nedelja za nas dan hvaležnosti in veselja; nedelja je v pravem pomenu besede praznik za človeka. Veren človek se more ob nedeljah vsakokrat znova veseliti novega življenja, ki mu je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti in se z obhajanjem nedelje vedno znova ponavzočuje.

Iz tega je že razvidno, da je res samo v veri možno razumevati in dojemati pomen nedelje, njeno spominsko vsebino, ponavzočevanje velikonočne skrivnosti in napovedovanje Kristusovega drugega prihoda v slavi. Kakor evharistično bogoslužje, ki je v katoliški Cerkvi srčika nedelje, tako je tudi nedelja skrivnost vere. Razumevanje nedelje in njeno mesto v življenju je zato za kristjane barometer vere. V zunanjem obhajanju je nedelja gotovo lahko stvar navade, tradicije, družbenega običaja in morda celo moralne prisile. Nikoli pa to ne more biti v notranjem smislu. Zato moramo tudi ob krizi nedelje zastaviti vprašanje, kako daleč je ta kriza bolezenski znak za versko krizo. Tudi v prizadevanju, da bi spet odkrili nedeljo kot praznik za človeka, moramo zastaviti dovolj globoko tudi vprašanje o veri. Nedelja torej nikoli ne more biti zgolj predmet moralnih norm in cerkvenopravnih predpisov, tudi ne le stvar skupnega izročila ali družbene navade in kontrole. Nedelja je vedno najprej stvar vere in zato predmet oznanjevanja in odgovora nanj iz vere v svobodni osebni odločitvi. Morda smo v dušnem pastirstvu, pri verski vzgoji in v spovedni praksi včasih premalo mislili na to.

Ker je nedelja s svojo velikonočno skrivnostjo skrivnost vere, zato tudi njeno obhajanje ni prepuščeno človekovi samovoljnosti. Nedvomno more veren človek različno izražati svojo hvaležnost za odrešenje in svoje veselje nad novim življenjem. Toda odkar je Gospod ustanovil evharistijo kot spomin svojega odrešilnega dejanja in naročil: »To delajte v moj spomin« in odkar nam daje v evharistični gostiji kruh življenja, je obhajanje evharistije in udeležba vernikov pri evharistični daritvi edino smiselno praznovanje nedelje. Cerkev je to od vsega začetka delala in učila. S časom je tako praznovanje nedelje vedno bolj pojasnjevala in ga pravno, liturgično in disciplinsko urejala do današnje oblike nedeljskega evharističnega slavja.

Znano je, da je nedeljsko evharistično slavje v zgodovini doživljalo mnoge spremembe, ki so zatemnjevale njegov prvotni lik. Med verniki se je širilo pojmovanje takó imenovane »nedeljske dolžnosti«, ki ji je bilo mogoče zadostiti s telesno, če ne celo z zgolj pasivno navzočnostjo pri glavnih delih maše. Tega je bil gotovo delno kriv tudi nerazumljiv latinski jezik, pa tudi pomanjkljivo umevanje evharističnega slavja in Cerkve. Šele drugi vatikanski cerkveni zbor je tu prinesel bistvene spremembe in prenovo.

Za pravilno teološko-liturgično umevanje nedelje se zdijo posebno pomembne naslednje prvine:

1. Jasen nauk o središčnem pomenu evharističnega slavja za Cerkev, za občestvo vernikov in za versko življenje. Nekaj besed iz koncilskih dokumentov naj nas spomni na to. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Liturgija, po kateri se ‚izvršuje delo našega odrešenja', posebno s sveto evharistično daritvijo, namreč kar najbolj pomaga, da življenje vernikov izraža in drugim razodeva Kristusovo skrivnost ter pristno naravo prave

Cerkve« (B 2). V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo: »Ko se (verniki) udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe« (C 11). Končno je v odloku o službi in življenju duhovnikov zapisano: »Nobeno krščansko občestvo (pa) ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha« (D 6).

2. Povabilo vernikom, da dejavno sodelujejo pri evharističnem slavju. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Zato si Cerkev zelo skrbno prizadeva, da verniki tej skrivnosti vere ne bi prisostvovali kot tuji ali nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno naj bi sodelovali v svetem dogajanju; se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega telesa. Zahvaljevali naj bi se Bogu in darovali brezmadežno žrtev ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim in se s tem naučili darovati tudi sami sebe. Tako naj bi se po Kristusu sredniku vsak dan bolj poživali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (B 48).

3. V tem besedilu sta tudi že omenjeni obe naslednji prvini, ki sta bili v preteklosti močno zanemarjeni in ki danes pri evharističnem bogoslužju spet bolj prihajata do veljave: božja beseda in prejem evharistije pri obhajilu, ali miza božje besede in miza božjega kruha. Konstitucija o svetem bogoslužju poudarja, da sta oba dela maše, besedno bogoslužje in evharistično bogoslužje, takó tesno povezana, da sestavljata eno samo bogoslužno dejanje (B 56). Božja beseda mora biti v evharističnem bogoslužju obilneje in mnogovrstneje pripravljena, poslušanje božje besede pa bistveno spada k udeležbi pri evharističnem bogoslužju. K polni udeležbi spada prav tako prejem obhajila, ob posebnih priložnostih tudi pod obema podobama.

4. Občestvena narava evharističnega slavja in s tem nedelje same. Koncil predpisuje, da se morajo verniki po vzoru prvih kristjanov v nedeljo zbrati, da bi poslušali božjo besedo in se udeležili evharističnega bogoslužja (B 106). Evharistično bogoslužje je po svojem bistvu občestveno in je vedno slavje celotne Cerkve.

5. Odličen pomen evharističnega bogoslužja za krščansko življenje. Obhajanje evharistije je pristno in popolno samo tedaj, če »vodi do raznih del ljubezni do bližnjega in medsebojne pomoči kakor tudi do misijonarske dejavnosti in ne nazadnje do različnih oblik krščanskega pričevanja«, poudarja odlok o službi in življenju duhovnikov (D 6). V istem dokumentu beremo na drugem mestu: »Drugi zakramenti, kakor vsa druga cerkvena opravila in dela apostolata, so v tesni zvezi s sv. evharistijo in so nanjo naravnana. Presveta evharistija namreč obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje; tako jih

vabi in navaja, naj obenem z njim darujejo sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo. Zaradi tega je evharistija studenec in višek vsega oznanjevanja, ko se katehumeni počasi pripravljajo za udeležbo pri evharistiji, verniki pa, ki so že krščeni in birmani, se s sprejemanjem evharistije v polni meri vcepljajo v Kristusovo telo. Tako je shod za obhajanje evharistije središče verskega občestva, katero vodi duhovnik« (D 5).

Ob prizadevanju, da bi na novo odkrili, znova poživili in bolj življenjsko oblikovali nedeljo kot praznik za človeka, je pod teološko-liturgičnim vidikom treba torej upoštevati pet poudarkov, ki jih je naglasil drugi vatikanski cerkveni zbor pri obhajanju evharistije: 1) središčni pomen evharističnega bogoslužja, ki je vir in vrhunec celotnega krščanskega življenja; 2) zavestna, pobožna in dejavna udeležba vernikov; 3) zahteva, da bogateje pogrnemo mizo besede in kruha; 4) ustvarjanje in ponavzočevanje občestvene narave evharističnega bogoslužja; 5) učinki za vsakdanje krščansko življenje.

II. Človeško-osebni vidik nedelje kot praznika za človeka

Naslednjih dveh vidikov nedelje, človeško-osebnega in občestveno-družbenega, smo se nekoliko dotaknili že v prvem delu, zato ju moremo tu obravnavati bolj na kratko.

Današnji človek je za človeško-osebno vrednoto nedelje izredno dovzeten. V ogroženosti svoje osebnosti in svojega notranjega in zunanjega življenjskega prostora išče kraje in trenutke, ko more priti do samega sebe. Človek, tako veren kristjan kakor tudi tisti, ki se razglaša za nevernega, potrebuje v naši pridobitniški in porabniški družbi bolj kakor kdajkoli prej trenutke, ki niso zapolnjeni s poklicem in poklicnim delom ter z bojem za obstanek, ki niso popolnoma izrabljeni za gospodarsko dejavnost in v katerih je osvobojen utesnjujočih spon industrijske masovne družbe. Človek potrebuje prosti čas in pametno uporabljen dopust, nad katerim ne gospoduje znova nenehno rastoča industrija za porabo prostega časa, sicer zaide v nova nasilja.

Da bi kristjan v tedenskem ritmu zares prišel do miru — ne le zunanje s spanjem in brezdeljem, ampak tudi notranje s pravim oddihom — in da bi našel sam sebe, se zamislil in se kot človek in kot veren kristjan spet opomogel, je Cerkev že oddavnaj z nedeljsko zapovedjo maše povezovala tudi prepoved tako imenovanih hlapčevskih, to je težkih ročnih del. Gotovo je bil v prejšnjih časih pri tej prepovedi manj v ospredju človek, ki potrebuje počitek in prosti čas, oddih ter duhovno poglobitev. Na nedeljski počitek so gledali bolj z ozirom na Boga: človek naj bo prost za Boga in božjo službo; odvrne naj se od pozemeljskega in se obrne k božjemu. Vsaj ob

nedeljah naj misli na to, da bi dal Bogu, kar je božjega. Prepoved težkih ročnih del so umevali in utemeljevali bolj teološko kakor pa antropološko. Ta prepoved je tako močno oblikovala nedeljo, da ji je dala v nekaterih slovanskih jezikih celo ime »nedelja«, dan, ko ne delamo.

Prav tu pa se pokaže, da Bog in človek ne tekmujeta med seboj. Nasprotno: nedelja kot dela prost dan v božjo čast naj bo hkrati v prid in v korist tudi človeku. Liturgični in bogoslužni Gospodov dan kot spominski dan Kristusovega odrešenja naj postane praznik za človeka. Tudi bogoslužje, poslušanje božje besede, skupno obhajanje evharistije in doživetje cerkvenega občestva naj človeku pripomore, da bolj pride sam do sebe. Dobro bogoslužje pomaga človeku, da postane njegova vera v Boga in Kristusa spet bolj življenjska, in to iz nekega globljega notranjega miru in ravnovesja v nekoliko večji razdalji od vsakdanjega bremena in z večjim pogumom ter zaupanjem za nadaljnjo pot. Pri poslušanju božje besede, v molitvi in pogovoru z ljudmi se notranje utrdi ob zanesljivih načelih in se znova orientira ob prvih in zadnjih merilih. Takó se skoraj izkustveno poveže z resnico, ki presega človeško nestanovitnost in dvome. Znova odkrije in dojame smisel svojega življenja sredi sveta, ki je poln protislovij in nesmiselnosti. S svojim bogoslužjem in praznovanjem more nedelja nuditi človeku v njegovem vsakdanjem življenju širša obzorja, jasnejše poglede in trdnejše prepričanje in mu tako dati nekoliko več poguma, veselja in svobode za prihodnji teden.

Človeško-osebna vrednota nedelje obstaja torej najprej v njenem pomenu za človeka kot duhovno in svobodno osebo, ki v iskanju smisla življenja išče in najde sam sebe. Krščanska nedelja nas vabi, da bi postali in bili bolj ljudje. Zato nam hoče zagotoviti prosti čas in nuditi priložnost za razmišljanje ter nam ponuja vsebinsko obogatitev v božji besedi in v evharističnem bogoslužju. Pri tem ima posebno vlogo tudi srečanje z naravo in kulturo, umetnostjo in duhovnim svetom sploh, posebej tudi z izrazito človeškimi vrednotami, kot so prijateljstvo, dobrota, ljubezen in podobno.

Pri človeško-osebnem pomenu nedelje v duhovnem kakor tudi v verskem pogledu pa nastane vprašanje, ali se da to doseči s pravnimi predpisi, ki človeka vežejo v vesti pod smrtnim grehom. Ali ni tretja božja zapoved, »Posvečuj Gospodov dan!«, obveznost maše in prepoved hlapčevskih del proti človekovemu dostojanstvu in svobodi? Ali bi ne bilo lepše, če bi v nedelji videli prej ponudbo, povabilo, pravico in prednost za vernega človeka kakor pa zapoved, obveznost, dolžnost in prisilo? Ali ni nedeljska zapoved veliko prispevala k temu, da je Gospodov dan izgubil svoj pravi pomen in da so kristjani tudi vedno bolj odklanjali cerkveno zapoved? Ali ne bi zato morda kazalo, da katoliška Cerkev odstopi od svoje zapovedi in ne govori o nedeljski dolžnosti, ki kristjane veže pod grehom, in bi

namesto tega raje govorila o nedeljski pravici kristjanov in smisel Gospodovega dneva prikazovala v novi luči ter privlačnejši obliki?

To vprašanje je mogoče obravnavati pod različnimi vidiki in o njem danes mnogo razpravljajo. Gotovo moramo priznati, da je preveč »kazensko« urejanje ali zgolj legalistično in formalistično pojmovanje nedelje precej prispevalo k temu, da so ljudje vedno bolj odklanjali in zavračali njeno praznovanje ali vsaj postajali vedno bolj ravnodušni. Nujno je potrebna nova teološka, liturgična, duhovna, a tudi antropološka in sociološka poglobitev nedelje. Zgolj formalna zapoved, tudi če je prikazana kot božja zapoved, kaj šele, če gre za cerkveno zapoved, današnjega človeka vedno teže prepriča. Zaradi tega mora nedelja postati spet bolj predmet oznanjevanja in ne samo predmet moralnih zapovedi in prepovedi.

Na drugi strani pa je treba jasno videti in povedati, da današnjemu človeku malo pomaga, če poudarjamo samo prostovoljnost in ponudbo, pravico in edinstveno priložnost za kristjane, da smemo praznovati nedeljo. Ljudje, kakršni smo, potrebujemo tudi trdnega reda in jasnih navodil, če hočemo v življenju uresničevati človeške, nravne in verske vrednote. Tudi sicer v življenju družba z največjo samoumevnostjo postavlja ljudem določene zahteve in terja izpolnitev določenih dolžnosti. Zakaj Cerkev tega ne bi smela narediti tudi glede nedelje? Nravna in človeška resnost prideta tako jasneje do veljave in kristjan dobi učinkovito pomoč za svojo življenjsko usmeritev. Da pri tem ni odločilna črka postave, ampak duh obveznosti, da je treba upoštevati različne okoliščine, v katerih nedeljska zapoved ne veže, vrstni red dolžnosti in notranje smiselne zveze, vse to je več ali manj znano, a vendar je treba vedno znova jasno povedati. Kar je Gospod rekel o soboti: »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2,27), velja tudi o krščanski nedelji. Nedelja more postati praznik za človeka samo, če je ne bremenijo zgolj pravnokazenski predpisi in grožnja z grehom. Kjer pa se kristjan zaveda, da je nedelja stalna, redna in bistvena sestavina njegovega osebnega človeškega ter krščanskega življenja, tam zavest obveznosti ni v nikakršnem nasprotju z nedeljo kot praznikom za človeka.

III. Občestveno-družbena narava nedelje kot praznika za človeka

Kakor evharistično bogoslužje in liturgija sploh, tako ima tudi krščanska nedelja bistveno občestveno naravo, in to že z vidika svojega odrešenjsko-zgodovinskega in ekleziološkega pomena. Kakor je odrešeno božje ljudstvo novo občestvo Cerkve, tako je tudi Gospodov dan in obhajanje njegove velikonočne skrivnosti bistveno stvar občestva. Drugi vatikanski cerkveni zbor je občestveno naravo nedelje spet jasno osvetlil in poudaril: »Cerkev

se najbolj razodeva takrat, kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje istih bogoslužnih opravil, zlasti iste evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja, pod vodstvom škofa, obdanega z zborom duhovnikov in služabnikov oltarja« (B 41). Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo cerkve (prim. Apd 8,1; 14,22.23; 20,17 in na več mestih). Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu in polni gotovosti (prim. 1 Tes 1,5) od Boga poklicano ljudstvo. Oznanjevanje evangelija zbira vernike v teh občestvih in v njih se obhaja skrivnost Gospodove večerje, da se po Gospodovem mesu in krvi povezuje vsa bratska skupnost v eno telo ... V teh občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkropljeno, je navzoč Kristus, čigar moč povzroča, da je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska« (C 26).

Ker je praznovanje nedelje bistveno občestvene narave, je Gospodov dan prišel v krizo posebno tam, kjer ni bilo več doživete občestvenosti pri nedeljski maši. Zato pa tudi danes, kjer ponovno odkrivamo in poživljamo občestvo v evharističnem slavju in upoštevamo tiste prvine, ki pospešujejo občestvo in aktivno sodelovanje, tudi nedelja spet dobiva svoj pomen. To se kaže tudi v prizadevanju, da bi obhajali evharistično bogoslužje in nedeljo v majhnih občestvih in skupinah. Kjer se posreči, da se z obhajanjem evharistije vsa župnija oblikuje v pristno človeško in krščansko občestvo, dobi tudi nedelja drugačen smisel in vrednost v življenju. Marsikje v ta namen cerkveno liturgično slavje dopolnjujejo z dodatnimi občestvenimi oblikami ali pa ga celo nadomeščajo s paraliturgičnimi in svobodnimi človeškimi in družabnimi prireditvami. Ta plat nedelje ima svoj velik pomen prav v današnjem času, ko človeka ogrožajo samota, pomanjkanje stikov z drugimi in osamljenost. Tu se nudi resnična možnost, da naredimo iz nedelje praznik za človeka.

Najpomembnejše občestvo, ki naj bi doživelo in izkusilo nedeljo v njenem občestvenem smislu, je družina. Nedelja bi morala biti izrazit družinski praznik. To velja za krščansko družino že v tem smislu, da se družinski člani, kolikor le mogoče, skupno udeležijo evharističnega bogoslužja. Tudi v cerkvi naj bi ostali skupaj, čeprav danes to marsikje še ovirajo stare navade, ki zahtevajo v cerkvi ločitev mož, žena in otrok. Nadalje naj bi nedelja zbrala družinske člane, jim dala časa drug za drugega in omogočala poglabljanje družinskega občestva. Razume se, naj bi se družina prav v nedeljo odprla tudi za večje občestvo sorodnikov, prijateljev in znancev. Ohranjevanje nedelje in družinski čut sta med seboj tesno povezana. Škofovska sinoda jeseni 1980 o krščanski družini v današnjem svetu je ponovno naglasila pomen nedelje za družino ter za njeno človeško obogatitev in

poglobitev. V družini more postati nedelja v zelo globokem smislu praznik za človeka.

Drugi vidik občestveno-družbene narave nedelje je javni nedeljski počitek, ki je danes, vsaj kar zadeva splošno prepoved dela, zagotovljen tudi z državno zakonodajo. Če ne bi bilo tako, tudi verske občestvene narave ne bi mogli tako močno doživljati. Vendar je danes tudi veliko javnih prireditev, ki motijo ali ogrožajo nedeljski počitek, pa naj gre za razne športne prireditve, za masovni turizem ali zelo razširjeno nedeljsko delo. Zlasti kristjani bi se morali boriti zoper takšno motenje nedelje, in to ne le zaradi verske narave nedelje, ampak tudi zaradi človeka. Da se ne da izogniti vsem motnjam in vsemu nepotrebnemu nedeljskemu delu, kaže, kako današnji življenjski ritem in pridobitniška miselnost ogrožata človeka.

Javna narava nedelje je v marsikaterem pogledu preizkusni kamen in barometer za druge vrednote. Po številu udeležencev pri evharističnem bogoslužju moremo vsaj v določenem smislu sklepati na vernost ljudi in njihovo povezanost s Cerkvijo. Iz nedeljskega počitka in opuščanja težkih del si moremo ustvariti neko sliko tako o krščanskem mišljenju kakor o človeški in občestveni razsežnosti nedelje. Oblikovanje nedelje v družini in, posebno na deželi, tudi v javnosti je v neki meri izraz srčne kulture in človeškega čuta ljudi. Nedelja kot Gospodov dan in kot človekov dan počitka kaže na smisel in sprejemljivost ljudi za različne življenjsko pomembne vrednote. Z eno besedo: v pojmovanju in praznovanju nedelje moremo videti merilo žive krščanske vere, pristnega čuta za skupnost, prave krščanske ljubezni do bližnjega, prepričljive človečnosti, nepopačene srčne kulture in zavestne želje po lepšem in srečnejšem življenju, vedno pod vidikom: nedelja — praznik za človeka.

Povzetek: Alojzij Šušter, Nedelja — praznik za človeka

Članek prinaša nekoliko skrajšan in predelan prevod predavanja na katoliškem shodu v Gradcu 27. junija 1981. Katoliški shod je imel geslo: Ein Fest der Brüderlichkeit — praznik bratstva, predavanje pa: Sonntag — ein Fest für den Menschen — Nedelja — praznik za človeka.

Od obširne literature so mi bile na voljo poleg koncilskih dokumentov in dokumentov sinode v Nemčiji in Švici posebne številke, ki so jih vprašanju nedelje posvetile revije Concilium (1981/2), Diakonia (1979/1), Entschluss (1979/1), Theologie und Glaube (1978/1) ter knjige: H. Huber, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Salzburg 1957; H. Küng, Gottesdienst — warum? Einsiedeln 1976; G. Troxler, Das Kirchengebot der Sonntagsmesspflicht als moral-theologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. Freiburg i. Ü. 1971. Švicarska škofovska konferenca je v jeseni 1981 izdala obširno pastirsko pismo Unser Sonntag. Proti koncu leta 1982 pa je izšla v Zürichu knjiga Sonntag — der Kirche liebstes Sorgenkind. Analysen — Deutungen — Impulse (168 str.). Izdali so jo profesorji Teološke visoke šole v Churu ob 175-letnici bogoslovnega semenišča v Churu. Na str. 78—80 je navedeno tudi precej novejše literature o nedelji pod različnimi vidiki.

Summary: Alojzij Šuštar, Sunday — Holiday for the People

The article is a slightly modified translation of a paper that was read by the Author at the Catholic Meeting in Graz from 27th to 29th June 1981. After the intruductory remarks on the significance of the title, the Sunday as a holiday for the people is treated from the theological and liturgical aspect (Part 1), from the anthropological and personal aspect (Part 2) and from the community and social aspect (Part 3).

»Značilnost Doddovega orisa Jezusa Kristusa je, da govori predvsem z evangeljskimi besedami. Upošteva skromne zgodovinske podatke zunaj evangelijev, ne uporablja pa skoraj nobene literature. Zdi se, da se je hotel zavestno ograditi od različnih interpretacij, da bi s svojo močjo pričalo evangeljsko poročilo. Različne podatke štirih evangelijev strne v prepričljivo celoto, razna nesoglasja ga ne motijo. Pri tem pa kaže temeljito poznavanje sodobne biblične znanosti. Včasih nakaže izvirno razlago nekaterih evangeljskih dogodkov, npr. poročila o čudežnem nasičenju množice v puščavi. Iz dokumentov vere, pisanih v luči Kristusovega vstajenja, skuša izluščiti zgodovino, vendar brez nasilne demitologizacije. Glede tega je značilno avtorjevo stališče do Jezusovih čudežev; postavlja jih v okvir Kristusovega lika, nakazuje možnost naravne razlage nekaterih čudežnih dejstev, vendar ne daje dokončne teološke interpretacije, pusti možnost skrivnosti, ki presega naše razumsko dojemanje.«

Dr. F. Perko, Iz Spremne besede
k **Začetniku krščanstva**

Na teološki fakulteti v Ljubljani je še na voljo pomembo delo o Jezusu Kristusu

ZAČETEK KRŠČANSTVA

Napisal ga je priznani biblicist Charles Harold Dodd.

Fedora Ferluga-Petronio

Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih

Vnebohod[1] spada med najstarejše krščanske praznike. Do 4. stol. so ga praznovali skupaj z binkoštmi, petdeseti dan po veliki noči, kasneje pa samostojno, štirideseti dan po veliki noči. Od začetka 9. stol. dalje so bili v navadi pred vnebohodom t. i. »prošnji obhodi«, ki so trajali cel teden, v stoletjih so se nato počasi skrčili na zadnje tri dni pred praznikom. »Prošnji teden« se je imenoval tudi »križev teden« zaradi križev, ki so jih nosili kmetje med obhodi po poljih, da bi si zagotovili dobro letino.[2] Križev teden je vplival na poimenovanje vnebohoda v nekaterih slovanskih jezikih npr. v polabščini in v nekaterih slovenskih narečjih, medtem ko so na drugem slovenskem ozemlju in v drugih evropskih jezikih prevladali neposredni in posredni kalki po grškem in latinskem vzoru.

Cerkvena slovanščina je uvedla za praznik vnebohoda kalk po grškem uradnem nazivu *análepsis (toû Kyríou)* (Act. apost. I,2) *vъznesenije*, ki se je razširil med pravoslavnimi Slovani. Vendar je obstajal v grščini poleg izraza *análepsis toû Kyríou* »vnebohod Gospodov« tudi izraz *análepsis toû Sotêros* »vnebohod Odrešenika«, iz katerega se je razvil drug cerkvenoslovanski kalk *prazdьnikъ sъpasa vъznesenija*, v rabi na jugu pri pravoslavnih Slovanih.

Latinski prevod gr. *análepsis* oz. glagolske oblike *anelémfthe* se v Apostolskih delih (*l. c.*) glasi *Assumptio* oz. *assumptus est*. Vendar se v cerkveni latinščini izraz *Assumptio* ni zakoreninil, izpodrinil ga je kalk po grškem izrazu *lambánein eis tòn ouranòn* (= *ascendere in coelum).*

---

[1] Članek je majhen del obširne raziskave o imenih krščanskih praznikov v slovanskih jezikih. S to problematiko se je avtorica ukvarjala nekaj let in zbirala gradivo po raznih knjižnicah v Ljubljani, Trstu, Padovi in Rimu (na Pontificio Collegio Orientale). Ob tej priložnosti se želi avtorica zahvaliti za pomoč, ki je je bila deležna na Teološki fakulteti v Ljubljani, predvsem pa knjižničarju g. prof. dr. Marjanu Smoliku zaradi dragocenih nasvetov na področju katoliške in pravoslavne liturgike.

[2] Vse te slovesne obhode je Cerkev uvedla zato, da bi prekrila poganski praznik *Robigalia* in procesije, ki so jih prirejali *Fratres Arvales* meseca maja. (Glej F. Ušeničnik, Katoliška liturgika, Ljubljana 1945, 247—248.

Tako se je v cerkveni latinščini razvil izraz *Ascensa,* ob katerem se je začel pojavljati od 10. stol. dalje tudi *Ascensio,-onis.* Dediščina teh dveh sinonimov je razvidna v romanskih jezikih, in sicer v velikem delu severne Italije in deloma tudi v srednji Italiji so se udomačila imena pod vplivom lat. *Ascensa* (npr. ben. *Sensa,* furl. *Sènse,* tosk. *Ascensa).* Drugod po Italiji, na Portugalskem, v Španiji in Franciji so se pa razširila imena pod vplivom lat. *Ascensio,-onis* (npr. it. *Ascensione,* port. *Ascensão,* šp. *Ascensión* in fr. *Ascension).* Tudi germanski jeziki uporabljajo za označevanje vnebohoda kalke iz latinščine, tako npr. nemščina z izrazom *(Christi) Himmelfahrt.*[3]

Slovanske nazive za praznik vnebohoda bi lahko prikazali takole:

1) kalki po gr. *análepsis toû Kyríou:*
   a) neposredni:
      csl. *vъznesenije* (Mikl. Lex. 92,[4] Ostr. [*sine loco*]; Sl. j. stsl[5] I 289, Ostr. 44a 13 ss., 207a 15)
   b) posredni, prek cerkvene slovanščine:
      hr. *vaznesénie*
      s. *vaznesénie* Jur. 1200)[6]
      mak. *voznesenie* (RMJ I,76)[7]
      bolg. *vъznesènie* (RSBE I,157)[8]
      r. *voznesénie* (SSRLJ 2,584)[9]
      ukr. *voznesínnja* (Kal. sv., 6)[10]
      br. *uznasènne* (Bel. prav. kal., 20)[11]

2) kalki so gr. *análepsis toû Sotêros:*
   a) neposredni:
      csl. *sъpasъ,* Supr. 276, 322, 284, 386 (Mikl. Lex., 943)

---

[3] Za grške in latinske izraze gl. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis (I—II), Oeniponte (Innsbruck) 1896/1897, II, 366—367, za romanske izraze pa C. Tagliavini, Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi, Brescia 1963, 247.

[4] Mikl. Lex.=F. Miklosich, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865.

[5] Sl. j. stsl. = Slovník jazyka staroslověnského (Lexicon linguae palaeoslovenicae), red. J. Kurz, Praha 1958 —.

[6] Jur. = J. Jurančič, Srbskohrvatsko-slovenski slovar, Ljubljana 1972.

[7] RMJ = Rečnik na makedonskiot jazik I—III. Skopje 1961—1966.

[8] RSBE = Rečnik na sъvremennija bъlgarski knižoven ezik (I—III) BAN. Sofija 1955—1959.

[9] SSRLJ = Slovar sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka, Moskva-Leningrad I—XVII) (1950—1965).

[10] Kal. sv. = Kalendar svitla na božyj 1979 rik. Toronto—Kanada 1979.

[11] Bel. prav kal. = Belaruski pravaslauny kaljandar na 1968 god. Vydany Autakefalii Belaruskaj Carkvy, New York 1967.

b) posredni, prek cerkvene slovanščine:
hr. *spȁsovo*
s. *spȁsovdan*
s. *spȁsovo*
s. *spȁsovdan* (Jur., 1032)
mak. *spasovden* (RMJ III, 286)
bolg. *spȁsovden* (RSBE III,267)

3) neposredni kalki po lat. *Ascensio Domini:*
sl. *vnébohod in vnebohòd* (SP, 948)[12]
č. *nanebovstupení Páně* (Př. sl. III,150)[13]
sls. *nanebevstúpenie Pána* (SSJ II,258)[14]
p. *wniebostąpienie Pańskie* (SJP IX,1188)[15]
gl. *do-njebjes-stupjenje* (Rězak, 479)[16]
dl. *Kristusowe stup'eńe do ńebja* (Muka II552)[17]

4) »(praznik) križa«, »križ«, »križni četrtek«:
sl. *križevo*
križi
križni četrtek (Kuret II,10)[18]
pol. *krauce* (Polański, 83[19]; Olesch, 16[20])

5) izposojenke iz n. *Auffahrt:*
sl. dial. *afrten* (Kuret II,10)

6) izposojenke iz furl. *Sènse:*
sl. dial. *Sensa* (Merkù)[21]

7) »veliko telovo«
sl. dial. *veliko telovo* (Kuret II,10)

---

[12] SP = Slovenski pravopis (SAZU), Ljubljana 1962.

[13] Př. sl. = Příruční slovník jazyka českého, Praha I—VIII (1935—1957).

[14] SSJ = Slovník slovenského jazyka, r. Š. Peciar (I—VI) Bratislava 1959—1968.

[15] SJP = Słownik języka polskiego, red. W. Doroszewski (PAN) I—XI, Warszawa 1958—1969.

[16] Rězak = Dr. Rězak, Deutsch-wendisches encyklopädisches Wörterbuch der oberlausitzer Sprache, Bautzen 1920.

[17] Muka = E. Muka, słownik dolnoserbskeje rěcy a jeje nařecow I—III, Petrograd—Praha 1911—1928.

[18] Kuret = N. Kuret, Praznično leto Slovencev I—IV. Celje 1965—1970.

[19] Polański = K. Polanski—J. A. Sehnert, Polabian-English Dictionary, Paris 1967.

[20] Olesch = R. Olesch, Die christliche Terminologie im Dravänopolabischen, ZfSl 39 (1976) (p. 10—31).

[21] Merkù = P. Merkù, Rokopisno gradivo za Zgodovinsko-dialektološko-etnološki slovar terskega narečja.

Že iz tega kratkega prikaza je razvidno, da so se v slovanskih jezikih uveljavili predvsem kalki iz grščine pri pravoslavcih in iz latinščine pri katoličanih. Na celotnem slovanskem pravoslavnem ozemlju se je razširil prek cerkvenoslovanskega *vъznesenije* kalk po gr. *análepsis,* kalk po gr. *análepsis toû Sotêros* se je pa razširil prek cerkvenoslovanskega *sъpasъ* le pri pravoslavnih Slovanih na jugu. Pri katoličanih so se uveljavili predvsem kalki po lat. *Ascensio Domini (in coelum).* Ljudskih izrazov je pri katoličanih bolj malo in še ti se omejujejo le na slovensko in polabsko ozemlje. V slovenščini so se uveljavili predvsem narečno, tako srečujemo recimo izposojenko iz n. *Auffahrt afrten* predvsem v nekaterih trgih na Gorenjskem, pa tudi splošno po Dolenjskem (Žužemberk, Raka), izposojenko iz furl. *Sènse* v Terski dolini in precej svojevrsten izraz *veliko telovo* v nekaterih krajih v Prekmurju. Slednji izraz bi bil gotovo primernejši za označevanje praznika sv. Rešnjega telesa kakor pa vnebohoda.

Kot je razvidno iz navedenega seznama, je v nekaterih redkih primerih praznik vnebohoda dobil ime po t. i. »prošnjih dneh« ali, bolje rečeno, po križu, ki so ga nosili v prošnjih procesijah. Tako lahko razložimo polabski *krauce* in slovenske narečne izraze: *križevo* na vzhodnem Štajerskem (Slovenske gorice), *križi* v Beli Krajini, *križni četrtek* na Krasu. Če za pol. *krauce* ni nikakršnega dvoma, da izhaja iz srvn. *kruze,* etimologija sl. *križ* ni povsem jasna.

Miklošičevi domnevi (SEW, 141), da izhaja slov. *križъ* (izraz zasledimo tudi v hr. *krîž,* v p. *krzyż,* v č. *kříž,* v slš. *kríž,* v gl. *křiž,* v dl. *kśiž)* iz lat. *cruce (m)* prek stvn. *chruzi* nasprotuje dandanes večina jezikoslovcev. Stvn. *z* ne pojasnjuje namreč slov. *ž.* Nekateri jezikoslovci (Skok II[22], 202; Sławski II 256[23]; Kiparsky 114[24] in drugi) mislijo na romansko posredovanje *cruce* > **croźe,* vendar ni do danes še nihče navedel romanske oblike, ki bi popolnoma opravičila prehod s slov.* *kryžь* > *križь.* Kiparsky (*1. c.*) navaja istro-romanski *krūžę* (AIS, k. 790, t. 398), vendar po Skokovem mnenju (*1. c.*) istroromanščina ne more biti izhodišče za tovrsten slovenski izraz, temveč bi bilo treba v tem primeru predpostavljati za izhodiščno področje oglejski patriarhat, najpomembnejše središče za pokristjanjevanje Slovencev in Hrvatov.

Kar se tiče prehoda **croźe* > **kryžь* > **križь* Skok (*1. c.*) in Sławski (*1. c.*) citirata analogno *Rōma* > **Rymъ* > **Rimъ.* Vendar je treba omeniti, da pozna češčina obliki *kříž* in *Řím,* kar dokazuje, da sta izraza prodrla na Moravsko z južnoslovanskega ozemlja po 10. stol., ko je bil že

---

[22] Skok = P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. I—IV, Zagreb 1971—1974.

[23] Sławski = F. Sławski, Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków 1952—.

[24] Kiparsky = V. Kiparsky, Die gemeinslavischen Lehnwörter aus dem Germanischen, Helsinki 1934.

zaključen prehod *y* > *i*. Vendar, četudi bi to veljalo za besedo *kříž* — pripomniti je namreč treba, da se v najstarejših cerkvenoslovanskih spomenikih pojavlja za ta pojem izraz *krъstъ* > stvn. *krist* —, je kljub temu čudno, da je ime Rim prodrlo tako pozno na Moravsko (gl. Shevelov, A prehistory of Slavic, 384). Omeniti je treba tudi zanimivo Oštirjevo domnevo (Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju I,98), ki predpostavlja za slov. *križъ* traško-ilirsko posredovanje <**krei-/īg-*.

Etimološka problematika besede *križ* ostaja vsekakor odprta.

Kar se tiče kronološke razporeditve slovanskih izrazov za praznik vnebohoda, lahko rečemo, da nam točnejše podatke nudijo tisti izrazi, ki so zabeleženi v cerkvenoslovanskih tekstih. Tako npr. izraz *vъznesenije* v Ostromirovem evangeliju lahko postavljamo v drugo polovico 11. stol. Za ostale izraze lahko vzpostavimo le relativne kronologije. O besedi *Sensa* lahko trdimo, da je pozna izposojenka iz furlanščine. Za sl. *križi, križevo* in podobno pa kljub etimološkim težavam lahko domnevamo, da gre za zgodnjo izposojenko, ki jo lahko postavljamo v zgodnje obdobje pokristjanjevanja Slovencev, ker je bil namreč križ eden izmed osnovnih pojmov nove vere.

Čeprav je praznik sv. Rešnjega telesa eden izmed najslovesnejših cerkvenih praznikov, so si imena za ta praznik pri posameznih narodih precej podobna, mogoče zaradi tega, ker ga je Cerkev uvedla precej pozno, v drugi polovici 13. stol., in sicer l. 1264 pod papežem Urbanom IV. Zaradi tega ne poznajo praznika sv. Rešnjega telesa niti pravoslavci, ker je bil uveden po cerkvenem razkolu, niti protestantje, ker je posvečen sv. Evharistiji.

V cerkveni latinščini je najstarejši uradni naziv za ta praznik *Festum* (ali *festivitas) sanctissimi Sacramenti* iz pol. 14. stol. Toda hkrati se je razvil tudi drug naziv: *Festum corporis Christi* ali v poenostavljeni obliki *Corpus Christi* ali tudi *Corpus Domini*. Romanski jeziki so za ta praznik uvedli kar latinsko ime, to pa je z jezikovnega stališča tudi edina omembe vredna značilnost. Tako srečujemo v Italiji že v začetku 16. stol. obliko *Corpus Domini,* v katalonščini *el Corpus,* v sardinskem dialektu pa prevod *Corpus de Cristos.*[25]

Večina slovanskih jezikov prevaja latinski izraz *Corpus Domini* z neposrednim kalkom iz latinščine. Opažamo pa tudi nekatere izraze v pomenu »(praznik) Evharistije« in nekatere zanimive narečne izraze.

Slovanske nazive za praznik sv. Rešnjega telesa bi lahko prikazali takole:

---

[25] Gl. C. Tagliavini, Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi, Bresciia 1963, 254.

1) neposredni kalki iz lat. *Corpus Domini:*
sl. *sv. Rẽšnje telo* (Kuret II, 57; Plet. II, 661)
č. *Boží Telô* (Př. sl. I, 180)
slš. *Božie Telo* (SSJ IV, 505)
p. *Boże Ciało* (SJP I, 948)
gl. *Bože Celo* (Schuster-Šewc II, 136)[26]

2) neposredni kalki iz lat. *(Festum) Corporis Domini:*
sl. *télovo* (Kuret II, 57; Plet. II, 661)
hr. *tȉjelovo* (Jur., 1113)

3) »božji dan«
hr. *Bȍžji dân* (Ak. rj. I, 572[27]; Tagliavini, 256)

4) »(praznik) Evharistije«
hr. *brašáńčevo* (Ak. rj. I, 593; Jur., 69)
gl. *brošma*
dl. *brošma* (dial. *brošna*) (Schneeveis FVS, 142)[28]

5) »Presveta Evharistija«
ukr. *Presvjáta Evharistíja* (Kal. sv., 9)

6) »deveti (četrtek po veliki noči)«
br. *dzevjátnik* (TSBM II, 165[29])

7) »(slovesna) procesija«
sl. dial. *pránganje* (Kuret II, 57; Striedter-Temps, 200[30])
sl. dial. *obnášanje* (Kuret II, 57; Plet. I, 737)

Zelo izvirna so imena, navedena pod 4): hr. *brašáńčevo,* gl. *brošma,* dl. *brošma* (dial. *brošna),* metaforični izrazi za presv. Evharistijo, ki se povezujejo s praslovanskim in splošno slovanskim samostalnikom **boršьno* (pr. stcsl. *brašьno* »hrana«, r. *bórošno,* ukr. *borošnó,* sbhr. *brȁšno,* mak. *brašno,* bolg. *brȁšno).* Beseda je negotovega porekla. Sorodna se zdi stnord. *barr,* stangl. *bere* »ječmen«, lat. *farina* »moka«, če predpostavljamo ie. **bhares-*

---

[26] Schuster-Šewc = H. Schuster-Šewc, Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache I—IX—, Bautzen 1978—.

[27] Ak. rj. = Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Ed. JAZU. Zagreb 1880—1975.

[28] Schneeweis FVS = E. Schneeweis, Feste und Volksbräuche der Sorben, Berlin 1953.

[29] TSBM = Tlumačal'ny slounik belaruskaj movy, red. K. Krapiva, I—IV—, Minsk 1977—.

[30] Striedter-Temps = H. Striedter-Temps, Deutsche Lehnwörter im Slovenischen. Berlin 1963.

»štrleti« (pr. Bezlaj I, 38[31]; Berneker I, 74[32]; Trautmann, 27[33]; Walde-Hofmann I, 272[34].

Zelo zanimivi so tudi slovenski narečni izrazi *pránganje* (7), ki je značilen za Koroško, in *obnášanje* (7) za Vipavsko dolino. Oba označujeta slavnostno procesijo ob prazniku sv. Rešnjega telesa. *Pránganje* je namreč izposojenka iz n. *prangen* »udeležiti se razkošne procesije«. Med drugim zasledimo v vzhodnobavarskem narečju tudi izraz *Prangtag* v pomenu »sv. Rešnje telo« (Brockhaus 15, 91)[35].

Izraz *obnášanje* pa ponazoruje slavnostni obhod, ko monštranco vzamejo iz tabernaklja in jo v sprevodu nosijo po mestu oz. na podeželju tudi med polja in travnike.

Morda se zdi na prvi pogled čudno, vendar so pod 5) in 6) navedeni ukrajinski in beloruski izrazi, izrazi narodov, ki so pretežno pravoslavni in bi torej ne smeli obhajati tega praznika. Vendar ne pozabimo, da so Ukrajinci in Belorusi deloma tudi katoličani vzhodnega obreda in da so pod vplivom katoliškega okolja prevzeli praznik sv. Rešnjega telesa. Medtem ko Ukrajinci uporabljajo za omenjeni praznik izposojenko iz gr. *euharistía,* Belorusi uporabljajo zanimiv izraz, izveden iz vrstilnega števnika **devętъ : dzevjátnik.* Tagliavini (531 in 256) navaja vzporedno litavsko obliko *deviñtines,* ki je zabeležena v Litauisch-deutsches Wörterbuch (I, 119) Niedermanna in Senn-Salysa. Vendar Tagliaviniju litavski izraz z etimološkega vidika ni povsem jasen, ker pride praznik sv. Rešnjega telesa na enajsti in ne na deveti dan po binkoštih.

Beloruski oz. litavski izraz pa lahko razložimo drugače. O. Konstantin Maskalik z beloruskega oddelka vatikanskega radia, ki me je prvi seznanil z beloruskim izrazom *dzevjátnik,* me je opozoril, da se v beloruščini praznik imenuje tako, ker pride na deveti četrtek po veliki noči. Verjetno je lit. *deviñtines* kot tudi nekateri drugi religiozni izrazi (npr. *velýkos* »velika noč«) izposojenka iz beloruščine.

Povzetek: Fedora Ferluga-Petronio, Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih.

Izrazi za praznik vnebohoda so v slovanskih jezikih pri pravoslavcih večinoma kalki po gr. *Análēpsis,* na jugu tudi po gr. *(Analepsis) toû Sotêros,* pri katoličanih pa

[31] Bezlaj = F. Bezlaj, Etimološki slovar slovenskega jezika I (A—J)—, Ljubljana 1976.

[32] Berneker = E. Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch I—II (Mor—), Heidelberg 1908—1913.

[33] Trautmann = Trautmann, Baltisch-slavisches Wörterbuch, Gottingen 1923.

[34] Walde-Hofmann = A. Walde-J. B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1938.

[35] Brockhaus = Brockhaus Enzyklopädie (1—4), Wiesbaden (1966—1976).

kalki po lat. *Ascensio*. Ljudski izrazi se omejujejo pri katoličanih le na slovensko in polabsko ozemlje.

Praznik sv. Rešnjega telesa poznajo pri Slovanih katoličani, ker je bil uveden v drugi pol. 13. stol., po cerkvenem razkolu. Vendar ga izjemoma poznajo tudi Ukrajinci in Belorusi vzhodnega obreda, ki so ga prevzeli od katoliškega okolja. Razen redkih izjem in nekaterih izvirnih narečnih izrazov so imena za ta praznik v slovanskih jezikih večinoma neposredni kalki po latinskem uradnem nazivu *Corpus Domini*.

Summary: Fedora Ferluga-Petronio, Ascension Day and Corpus Christi Day in Slavic Languages

The expressions for Ascension Day in Slavic languages are mostly calques of the Gr. *Análēpsis,* in the Southern Slavic languages also of Gr. *(Analepsis) toû Sotêros* with the Orthodox and calques of the Lat. *Ascensio* with the Catholics. Popular names of this feast with the Catholics can only be found in the Slovene and Polabian territory.

Corpus Christi Day is only known to Catholic Slavs as this feast was introduced in the second half of the 13th century, i. e. after the Schism. Exceptionally, also Ukrainians and Belorussians of the eastern rite are acquainted with this feast, they have taken it over from their Catholic surroundings. But for rare exceptions and some original dialectal expressions, the names of this feast in Slavic languages are mostly direct calques of the official Latin designation *Corpus domini*.

Stanko Janežič

Mir — poroštvo prihodnosti

Človek je že od nekdaj razpet med mir in nemir — sam v sebi, v svoji najbližji okolici, v svetu. Hrepenel je, hrepeni in bo hrepenel po miru, hkrati pa soustvarja nemir. Človek, skrivnostno usklajeni vrhunec stvarstva in nemirni uničevalec reda ter blagodejnega sožitja sorodstvene, krajevne, narodne, verske in vsečloveške skupnosti.

Kot da se v posameznem človeku in v manjših ali večjih skupnostih ob navzočnosti vsega dobrega že od pradavnine nenehoma utelešuje tudi zlo, ki razdvaja, podpihuje, rojeva sovraštvo, kolje, ruši, prinaša žalost in trpljenje ter vodi v dokončno izničenje.

Zgodovina človeštva je tudi zgodovina medčloveških bojev, mnogih majhnih ali velikih in celo svetovnih vojn. Posebno nekatera stoletja so vsa prepojena s krvjo. Med njimi ima naše »razsvetljeno« 20. stoletje s svojima dvema grozotnima svetovnima vojnama, koncentracijskimi taborišči, vedno novimi spopadi in brezdušnim nasiljem zadnjih let najbrž prvenstvo.

Kakšni so ob vsem tem obeti za prihodnost?

In kaj naj ob vsem tem mislimo, rečemo in storimo mi?

Pripovedi stare zaveze

Starozavezne knjige svetega pisma so polne bridkih pripovedi o sovraštvih, prepirih, zločinih in vojnah med Izraelci, še bolj pa med njimi in drugimi ljudstvi.

Takó je v 4. Mojzesovi knjigi zapisano, kako so Izraelci pri osvajanju Palestine pobijali Madiance: »Šli so v boj zoper Madiance, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu, in pobili vse moške« (4 Mz 31,7.) Na Mojzesovo povelje so Izraelci pobili tudi vse madianske dečke in poročene žene (4 Mz 31,17), vsa njihova mesta in šotorišča pa »pokončali z ognjem« (4 Mz 31,10.)

Peta Mojzesova knjiga daje takšnole navodilo glede vojne: »Ko pojdeš v boj zoper svoje sovražnike in ugledaš konje in bojne vozove in ljudstvo,

številnejše od tebe, se jih ne boj! Kajti s teboj bo Gospod, tvoj Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele« (5 Mz 20,1.)

Vendar govori to navodilo tudi o miru: »Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu ponudi mir! Če ti miroljubno odgovori in ti odpre, ti bodi vse ljudstvo, ki se najde v njem, podvrženo davku in tlaki! Če pa noče s teboj miru skleniti, ampak začne s teboj boj, ga oblegaj! Ko ti ga da v roke Gospod, tvoj Bog, pobij vse moške v njem z ostrim mečem« (5 Mz 20, 10—13.)

Pri nekaterih narodih pa ne smejo celo pustiti »nobenega živega bitja pri življenju«, temveč morajo vse neizprosno uničiti. To pa zato, da ti poganski narodi ne bi naučili Izraelcev »posnemati vseh gnusob, ki so jih delali svojim bogovom« (5 Mz 20,16—18.)

Tako so storili Izraelci, ko so zavzeli mesto Jeriho: »Z zakletvijo so pokončali vse, kar je bilo v mestu, može in žene, mlade in stare, vole, drobnico in osle, z ostrim mečem« (Joz 6,21.)

Podobno je bilo pri zavzetju drugih mest in prebivalcev, kot pripoveduje Jozuetova knjiga, in v bojih z raznimi sovražnimi narodi, kakor poročajo predvsem zgodovinske knjige stare zaveze.

Knjigi Makabejcev sta izrazito vojni knjigi. Z zavzetostjo govorita o bojih junaških Judov. Toda to so bili boji za obrambo vere, božje postave, narodnih šeg in lastnega življenja v svobodi.

Pravzaprav so vsi izraelski boji, ki jih opisujejo starozavezne svetopisemske knjige, boji za ohranitev judovskega naroda in boji za zvestobo zavezi, ki so jo judovski predniki sklenili z Bogom. Da so lahko Izraelci ostali zvesti svojemu enoboštvu, so morali ostati oddaljeni od poganskih narodov, morali so se pogosto z njimi bojevati. V zvezi s to naravnanostjo so bili tudi prepričani, da jih zapoved ljubezni obvezuje ljubiti le svoje bližnje, sorojake in prijatelje, vse sovražnike pa da morajo sovražiti in jih uničevati.

Vendar že tudi iz knjig stare zaveze pogosto diha blagoslov miru. Posebej še ob napovedih prihodnjega mesijanskega kraljestva.

Tako piše prerok Izaija o ljudeh v mesijanskem kraljestvu resnice in miru:

»Prekovali bodo svoje meče v lemeže,
svoje sulice v vinjake.
Ne vzdigne več narod zoper narod meča,
ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2,4.)

To se bo zgodilo, ko bo nad ljudstvi zavladal »knez miru« in ko več »miru ne bo konec« (Iz 9,5—6), saj bo sam Bog z njimi sklenil »zavezo miru« (Ezk 34,25), Mesija »bo uničil bojne loke in bo oznanil narodom mir« (Zah 9,10.)

Kristus in mir

Kristus ni prišel »razvezovat postavo ali preroke«, temveč »dopolnit« (Mt 5,17.)

To dopolnitev predstavlja predvsem Kristusova nova zapoved ljubezni in njegovo razglašanje ter ustvarjanje miru.

Evangelist Luka poroča, kako so že ob Kristusovem rojstvu angeli »Boga hvalili in govorili:

Slava Bogu na višavah
in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji« (Lk 2,13—14.)

V svojem govoru na gori, temeljni postavi nove zaveze in mesijanskega kraljestva, Kristus med drugim naglaša: »Blagor miroljubnim, zakaj ti bodo otroci božji« (Mt 5,9.) Miroljubni (eirenopoioí) pa so le tisti, ki v soglasju z Bogom, ki je Bog miru, resnično tudi delajo za mir.

V skladu s svojimi blagri je Kristus govoril: »Slišali ste, da je bilo rečeno: ‚Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika.' Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,43—45.)

Prav ta dejanska ljubezen do sovražnikov, nesebična, brez vsakršnih zahtev, je bistvo tiste nove zapovedi, ki jo je z besedo in zgledom oznanjal Kristus: »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite« (Jn 13,34.)

In prav takšna ljubezen najbolj gotovo ustvarja mir, mir v ožjem in mir v najširšem, svetovnem merilu.

Seveda pa mora ta mir sloneti na resnici in pravici. V prizadevanju zanj je treba upoštevati lestvico vrednot. Več kot zunanji mir je vreden notranji mir. Več kot mir z ljudmi mora Kristusovemu učencu pomeniti mir z Bogom.

Tako je Kristus tudi dejal: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem namreč, da ločim sina od očeta in hčer od matere in snaho od tašče; in človeku bodo sovražniki njegovi domači« (Mt 10,34—36).

Včasih se mora človek odpovedati miru, da ne pogazi svoje vesti in najvišjih etičnih vrednot svojega življenja. To zahteva isti Kristus, ki je rekel apostolu Petru, ko ga je ta pred napadalci začel braniti z mečem: »Spravi meč na njegovo mesto; zakaj vsi, kateri primejo za meč, bodo z mečem končani« (Mt 26,52).

Človek mora vselej poslušati svojo vest. Razpoznavati mora znamenja časov in vse okoliščine, ki je vanje vpleten, ter se kar najbolj modro odločati za tisto, kar ga bo pripeljalo ne do navideznega ali kratkotrajnega,

temveč do resničnega, vsestranskega in neminljivega miru, ki je končno le v Bogu.

Kristus je znanilec in nosilec tega trajnega miru, ki je vsebina njegovega božjega kraljestva. Ko se je prikazal apostolom po svojem vstajenju, jih je pozdravil: »Mir vam bodi« (Lk 24,36.) Svojim učencem je že prej jasno govoril: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; ne kakor daje svet, ga vam jaz dam« (Jn 14,27). Ta Kristusov mir presega zemeljski mir in vse svetne dobrine, čeprav jih na neki način vključuje.

V Kristusu je tista pomirjevalna moč, ki more razdeljene povezovati in oddaljene zbliževati. »Zakaj on je naš mir,« kot lepo piše apostol Pavel, »ki je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovraštvo, podrl, ko je postavo zapovedi v predpisih s svojim telesom odpravil, da bi tako oba v sebi preustvaril v enega, novega človeka ter posredoval mir in da bi oba v enem telesu spravil z Bogom po križu, s tem da je na njem sovraštvo uničil. Tako je prišel in mir oznanil vam, ki ste bili daleč, in mir njim, ki so bili blizu; kajti po njem imamo oboji v enem Duhu dostop k Očetu« (Ef 2,14—18).

Mir, ki ga je oznanjal in delil Kristus, naj bi po njegovem slovesu od tega sveta in prejemu Svetega Duha posredovali apostoli, priče Kristusovega odrešilnega trpljenja in vstajenja, ter njihovi sodelavci vsemu svetu. In to v ustanovi, ki jo je prav zato Kristus priklical v življenje in po svojem Svetem Duhu v njej deluje: v sveti Cerkvi.

Cerkev — nositeljica miru

Cerkev je bolj kot vidna družba odrešitveni proces. Ljudem prinaša odrešenje od greha in smrti ter jih vodi v večni mir. Vse božje ljudstvo, ki Cerkev sestavlja, naj bi bilo že tukaj na zemlji čimbolj popolno deležno tega božjega miru. Ta božji mir naj bi božje ljudstvo tudi samo soustvarjalo.

Prvi kristjani so v svoji živi veri, ljubezni in edinosti (prim. Apd 2, 42—47; 4,32) tako zelo doživljali ta mir, da so bili polni sreče in veselja, pa naj so bili še tako izpostavljeni uboštvu in preganjanju. Ta njihov mir je kot magnet privlačeval množice, da so se z veselim zaupanjem oklepale krščanstva in mu ostale zveste tudi za ceno mučeniške smrti.

S Konstantinom Velikim (milanski edikt leta 313) je krščanstvo doseglo zunanjo svobodo in mir. Cesar je postal celo zaščitnik krščanstva in miru. Vendar je tesna povezanost med Cerkvijo in državo ter njuna medsebojna odvisnost večkrat prinašala tudi napetosti in nemir. Vodstveni krogi Cerkve so bili pogosto zapleteni v različne spore in boje, ki so krhali uspešnost njenega mirovnega poslanstva.

Posebno usodno je odjeknil veliki vzhodni razkol, ki so ga povzročila dolgotrajna nesoglasja med Vzhodom in Zahodom na cerkvenem, kulturnem

in političnem področju. Nekateri zgodovinarji in teologi (npr. pravoslavni Rus Joann Meyendorf, ZDA) so mnenja, da so ta spor dokončno utrdile šele križarske vojne (11.—13. st.) Zahodni krščanski »osvoboditelji« so namreč s svojo nestrpnostjo in nasiljem nad vzhodnimi kristjani mednje sejali nezaupanje in strah ter sovraštvo do katoliškega Zahoda, da poznejša stoletja vse do danes niso mogla zapolniti ločilnih prepadov, čeprav je večkrat, posebno na 2. lyonskem (1274) in ferrarsko-florentinskem (1438—1439) koncilu, prišlo do resnih poskusov za ponovno zedinjenje.

Podobno, vendar v drugačnih okoliščinah, so se prizadevanja cerkvenih in državnih krogov prepletala v času velikega zahodnega razkola v 16. stoletju, ko je bila tudi Cerkev s svojimi ustanovami vključena v fevdalni red in preprosto ljudstvo ni moglo priti do besede, temveč je tudi glede verske pripadnosti prevladalo načelo: »Cuius regio, eius religio«: Kakršne vere je vladar, takšne vere naj bo tudi ljudstvo. Tako so ob številnih zlorabah v vodstvu Cerkve, ki je bila potrebna korenite reforme, tudi politični razdori med narodi in deželnimi knezi vplivali na razcep zahodnega krščanstva in razrast luteranstva, zwinglianizma, kalvinizma, anglikanizma in raznih anabaptističnih (prekrščevalskih) struj. Verske vojne teh časov, polne okrutnosti (kot je poboj kalvinskih hugenotov v šentjernejski noči 23.—24. avgusta 1572), so prava sramota za krščanstvo.

Rimsko Cerkev, ki je sredi 8. stoletja doživela ustanovitev papeške države in kjer so v 9. stoletju začeli razširjati mnenje, naj bo papež tudi vrhovni svetni poglavar Zahoda (tkim. »Konstantinova darovnica« papežu Silvestru), je vse do 19. stoletja (1870) bremenila politična oblast in zavirala njeno bistveno poslanstvo. Šele po neprostovoljni »osvoboditvi« tega bremena je mogla postati v novih razmerah 20. stoletja uspešna pobudnica vesoljnega miru med vsemi narodi in državami.

Najlepše je to poslanstvo izrazil papež Janez XXIII. v svoji okrožnici Mir na zemlji (1963), ki ima pomenljiv podnaslov: O miru med vsemi narodi, utemeljenem v resnici, pravici, ljubezni in prostosti.

Papež med drugim upravičeno naglaša: »Dandanes so med ljudmi zmeraj bolj utrjuje prepričanje, da je treba morebitne spore med narodi reševati z dogovori, ne pa z orožjem. To prepričanje sicer res največkrat izhaja iz strahovite razdiralne sile današnjega vojnega orožja in iz strahu pred nesrečami in groznim razdejanjem, ki bi ga povzročilo tako orožje. V današnji dobi, ki se ponaša z atomsko močjo, je torej nemogoče misliti, da bi bila vojna primerna, da poravnava kršitev pravic« (št. 124—125).

V sklepnem delu svojega razpravljanja in spodbud, ne le katoličanom, temveč »vsem ljudem dobre volje«, pravi papež »Janez Dobri«, ko opisuje Kristusov mir: »Za ta mir torej, ki nam ga je prinesel božji Odrešenik, prosimo njega z gorečimi molitvami. Naj prežene iz človeških src vse, karkoli bi utegnilo ogrožati mir, in naj vse naredi za priče resnice, pravice

in bratovske ljubezni. Poleg tega naj s svojo lučjo razsvetli pamet tistim, ki vodijo usodo svojih narodov, da hkrati z odličnimi dobrotami zagotovijo svojim občanom tudi najlepši dar miru. Naj slednjič Kristus vname srca vsem ljudem in jim dá, da poderejo ovire, ki ločijo ljudi ene od drugih, da utrdijo vezi medsebojne ljubezni, da se med seboj spoznajo in da odpustijo tistim, ki so jim storili krivico. Tako naj se po njegovi volji in navdihu vsi narodi na zemlji po bratovsko združijo in naj tako cvete in vlada tako silno zaželeni mir« (št. 169).

Papež Janez XXIII. je skušal uresničiti najprej mir med krščanskimi Cerkvami, ko je na široko odprl vrata ekumenskemu gibanju in tudi iz pomiritvenih razlogov sklical 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor (1962—1965). Prav ta vesoljni zbor je v soočenju s problemi sodobnega sveta vse kristjane in vse človeštvo pozval k bratstvu, edinosti, ljubezni in miru na temeljih resnice, pravice in svobode. Vsi dokumenti so napisani v duhu medsebojnega razumevanja in spoštovanja ter vabijo k sodelovanju pri graditvi vsekrščanske in vsečloveške sprave ter vesoljnega miru. Na poseben način je to poudarjeno v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer ima eno izmed poglavij naslov: Skrb za mir in podpiranje združevanja narodov.

Tako je v tem poglavju med drugim zapisano: »Cerkveni zbor zato opozarja na prvi, vzvišeni pomen miru, obsoja strahoto vojne in želi kar najbolj živo pozvati kristjane, naj, oprti na pomoč Kristusa, začetnika miru, sodelujejo z vsemi ljudmi, da bi se med njimi utrdil mir v pravičnosti in ljubezni ter da bi zaživele mirovne ustanove« (CS 77,2).

Ko dokument odklanja tekmo v oboroževanju, nedvoumno pribija: »Tekma v oboroževanju je neizmerna nesreča za človeštvo in žali reveže do neznosnosti. Če se bo nadaljevala, se je močno bati, da bo prej ali slej povzročila vse tisto strašno gorje, ki zanj že pripravlja sredstva« (CS 81,3).

In potem z zaupanjem spodbuja: »Jasno je torej, da si moramo na vso moč prizadevati, da bi pripravili čase, ko bo mogoče s soglasjem narodov povsem prepovedati kakršnokoli vojno« (CS 82,1). Pri tem naj bi sodelovali vsi, ne le državni voditelji. Kajti »ves njihov trud za mir je zaman, dokler duh sovražnosti, prezira in nezaupanja, plemensko sovraštvo in zagrizeni svetovni nazori ljudi razdvajajo in pretvarjajo v nasprotnike. Odtod tolika nujnost prevzgoje duha in preusmeritve javnega mnenja... Če ne bodo ponehala nasprotja in sovraštva, če ne bodo za prihodnost sklenjene zanesljive in častne pogodbe glede svetovnega miru, utegne človeštvo, ki mu že sedaj grozi velika nevarnost, kljub svoji občudovanja vredni znanosti doživeti usodno uro, ko ne bo več uživalo drugega miru kakor grozoten mir smrti« (CS 82,3—4).

Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu daje potem vrsto smernic, kako naj bi se lotili dela in v medsebojnem sodelovanju reševali svet pred uni-

čenjem, posebej še kristjani, ki jih mora k temu delu priganjati živa Kristusova ljubezen. Cerkev naj bi zato pospeševala pogovor med kristjani, pa naj pripadajo h katerikoli skupnosti, med vsemi, ki verujejo v Boga, in med vsemi ljudmi, ter naj bi vse spodbujala k sodelovanju »pri graditvi sveta v pravem miru« (CS 92,5).

Papež Pavel VI., uresničevalec smernic 2. vatikanskega koncila, se je močno zavzemal za mir posebno v svoji okrožnici Razvoj narodov (1967), kakor tudi v številnih govorih in na svojih potovanjih po svetu. Še med koncilom (4. oktobra 1965) je na sedežu Združenih narodov v New Yorku govoril predstavnikom 117 držav in jih spodbujal k delu za trajen mir v svetu. Tudi po diplomatski poti je skušal uskladiti nesoglasja med Cerkvami in državami sveta. Pavel VI. je tudi uvedel »svetovni dan miru«, ki ga obhajamo katoličani vsega sveta od leta 1968 na novoletni dan. Vsako leto ima ta dan svoje geslo in tako prodira mirovna zavest vse bolj v srca vseh verujočih.

Sedanji papež Janez Pavel II., veliki svetovni romar, je za 16. svetovni dan miru (1. januarja 1983) izbral vodilo: »Dialog za mir je nujnost našega časa.« To vodilo dopolnjuje mirovno geslo za leto 1982: »Mir je božji dar, zaupan ljudem.«

Na svojih potovanjih in v pogovorih z voditelji držav papež pogosto poudarja, kako ima mir prvo mesto med vrednotami človeštva in kako si moramo zanj prizadevati vsi. Ob raznih vojnih spopadih in nasiljih se ne boji z vso odločnostjo obsoditi teh vnebovpijočih zločinov zoper človeštvo, čeprav se s tem tudi sam izpostavlja brezvestnim zankam sodobnega terorizma.

Ko je bil papež Janez Pavel II. leta 1979 v Združenih državah Amerike, je govoril 2. oktobra na sedežu Združenih narodov v New Yorku, kjer je bila takrat 34. generalna skupščina te organizacije, in sicer pred predstavniki skoroda vseh držav sveta, podobno kot leta 1965 Pavel VI. Odločno se je zavzel za človekove pravice, za prenehanje oboroževalne tekme in mir.

Tako se danes katoliška Cerkev poleg svojega tihega notranjega sejanja miru tudi na zunaj zelo vidno vključuje v svetovna prizadevanja za mir in po svojih močeh podpira gibanja, ki želijo doseči uresničenje te velike, da, največje želje po sreči hrepenečega človeštva.

Sodobna gibanja za mir

Največja in najpomembnejša sodobna organizacija, ki ima nalogo skrbeti za mir v svetu, je leta 1945, kmalu po koncu druge svetovne vojne, ustanovljena Organizacija združenih narodov. Že leta 1948 (10. decembra) so v okviru te organizacije podpisali splošno izjavo o človekovih pravicah

kot temelju medčloveškega spoštovanja in miru med narodi. Svet pa je kmalu spoznal, kako so še tako zavzeta prizadevanja Združenih narodov večkrat neuspešna. Napetosti med vzhodnim in zahodnim blokom, med različnimi ideologijami ter interesi svetovnih velesil so postale preostre. Celo manjših sporov med posameznimi narodi pogosto ni mogoče utišati brez vojne. Tudi pogumni napori zdaj že kar številne struje »neuvrščenih« (ust. na konferenci v Beogradu leta 1961) ne prinašajo vselej dovolj vidnih sadov.

Tako je razumljivo, da strah pred novo, najstrašnejšo svetovno vojno in izničenjem človeštva vse bolj vznemirja posameznike in skupnosti. Vse več je alarmnih klicev, odpor proti vojni zajema vse širše kroge, prihaja do vedno novih mirovnih pobud, po svetu se rojevajo različna gibanja za mir.

Na velik odmev je naletela evropska konferenca o varnosti in sodelovanju v Helsinkih leta 1975. Predstavniki vseh evropskih držav (razen Albanije) ter Združenih držav Amerike in Kanade so na tej konferenci podpisali sklepno listino o miru in varnosti, medsebojnem prijateljstvu, zaupanju in sodelovanju ter napredku v svobodi. Listina bi lahko postala temelj nove in trdne Evrope, ki za vedno odklanja grozote vojn in sovraštva. Toda že naslednji sestanki (v Beogradu, Madridu) so pokazali, kako daleč smo še od lepih helsinških smernic in kako trda bo pot do resnične varnosti in miru.

Ekumenski svet Cerkva (ust. 1948 v Amsterdamu), ki obsega že nad 300 krščanskih Cerkva in skupnosti ter ima za svoj glavni namen doseči spravo in popolnejšo edinost med kristjani, se v svoji razvejani dejavnosti posveča tudi raznim mirovnim pobudam. S svojih sestankov in zborovanj pogosto pošilja mirovne poslanice voditeljem sprtih držav, k delu za mir pa znova in znova spodbuja vodstva Cerkva in večjih ali manjših krščanskih občestev. Posebej se problema svetovnega miru dotikajo glavna zborovanja (vsakih šest ali sedem let), zlasti nekatera. Takó je na četrtem glavnem zborovanju Ekumenskega sveta Cerkva julija 1968 v Uppsali na Švedskem eden izmed oddelkov razpravljal o vprašanju: Pravica in mir v mednarodnih odnosih. Na petem, glavnem zborovanju novembra in decembra 1975 v Nairobiju (Kenija) so se zborovalci posebej zevezali za mir na Bližnjem vzhodu, za človečanske pravice v Latinski Ameriki in Južni Afriki ter za izpolnjevanje dogovorov na evropski konferenci o varnosti in sodelovanju v Helsinkih (podpisanih 1. avgusta istega leta), zlasti v Sovjetski zvezi. Prav tako je mir vključen tudi v razprave šestega glavnega zborovanja julija in avgusta 1983 v Vancouvru v Kanadi z okvirnim naslovom: Jezus Kristus — življenje sveta. Ekumenski svet Cerkva in katoliška Cerkev, ki s tem svetom sodeluje, čeprav ni članica sveta, se skupno posvečata mirovnim vprašanjem v posebni Komisiji za družbo, razvoj in mir (Sodepax).

Med posameznimi nekatoliškimi Cerkvami si za svetovni mir mnogo prizadeva posebno ruska pravoslavna Cerkev, saj v ta namen sklicuje tudi

razne konference za mir. Tako je bila maja 1982 ob podpori sovjetskih oblasti v Moskvi svetovna konferenca za mir in rešitev pred jedrsko (atomsko) katastrofo. Poleg predstavnikov raznih krščanskih Cerkva (tudi katoliške) so se konference udeležili tudi zastopniki muslimanske, budistične in drugih ver sveta.

V Ameriki in tudi drugod po svetu je mnoge iznenadil nastop škofovske konference Združenih držav Amerike (jesensko zasedanje 1982), ki se odločno zavzema za mir in dejansko ustavitev oboroževanja. Škofje so v svoji temeljni listini spregovoril tako, da je njihov glas vznemirjajoče segel tudi do najvišjih odgovornih politikov.

Sicer pa po svetu že nekaj časa deluje vrsta bolj ali manj neodvisnih mednarodnih organizacij, ki imajo za svoj glavni namen delo za mir: Mednarodni urad za mir, Mednarodna mobilizacija za obstanek (Zahod), Svetovni svet za mir (Vzhod), Mednarodna konferenca za razorožitev in mir (Neuvrščeni) itd. Te mirovne organizacije so povezane z raznimi ustanovami za mir pri posameznih narodih (kot je npr. Jugoslovanska liga za mir, neodvisnost in enakopravnost narodov).

Morda je med vsemi sodobnimi gibanji za mir najbolj nenavadno in obenem najbolj spodbudno gibanje, ki se zadnji čas skoroda hkrati v različnih deželah sveta poraja med mladino. Mladi kar ne morejo razumeti nesmisla vojne in se ji hočejo zato z vso sebi lastno odkritostjo in odločnostjo upreti. »Nikdar več vojne« — to zanje ni le lepa želja in svarilo, temveč trden sklep, ki se ga hočejo držati in mu priboriti veljavo. Zato prirejajo mirovne pohode (celo v Moskvi), protestna zborovanja, svojevrstne mirovne prireditve, ustanavljajo svoja društva, stranke itd.

Prispevek posebne vrste daje sodobnemu mladinskemu gibanju za mir shajanje mladih kristjanov (pa tudi drugih) iz vseh dežel sveta v ekumenskem samostanu Taizé v Franciji in njihovo uresničevanje medsebojnega prijateljstva (koncil mladih, odprt 1974).

Zdi se, da postaja prav glas mladih močnejši in tudi učinkovitejši, kot je glas bolj togih uradnih organizacij za mir, čeprav je prizadevanje enih in drugih, kakor tudi mnogih posameznikov nadvse pomembno za uveljavitev in rast miru v človeški družbi danes in v prihodnosti.

Sklep

Kakšen naj bo ob vsem tem razmišljanju naš sklep?

Človeštvo stoji danes pred takšno nevarnostjo svojega izničenja, da morajo vsi, ki jim je za preživetje, povezati svoje moči ter ustaviti zastrašujoče oboroževanje in najbolj odgovorne voditelje držav pripraviti do medsebojnih pogovorov in sprave.

Mir je mogoč, toda mir je v krhkih rokah ljudi.

Vse religije, vsi nazori, vse znanstvene in kulturne ustanove sveta bi morale po medsebojnem dogovoru ustvarjati in krepiti tisti etični potencial človeštva, ki je edino jamstvo za življenje in razvoj vseh ljudi v miru in slogi.

Za nas kristjane je temelj takšnih naporov Bog, Stvarnik človeštva, in Jezus Kristus, utelešena Ljubezen, Knez miru.

Za nas je najbolj učinkovito delo za mir uresničevanje ljubezni do bližnjega in s tem graditev vesoljnega bratstva med ljudmi vseh krajev in časov. Kakor to svojo nalogo razumeva jugoslovanska rojakinja mati Terezija iz Kalkute, ustanoviteljica Misijonark ljubezni, ki je za svoje sejanje miru med najbolj ubogimi, zavrženimi in trpečimi upravičeno prejela leta 1978 nagrado sklada Balzan »za človečnost, mir in bratstvo med narodi«, leta 1979 pa tudi Nobelovo nagrado za mir.

Prihodnost človeštva je v božjih, pa tudi v naših rokah.

Vsi smo poklicani, da z vsem svojim življenjem iz dneva v dan postajamo vse bolj učinkoviti nosilci in soustvarjalci miru, ki je poroštvo prihodnosti.

Povzetek: Stanko Janežič, Mir — poroštvo prihodnosti

Blagoslov miru diha sicer že iz knjig stare zaveze, še bolj pa iz svetega pisma nove zaveze, zlasti iz Jezusovih blagrov. Cerkev je nositeljica Kristusovega miru in se posebno zadnji čas zelo vidno vključuje v svetovna prizadevanja za mir. Sodobna mirovna gibanja so močno zajela zlasti mladino. Vsi ljudje, predvsem pa verujoči, moramo biti danes soustvarjalci miru, saj je poroštvo prihodnosti.

Summary: Stanko Janežič, Peace — Guarantee of the Future

The blessing of peace is evident from the Bible, especially from the New Testament with the Beatitudes. The Church represents Christ's peace and has recently been playing a significant role in the endeavours for peace in the world. Contemporary peace movements have become very strong, especially among the young. All people and primarily the believers must participate in the creation of peace, which is a guarantee of the future.

Jože Krašovec

Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji

Ocena bibliografije in metodologija

Zdi se, da pojem pravičnosti ni le eden izmed najpomembnejših, temveč je sploh najpomembnejši izmed vseh pojmov v stari zavezi. G. von Rad in R. A. Rosenberg to posebej poudarjata. Tako pravi Rosenberg: 'Razumevanje pomena in razvejanosti hebrejskega korena *sdq* je za biblični študij neprecenljive vrednosti. Biblična teologija nima nobenega smisla, če ne upošteva ideje besede *sedeq,* božjega atributa, ki ga navadno prevajamo kot »pravičnost«'.[1]

Pomembnost pričujočega pojma dokazuje tudi izredno zanimanje eksegetov. Komaj katera druga tema je bila deležna toliko pozornosti kakor ta. V tem stol. je bilo v raznih jezikih napisanih okrog dvesto krajših razprav; obstaja pa tudi nekaj daljših monografskih študij. Med bibliografijo o pravičnosti v stari zavezi moramo v veliki meri šteti tudi bibliografijo o istem pojmu v novi zavezi. Pojma pravičnosti v novi zavezi namreč ni mogoče obravnavati brez starozaveznih osnov.

Kako različni avtorji obravnavajo temo?

Načelno obstajata dve možnosti: prvič, raziskovanje besedil pod vidikom pomenskega obsega našega pojma »pravičnost«; drugič, analiza temeljnega hebrejskega pojma »pravičnost«. Kakor hitro je jasno, da sta bila v starem Izraelu idejna osnova in kriterij »pravičnosti« v marsičem drugačna kakor v precej skupni evropski civilizaciji, postane hkrati očitna velika metodološka razlika v obeh primerih. Prva metoda pokaže svoje prednosti. Izčrpati je mogoče prav vse pomenske vidike, ki se pokrivajo z našim

[1] Gl. oceno H. H. Schmidove knjige *Gerechtigheit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968) v *Biblica* 50 (1969) 565. Podobno začne poglavje o pravičnosti G. von Rad v *Theologie des Alten Testaments. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (5. izd.; München: Chr. Kaiser, 1966) 382: »Es gibt im Alten Testament keinen Begriff von so zentraler Bedeutung schlechtin für alle Lebensbeziehungen des Menschen wie den der *ṣ*edāqāh«.

osnovnim pojmom »pravičnosti«. Upoštevati je mogoče prav vsa besedila, v vseh literarnih vrstah. Ni se potrebno omejiti le na pojavni vidik; upoštevati je mogoče tudi vsa druga izražanja pravičnosti: razne opise z močnim psihološkim učinkom, karakterizacije različnih tipov »pravičnosti« itd.

Kakor vsaka metoda, tudi ta hitro pokaže pomanjkljivosti. Prvi problem je že določitev pomenskega obsega našega pojma pravičnosti. Druga težava pa je različno idejno izhodišče v hebrejski kulturi in religiji. Kako potem zadovoljivo izvesti primerjavo? Kako se izogniti posebno veliki nevarnosti abstrakcije, ki gre mimo celostno organske narave hebrejskih besedil? Morda bi bila metoda učinkovita, če bi raziskovali besedila novejše evropske civilizacije, ki v bistvu temelji na skupnih idejnih izhodiščih.

Zavest o različnosti hebrejskega idejnega in čustvenega sveta je morda najbolj odločilen razlog, da se le malokdo odloči za to metodo. Večina se zaveda, da je nujno treba izhajati iz specifičnega hebrejskega pojmovnega in literarnega sveta. Prednosti takšnega ravnanja so očitne. Nevarnost abstraktnega podrejanja hebrejskega pomena našemu pomenu je mnogo manjša. Mnogo več možnosti je, da raziskovalec zajame izvirno hebrejsko razsežnost pravičnosti.

Kako je praktično mogoče izvesti to metodo?

V hebrejščini obstaja slavni koren *sdq* z izredno bogatim pomenskim obsegom. V hebrejski bibliji se v raznih variantah pojavlja 523-krat[2]. Hitro je razvidno, da je pomen mnogo širši kakor naš pojem »pravičnost«. Delno gre pomen v povsem drugo smer. Poleg tega obstaja cela vrsta pomensko podobnih pojmov. Če raziskovalec upošteva še te sinonime, mu hebrejski koren *sdq* obeta zelo bogato in zanimivo področje raziskovanja. Takšno izhodišče dopušča, da zares ostane pri specifični naravi posameznih besedil.

Pokaže pa se druga težava. Mogoče je izčrpati celoten pomenski obseg tega korena. Ali je s tem izčrpana celotna biblična razsežnost »pravičnosti«? Pojem se pojavlja zares pogosto, pa vendar daleč ne v vseh besedilih. Ali ni v drugih besedilih »pravičnost« prikazana drugače, brez značilnih pojmov, morda bolj celostno? Ali ni potem potrebno, da obravnavamo tudi ta besedila, če hočemo priti do celotne podobe »pravičnosti« v hebrejski bibliji? Ali ne bo potem raziskovanje brez konca, saj je že pomenski obseg hebrejskega korena *sdq* brez primere širok.

Na to vprašanje ni mogoče vnaprej zadovoljivo odgovoriti. Načelno je možen tako pozitiven kakor negativen odgovor. Ni izključno, da koren *sdq*, ki ga srečujemo v mnogih in zelo različnih besedilih, v resnici izčrpa vso

---

[2] Gl. statistiko v K. Koch, »*ṣdq* gemeinschaftstreu / heilvoll sein«, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (izd. E. Jenni — C. Westermann; München/Zürich: Chr. Kaiser/Theologischer Verlag, 1976) 511: samostalnik *ṣᵉdāqāh* se pojavlja 157-krat, samostalnik *ṣedeq* 119-krat, pridevnik *ṣaddiq* 206-krat, glagol v Qalu 22-krat, v Nifalu 1-krat, v Pielu 5-krat, V Hitpaelu 1-krat, v Hifilu 12-krat.

hebrejsko ontološko osnovo »pravičnosti«. V tem primeru bi druga besedila pomenila le nove izrazne strukture, ne pa tudi dopolnila pojma *sdq*. Pomenska širina tega pojma precej govori v to smer. Lahko pa bi bilo vendarle tudi nasprotno.

V vsakem pogledu se zdi najbolj ustrezna odločitev, da raziskovanje upošteva vse primere hebrejskega korena *sdq*, s sinonimi in antonimi. Tako je mogoče določiti razne kategorije in pomenske odtenke tega pojma. Spoznati je možno specifično hebrejsko ontologijo. Šele potem je mogoče zares zastaviti vprašanje, ali je v raziskovanje treba vključiti tudi preostala besedila.

Bibliografija je pomembna orientacija.[3] Treba jo je oceniti kritično, predvsem pod metodičnim vidikom. Metodološka zahtevnost študije pa priporoča še načrtno in sistematično določitev metode na osnovi načel sodobne semantike.

I. KRITIČNA OCENA BIBLIOGRAFIJE

Večino bibliografije sestavljajo kratke študije, ki so večkrat bolj statistika ali katalog mest, v katerih se pojavlja koren *sdq*, kakor ustrezna interpretacija. Zato je rezultat več ali manj vedno isti: nekaj splošnih ugotovitev, komaj kaj novega; manjka pa ustrezna celostna interpretacija. Daljše študije povzemajo ugotovitve pretekle dobe. Spričo tega povsem zadostuje, da se v oceni načelno omejimo na te. Med krajšimi upoštevamo le tiste, ki so ali edinstvene na določenem področju ali pa prinašajo kakšno pomembno novo osvetlitev. Edinstvene so navadno študije primerjalne narave.

Izbor bibliografije za neposredno oceno narekuje delitev v dva oddelka: prvič, bibliografija o hebrejski bibliji; drugič, bibliografija primerjalne narave.

1. Bibliografija o hebrejski bibliji

Daljše študije bolj jasno kakor krajše vsaka po svoje kažejo neko temeljno orientacijo. Zato so precej različne tako glede izhodišča kakor glede temeljnih poudarkov, ki so često enostranski: vidik kazni v pojmu božje pravičnosti; vidik reda kot osnova pravičnosti; neorganska primerjava sinonimov in antonimov.

---

[3] Gl. najnovejšo, edinstveno bogato bibliografijo J. Scharberta na koncu študije »Gerechtigkeit«, v tisku za *Theologische Realenzyklopädie XII* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983) 185—90. Prof. Scharbertu se na tem mestu zahvalim še za druge usluge ob študijskih obiskih v Münchnu.

a) Božja pravičnost v kaznovanju?

F. Nötscher je leta 1915 izdal študijo o božji pravičnosti pri prerokih iz dobe pred izgnanstvom[4]. Njegov metodološki prijem je nenavaden. Za izhodišče ni vzel hebrejskega korena *sdq*, temveč naš pojem pravičnosti, ki predpostavlja razmerje do določene norme. Posledice so daljnosežne in mnogostranske. Prvič, avtor se loteva hebrejskih besedil z izdelanimi načeli. Drugič, za naš pojem pravičnosti ne išče le ustreznega v hebrejščini, temveč tudi ustrezno vsebino v različnih drugih načinih govorjenja o božji pravičnosti. Ttretjič hebrejskih besedi ne obravnava analitično, temveč sumarično abstraktno. Pozoren bralec lahko kmalu ugotovi, da je Nötscherjevo ravnanje mnogokrat bolj eis-egeza kakor eks-egeza: v hebrejska besedila vnaša svoj miselni svet, namesto da bi iz njega izluščil njegovo avtentično vsebino.

Sklepi Nötscherjeve študije so povzeti v petih točkah: 1. Božja pravičnost je bolj živa dejavnost kakor abstraktna lastnost. Obsega več kakor naš pojem pravičnosti, a nikakor ni identična z Jahvejevimi dobrotnimi posegi (Gnadenerweisung). 2. Največkrat se božja pravičnost razodeva v kaznovanju, osnova za kaznovanje so moralna načela. 3. Božja pravičnost velja predvsem ljudstvu kot celoti. 4. Jahvejeva sodba načelno med Izraelom in med neizraelskimi ljudstvi ne pozna nobene bistvene razlike. 5. Ni mogoče potegniti ostre meje med pravičnostjo in med drugimi božjimi »atributi«.

Ti sklepi so večinoma prepričljivi; izpričujejo, da je avtor mnogokrat le bil pozoren na hebrejska besedila. Zato pa je toliko bolj sporna druga točka, ki je najbolj očitna posledica avtorjeve metode. S tem pa je nastavil past, v katero so se ujeli še nekateri drugi. Takšen primer je M. A. Descamps[5]. Druge pa je Nötscherjeva teza še bolj spodbudila v iskanje dokazov za nasprotno smer. Nekateri so izrecno poudarili, da sveto pismo v pojmu božje pravičnosti sploh ne pozna vidika kazni. G. von Rad celo pravi: »Pojma kaznovalne *sedāqāh* ni mogoče zaslediti; bil bi contradictio in adiecto«[6].

H. Cazelles je Nötscherju, pa tudi Descampsu, odgovoril s posebno študijo[7]. Nötscherju priznava mnoge pozitivne vidike, a očita mu dve temeljni pomanjkljivosti: prvič, da ni upošteval orientalske mentalitete, kakršna je razvidna iz napisov in iz obilice klinopisne in slikopisne literature;

---

[4] Gl. *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Alttestamentliche Abhandlung 4/1 Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung).

[5] Gl. »Justice et justification«, *Dictionnaire de la Bible. Supplément IV* (izd. L. Pirot — A. Robert; Paris: Letouzey et Ané, 1949) 1417—60.

[6] Gl. *Theologie,* 389.

[7] Gl. »A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament«, *Revue biblique* 58 (1951) 169—88.

drugič, da izhaja iz našega pojma pravičnosti, ki ima legalistični prizvok kompenzacije ali sankcije. Prav zaradi tega daje Nötscherjeva študija vtis, da razbija enotnost bibličnega pojma, namesto da bi nudila živo teologijo. Sprašuje se, ali niso imeli preroki mnogo bolj neposreden in konkreten pogled na božje delovanje v svetu in na pojave tega sveta. Preroška misel vedno zajame enoto kakšne situacije, nikoli ne loči človeka od narave, fizičnega od moralnega, juridičnega od vedenja posameznika in družbe, sveta od Boga. Cazelles končno povsem zanikuje kazenski vidik božje pravičnosti. V potrditev svojega stališča analizira besedila, ki so na videz kazenske narave in jih tudi Descamps priznava kot takšne: 5 Mz 33,21; Am 5,24; Iz 1,27; 5,16; 10,22; 28,17; Jer 50,5; Ps 50,6.

G. von Rad ne navaja Nötscherja, pač pa za nekaterimi drugimi povzema pozitivne vidike božje pravičnosti. Prva temeljna značilnost hebrejskega pojma pravičnosti je, da ga ne določa absolutna idealna etična norma, temveč vsakokratno razmerje do kakšne skupnosti (Gemeinschaftsverhältnis). Pravičen je tisti, ki ravna v skladu z zahtevami skupnosti. Izraelci so torej že v zasnovi, ontološko, drugače razumeli pravičnost. Božja pravičnost se razodeva v božjih posegih v dobro božjega ljudstva. Zato tudi božje zapovedi niso absoluten »zakon«, temveč odrešenjski dar, ki bi naj usklajeval človekovo ravnanje v občestvenem življenju[8].

b) Pravičnost svetovni red?

Leta 1968 je H. H. Schmid izdal knjigo z naslovom *Gerechtigkeit als Weltordnung*[9]. Študija je zelo široko zasnovana. Avtorjev namen je, da ugotovi temeljni pomen hebrejskega korena *sdq;* a za to išče osnov tudi v drugih staroorientalskih kulturah. Predvsem ga zanima tako imenovana kraljevska ideologija Sumercev, Hetitov, Ugarita, Feničanov in Egipta. V Egiptu ugotavlja pomensko soroden pojem *maat,* v Sumeru pa *me.* V vseh imenovanih kulturah naj bi bil osnovni pomen pojma pravičnosti red, in sicer svetovni ali kozmični red. V nesvetopisemskih besedilih starega Orienta vidi Schmid potrdilo za svojo tezo, da velja isto tudi za skupni severnozahodni semitski koren *sdq.* Osnovni pomen bi naj bil »recht, richtig, in Ordnung«. Sklicuje se tudi na A. Jepsena, ki je prvi videl vidik reda v korenu *sdq*[10]. Razumljivo je torej, zakaj na koncu knjige v pregledu dosedanjih študij o pojmu pravičnosti predvsem poudarja E. Kautzscha, ki koren *sdq* presoja pod vidikom norme (Normgemässheit)[11].

Je ta teza sprejemljiva?

---

[8] Gl. *Theologie,* 382—88.
[9] Gl. op. 1.
[10] Gl. str. 66—69.
[11] Gl. str. 182.

Vse je odvisno od prepričljivosti argumentov, od metodološke doslednosti. A prav tu se kaže temeljna vprašljivost Schmidove študije. Avtor je iz celotnega zastavljenega področja zbral mnogo koristne tvarine; izredno veliko citira. Vendar gradiva nikoli ne interpretira ustrezno v skladu s celotnim kontekstom. Nikjer, niti na nesvetopisemskem niti na svetopisemskem področju, ni iz besedil razviden sklep, do katerega prihaja avtor. Nestrukturalno, statistično obravnavanje besedil jasno kaže, da je avtor v pojmu pravičnosti videl kozmični red, preden je začel analizirati. Nevtralnega bralca Schmidova študija ne more prepričati niti pozitivno niti negativno.

Zanimivo je, da R. A. Rosenberg v oceni Schmidove knjige povsem sprejema tezo o kozmičnem redu in gre še dalje kakor Schmid[12]. Načelo kozmičnega reda po njegovem samo potrjuje, da je treba pravičnost razumeti v juridičnem, povračilnem smislu: pravični mora biti poplačan, krivični pa kaznovan. V nasprotju s Schmidom domneva, da stari Izrael moralno in etično ni stal više kakor druga ljudstva semitskega sveta. Teza, da je šel pri Hebrejcih razvoj korena *sdq* prek skupnih osnov kanaanske kulture, se Rosenbergu zdi zelo sporna, češ da zaradi premajhnega obsega ohranjenih kanaanskih dokumentov sploh ne moremo z gotovostjo vedeti, kaj so Kanaanci menili s pojmom *sdq*. Kako Rosenberg ni zaslutil, da s tem avtomatično ruši vse osnove za Schmidovo dogmo, da je kozmični red osnovni pomen kanaanskega korena *sdq?* Na koncu celo pravi, da je judovsko in krščansko mesijansko pričakovanje mogoče zasledovati vse do starega kanaanskega načela o kozmičnem redu, ki služi za osnovo povračilnega načela.

Iz povedanega je jasno, da je takó Schmidovo kakor Rosenbergovo govorjenje o kozmičnem redu abstraktna domneva. Vendar s tem še ni avtomatično rečeno, da je napačna. Besedila kličejo po bolj doslednem, celostnem raziskovanju. Treba je graditi na širši jezikovni in idejno sintetični osnovi[13]. Vendar ustrezne raziskave raznih drugih vidikov kulture in religije starega Orienta že dajejo temeljne kriterije za presojanje Schmidovega stališča. Večina vsestranskih raziskovalcev hebrejske biblije bi najbrž že vnaprej podvomila o upravičenosti njegove teze o kozmičnem redu v hebrejskem korenu *sdq*. Ali ni dovolj splošno znano, da hebrejska religija

---

[12] Gl. *Biblica* 50 (1969) 565—68.

[13] Na to nujnost posrečeno opozarja H. Brunner, »Gerechtigkeit als Fundament des Thrones«, *Vetus Testamentum* 8 (1958) 426—28; tako pravi glede primerjave med egiptovskim pojmom *maat* in med hebr. *ṣdq* v op. 1, str. 428: »Auf den bezeichnenden Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem hebräischen Wort, daß nämlich das ägyptische eine vom Menschen unabhängige, von Gott dereinst eingesetzte, jetzt aber auch ihn bindende Ordnung bezeichnet, während der Israelit diese Ordnung auf eine menschliche oder auch göttliche Haltung reduziert, kann hier nicht eingegangen werden; hierzu wäre eine Untersuchung auf breiterer Basis notwendig«.

temelji na personalistično-občestvenih, ne pa na kozmičnih osnovah in kriterijih? Jahve ni kozmičen, temveč je oseben Bog zaveze. Prav v tem prihaja do veljave radikalen prelom med Kanaanom in Izraelom.

Schmid v pregledu rezultatov svoje študije posebno jasno kaže, da je njegova teza abstrakcija, ki ne more veljati kot rezultat dejanskega stanja besedil. Ker besedila ne govorijo dovolj, tudi tu pravzaprav navaja mnenje drugih. Ali niso mnenja, ki govorijo proti njegov tezi, že sama po sebi mnogo bolj prepričljiva? Bistvo nasprotnih pogledov je, da pravičnost ne temelji na načelu razmerja do abstraktne norme, reda ali ideje, temveč na načelu razmerij med subjekti; zato velja kot občestveni ali zavezni pojem[14]. Schmid sicer vidi možnost sprave med kozmičnim in med osebnostnim vidikom. Vendar njegovo izhodišče lahko dopušča le podrejenost osebnostnega vidika. Poskus pa je neorganski, umeten[15].

c) Med statistiko in kontekstom

Krajše študije, ki sestavljajo večino bibliografije, izražajo alternativo piscev: ali omejitev na del svetega pisma oz. na nekaj posebno značilnih mest ali pa več ali manj popolna statistika brez ustrezne interpretacije. Prva varianta je prišla bolj do veljave. Vendar v nobenem primeru ni možna ustrezna interpretacija. Statistična izčrpnost brez upoštevanja vsakokratnega konteksta ne more prikazati dejanskega pomena pomensko izredno bogatega korena *sdq*. Omejitev pa ima za posledico tudi omejitev potrebne podlage za ustrezno primerjavo med različnimi primeri.

Izhod iz alternative je jasen: vsestranska izčrpnost. Eden redkih takšnih poskusov je monografsko delo K. Hj. Fahlgrena iz leta 1932[16]. Kratek predgovor podaja nekaj metodoloških načel. Avtor se predvsem zaveda, da je treba glavno pozornost posvetiti vsakokratnemu kontekstu, v katerem se pojavi *sdq* oz. njegovi sinonimi ali antonimi. Omejuje se na hebrejsko biblijo in le redko išče primerjave v odnosu do drugih religij in kultur. Utemeljitev za to odločitev je popolnoma prepričljiva: »Če sploh hočemo v zgodovinski vedi kako stvar pravilno razumeti, jo moramo skušati dojeti iz nje same.«[17]

---

[14] Gl. str. 183.

[15] Gl. tudi obsežno kritiko Schmidove knjige in drugih njegovih študij v J. Halbe, »'Altorientalisches Weltordnungsdenken' und alttestamentliche Theologie. Zur Kritik eines Ideologems am Beispiel des israelitischen Rechts«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76 (1979) 381—418.

[16] Gl. *ṣedāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament* (Uppsala:Almqvist & Wiksells, 1932).

[17] Gl. str. IV. Zelo utemeljeno je tudi nadaljevanje argumenta: »Erst wenn man die betreffende Sache auf Grund ihrer eigenen Zeugnisse recht verstanden hat, ist ein reiches Vergleichsmaterial von Interesse, weil es Licht auf einen grösseren Zusammenhang mit seiner Entwicklung wirft.«

Kako je načelo konteksta prišlo od veljave v izvedbi študije?

Fahlgren vse shematizira. Najprej obravnava antonime, vsakega posebej. Potem se omejuje na koren *sdq*. Temu sledi pregled sinonimov oz. sorodnih pojmov. Po analizi pojmov Fahlgren obravnava še blagoslov in prekletstvo, pojmovanje skupnosti in problem trpljenja v stari zavezi. Jasno je, da je shematizacija do določene stopnje vedno potrebna. Vendar Fahlgren pri tem pretirava. Ravna neorgansko in v gre resnici mimo konteksta. Zato je njegova študija bolj statistični pregled pojmov kakor vsestranska pojasnitev njihovega pomena.

2. Bibliografija primerjalne narave

Bibliografije primerjalne narave je neprimerno manj kakor pa bibliografije, ki obravnava »pravičnost« zgolj v hebrejski bibliji. Lahko jo razdelimo v tri kategorije: glede na neizraelsko, na nebiblično hebrejsko in na grško področje.

a) Primerjava z literaturo hebrejskih sosedov

Omenili smo že H. H. Schmidovo primerjalno študijo. Schmid koren *sdq* primerja z egiptovskim *maat* in s sumerskim *me*. R. A. Rosenberg pa v recenziji opozarja na možnost primerjave s pojmoma *dharma* in *rita*, ki sta zelo pomembna v hinduizmu in budizmu.

Vendar prihaja za naš pojem v poštev predvsem semitsko področje. Tu so se trije avtorji lotili primerjalnega raziskovanja; vsak izmed njih je zapustil odlično, vzorno dokumentirano študijo: F. Rosenthal[18], M. Liverani[19], H. Cazelles[20].

Rosenthal izhaja iz dejstva, da v pobiblični judovstvu hebrejski pojem *sᵉdāqāh* ali njegov aramejski ekvivalent *sidqā, sᵉdaqtā* označuje dobrodelnost (charity, alms), ki jo postava predpisuje v korist ubogih. Ta pomen je mogoče zaslediti že od 2. stol. pr. Kr. naprej.[21] To mu narekuje vprašanje, ali morda koren *sdq* ne vključuje tega pomena tudi v drugih sorodnih semitskih jezikih. Glavno pozornost posveča arabskemu izročilu. Velik problem pomenijo južnoarabski napisi. V teh je koren *sdq* precej pogost, a ni mogoče z gotovostjo ugotoviti, ali vsebuje tudi pomenski vidik dobrodelnosti. Drugače je v klasični arabščini. V islamu beseda *sadāq* označuje dar

[18] Gl. »Sedaka, Charity«, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950/1) 411—30.

[19] Gl. »Συδύκ e Μισώρ«, *Studi in Onore di Edordo Volterra VI* (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma, Milano: Giuffrè, 1971) 55—74.

[20] Gl. »De l'idéologie royale«, *The Gaster Festschrift* (Journal Anc. Near East. Soc. Columbia Univ. 5; New York: 614 Kent Hall, Columbia University, 1973) 59—73.

nevesti, *sadaqah* in *zakāh* pa prostovoljno dobrodelnost in legalno določene dobrodelne dajatve.

Rosenthal raziskuje tudi aramejsko izročilo. V slavnem aramejskem mestu pri Danielu (4,24) v besedi *sidqāh* domneva pomen dobrodelnosti. Če je tako, je to prva judovska priča za uporabo te besede v tem pomenu. Rosenthal vidi dalje v novozaveznem pojmu ἐλεημοσύνη prevod aramejske besede *sidqāh*. Vse to je logična posledica temeljnega hebrejskega pomena; v hebrejščini *sdq* ni označeval abstraktne kvalitete, temveč nekaj določenega, materialnega: blaginjo, pomoč, moč, blagoslov. Ta temeljni hebrejski pomen je rabil kot osnova za vidik daru v aramejski besedi. Ni izključeno, sklepa Rosenthal, da sta se že med babilonskim izgnanstvom spojili aramejska beseda in judovsko pojmovanje. Tako je nastal koncept, ki je zajel judovstvo, krščanstvo in mnoge muslimanske narode, ter je v glavnem še vedno eden izmed temeljnih stebrov civilizirane človeške družbe.

Kaj je tema Liveranijeve študije?

Takoj na začetku navaja Filona iz Biblosa, ki omenja feničanski božanstveni *Suduk* in *Misōr*. Očitno gre tu za božanski imeni na osnovi skupnih severnozahodnih semitskih korenov *sdq* in *yšr*. V feničanskih dokumentih ne najdemo teh dveh božanstev. Pač pa feničanski napis Yehimilk (10. stol.) govori o »pravičnem in poštenem kralju« *(mlk sdq vmlk yšr)*. Filon daje osnovo za domnevo, da sta bila pričujoča korena prvotno abstraktna pojma, pozneje pa sta služila za božansko poosebljenje. Podlago za to domnevo odkriva Liverani tudi v tem, da mezopotamsko izročilo pozna božanstvi *Kittum* in *Mīšarum,* ki popolnoma ustrezata feničanskemu *Suduk* in *Misōr*.

To je dalo povod Cazellesovi študiji pod vidikom tako imenovane kraljevske ideologije. Cazelles opozarja na Hamurabija, ki v prologu svojega zakonika pravi, da je v deželi utemeljil *kittam u mīšaram*. Akadski slovar univerze v Chicagu za besedo *kittu* navaja več angleških besed: truth, justice, correct procedures, loyalty, fidelity, correctness, normal state, treaty. Podobno W. von Soden v nemščini: Stetigkeit, Wahrheit, Treue, Rechtlichkeit (stanovitnost, resnica, zvestoba, pravilnost). Besedo *mē/mīšaru (m)* von Soden prevaja z Gerechtigkeit. Cazelles pripominja, da je osnovni pomen obeh akadskih korenov daleč od striktne pravičnosti, norme in zakona; njuna osnova je mnogo bolj pragmatična in človeška, a zato tudi bolj negotova in nedoločena.

V drugem oddelku Cazelles razpravlja o ugaritskem paru *sdq/m(y)šr,* ki predstavlja ekvivalent akadskega para *kittu/mēšaru*. Z nekaterimi drugimi nasprotuje legalistični razlagi teh besed in ugotavlja, da ju je zelo težko ustrezno izraziti z našimi pojmi. V bistvu označujeta velikodušnost oz. moč življenja in rodovitnosti.

Z te perspektive Cazelles presoja ekvivalentna hebrejska para *mišpāt/sedāqāh* in *sedeq/mêšārim*. Ugotavlja, da se je v izraelskem izročilu beseda *sedeq* postopoma umaknila varianti *sedāqāh*, ki še bolj podčrtava vedenje ali zadržanje; vidik principa je tu še bolj zbledel. Ta ženska oblika je prodrla tudi v aramejščino; izpričana je v napisih iz Nēraba (7. stol.) in Tēmana (5/4 stol.), kakor tudi v papirusih iz Elefantine. V hebrejščini se pojavlja še beseda *mišpāt*, da sestavlja par s *sedeq/sedāqāh*. Poleg vidika dobrotne naklonjenosti prihaja s tem v ospredje še vidik postave. Zares »pravičen« je le Jahve, ki je Mojzesu razodel postavo — *mišpāt*, Davidu in Jesejevi korenini pa svojo »pravičnost«.

b) Primerjava z nebiblično judovsko in z novozavezno literaturo

Teološki slovarji in leksikoni navadno obravnavajo geslo »pravičnost« ločeno pod vidikom stare zaveze, judovske literature in nove zaveze. Posamezni deli niso vedno napisani primerjalno, objava pod skupnim geslom pa daje bralcu dovolj možnosti za primerjavo. Daljše samostojne študije so več ali manj redno primerjalne narave, če obravnavajo obdobje, ki ga ni mogoče razumeti brez starejših osnov. Takšen primer je nova zaveza, v kateri ima »pravičnost« vsaj tako pomembno vlogo kakor v stari zavezi.

Med raziskovalci so zbudila posebno pozornost imena, ki so sestavljena na osnovi korena *sdq:* Melkizedek, Adonizedek, Cadok in predvsem qumranski Morezedek (učitelj pravičnosti). Tovrstne študije upoštevajo večinoma celotno hebrejsko področje, biblično in nebiblično; kljub temu niso dosegli soglasja glede izvora in pomena imen.[22]

Glede pojmovanja pravičnosti v nesvetopisemski judovski literaturi obstaja le malo študij zunaj teoloških slovarjev in leksikonov ali drugih večjih del. Dve posebni študiji obravnavata zapuščino iz Qumrana pod vidikom opravičenja.[23] Dediščini v grščini, tako iz Palestine kakor iz diaspore, pa

---

[21] Gl. A. Cronbach, »Social Ideals of the Apocrypha«, *Hebrew Union College Annual* 18 (1944) 131—39.

[22] Gl. A. Michel, *Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique* (Avignon: Aubanel, 1954); I. Rabinowitz, »The guides of righteousness«, *Vetus Testamentum* 8 (1958) 391—404; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963); R. A. Rosenberg, »The God Ṣedeq«, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965) 161—77; R. Meyer, »Melchisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran«, *Supplements to Vetus Testamentum 15 = Volume du Congrès — Genève 1965* (Leiden : E. J. Brill, 1966) 228—39.

[23] Gl. W. Grundmann, »Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus«, *Revue de Qumran* 5 (1959/60) 237—59; O. Betz, »Rechtfertigung in Qumran«, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag* (izd. J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher; Tübingen/Göttingen: J. C. B. Mohr/Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 17—36.

je posvečena le ena posebna razprava, avtor je M. J. Fiedler.[24] Primerno se zdi, da povzamemo njegove sklepe. Fiedler vidi v omenjeni literaturi dvojen izvor pojma δικαιοσύνη: specifično grški in starozavezni. Prvi prihaja do veljave v judovstvu diaspore, drugi v judovstvu Palestine. Razlog je v tem, da je judovstvo v diaspori moralo svojo vero razlagati zaradi sporov s sosedi. Posebno ustrezno sredstvo za to je našlo v splošno sprejetih filozofskih, posebno etičnih pojmih. Judovstvo v Palestini pa je lahko mnogo bolj ohranilo teološko polnost starozaveznih pojmov.

Posebno pozornost zasluži obsežna primerjalna študija L. Rupperta o trpečem pravičnem.[25] Avtor temeljito in izčrpno obravnava masoretsko in grško besedilo stare zaveze, judovske apokrife in qumransko literaturo. Zaradi specifičnosti vidika povzetek sicer pomembnih rezultatov te študije tu ne more priti v poštev. Podobno temeljito delo pod splošnim vidikom pravičnega je opravil R. Mach na področju talmuda in midrašev.[26] Vendar študija ni primerjalne narave, zato toliko manj spada v naš neposredni okvir.

Kako je na področju nove zaveze?

Bibliografija je podobno kakor na področju stare zaveze zelo obsežna. Vendar je tudi tu le malo obsežnejših monografskih študij. Tiste, ki obstajajo, redno obravnavajo pomen pojma pravičnosti v novi zavezi primerjalno v odnosu do starejših virov. Iz tega razloga zasluži med novejšimi pozornost najprej P. Stuhlmacher.[27] Avtor začenja z zgodovino interpretacije sestavljenke δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ. V povzetku tega dela ugotavlja, da Pavlovemu grškemu pojmu ustrezajo le starozavezno-judovske pravne kategorije. S tem opravičuje izčrpno obravnavanje tega področja v treh skupinah: stara zaveza, apokaliptika, sinagoga. Ko obravnava novo zavezo, se mora spet vedno znova vračati v starozavezno-judovske osnove. Rezultat Stuhlmacherjeve študije je ugotavljanje, da v stari zavezi »božja pravičnost« izraža božjo zvestobo zavezi; pri Pavlu pa velja kot stalna dejavna stvarjenjska božja zvestoba, in sicer kot osvobajajoče božje pravo (Recht).[28]

To stališče je povsem v skladu s stališčem Stuhlmacherjevega mentorja E. Käsemanna, ki označuje božjo pravičnost kot »Gottes Heilshandeln«,

---

[24] Gl. »Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und intertestamentalischen Literatur«, *Journal for the Study of Judaism* I (1972) 120—43.

[25] Gl. *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (Forschung zur Bibel; Würzburg: Echter Verlag/Kath. Bibelwerk, 1972).

[26] Gl. *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* (Leiden: E. J. Brill, 1957).

[27] Gl. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 86; 2. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

[28] Gl. str. 240.

»heilsetzende Macht« (»božje odrešenjsko delovanje«, »odrešilna moč«).[29] Temu pa je odločno nasprotoval R. Bultmann z značilno tezo, da Pavlov pojem božje pravičnosti ni le radikalizacija in univerzalizacija judovsko-apokaliptičnega pojmovanja božje pravičnosti, temveč je povsem nova Pavlova stvaritev: označuje božji dar, ki je v sedanjosti podeljen verujočemu; v tem je opravičenje.[30]

V angleškem jeziku je nastala podobna primerjalna študija, kakor je Stuhlmacherjeva. J. A. Ziesler se je odločil, da razišče pomen pravičnosti pri Pavlu v celoti.[31] Še bolj obsežno kakor Stuhlmacher raziskuje vire zunaj nove zaveze: hebrejske, aramejske in grške. Medtem ko Stuhlmacher upošteva v glavnem le nemško protestantsko izročilo, ravna Ziesler zelo »katoliško«. Tudi metodološko je bolj temeljit. Viri, ki jih raziskuje, mu narekujejo naslednji osnovni sklep: Pavel glagol »opravičiti« uporablja odnosno (relationally), često s forenzičnim pomenom »oprostiti« (acquit), medtem ko samostalnik in pridevnik označujeta vedenje (behaviour). Kristjani so opravičeni (justified) in pravični (righteous) po veri. V tem vidi Ziesler komplementarnost, ki bi naj zadovoljila tako protestante kakor katoličane. »Nič ni izgubljenega: opravičenje je v celoti po milosti prek vere, je stvar razglasa; toda po drugi strani je pa upoštevana Pavlova etična resnost, v okviru istega gesla v besednjaku«.[32]

c) Primerjava z grškim in aramejskim prevodom

Prvo načrtno primerjalno študijo o pojmu »pravičnost« v hebrejski in grški bibliji (LXX) je napisal A. Descamps.[33] Omejil se je na vidik božje pravičnosti, a je upošteval celotno biblijo. Avtor ugotavlja, da LXX za pridevnik *saddîq* v odnosu do Boga dosledno uporablja besedo δίκαιος, za samostalnik *sedeq* oz. *sedāqāh* pa δικαιοσύνη. Tudi ugotavlja, da hebrejski koren *sdq* ne označuje le vidik pravičnosti, temveč tudi vidik zvestobe. Grški besedi pa sta zabrisali ta hebrejski pomen, ker po svoji naravi ne moreta izražati drugega kakor pravičnost v povračilnem pomenu; predpostavljata strogo delitev plačila in kazni. V povračilni pravičnosti vidi tri glavne značilnosti, ki nasprotujejo naravi hebrejskega substrata: dvojnost kazni in nagrade, univerzalistično naravo povračilnega načela, temeljni dualizem.

---

[29] Gl. »Gottes Gerechtigkeit bei Paulus«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961) 367—78.

[30] Gl. »Δικαιοσύνη Θεοῦ«, *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 13—16.

[31] Gl. *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

[32] Gl. uvod — str. 1 in sklep — str. 212.

[33] Gl. »La justice de Dieu dans la Bible greque«, *Studia hellenistica* 5 (1948) 69—91.

V tem, kako je grško predstavljen hebrejski pomen pojma »pravičnost«, vidi Descamps usodne posledice za novo zavezo. Razlagalec nove zaveze naj bi se vedno zavedal, da so novozavezni pisatelji, ki so sicer najbrž poznali tudi hebrejsko biblijo, pisali v grščini. Besedi δίκαιος in δικαιοσύνη pa sta popolnoma nezmožni (parfaitement incapables), da sami po sebi zbudita odmev hebrejskega substrata. Descamps zanikuje, da bi LXX predstavljala hebrejsko misel v grškem jeziku: »Duh grštva in duh semitstva sta čisto različna.«[34]

Descampsov ekstremizem ne more biti prepričljiv, ker nasprotuje načelom sodobne semantike. Zato je razumljivo, da je npr. J. W. Olley, ki je podobno primerjalno raziskoval Izaijevo knjigo, prišel do nekoliko drugačnih sklepov.[35] Razlog je v tem, da njegova študija izhaja iz načela konteksta. Da bi bila primerjava med hebrejskim besedilom in med grškim prevodom čim bolj utemeljena, je Olley raziskal pomen besed δίκαιος je δικαιοσύνη tudi v svetni, nejudovski grščini. Primerjava med hebrejskim besedilom in med LXX mu kaže, da je prevajelec Izaijeve knjige izhajal iz običajnega svetnega grškega pomena. Vendar je ta pomen v okviru judovskega teološkega sveta doživel rahlo semantično razširitev. Grške besede so zdaj v funkciji kontekstov, ki so spoznatni, a morda neobičajni v svetni grščini. Osnovna Olleyjeva ugotovitev je, da ne obstaja »judovska grščina«, pač pa grške besede izzivajo nove asociacije zaradi judovskega konteksta. Zato je grške besede v LXX nujno treba presojati v vsakokratnem kontekstu LXX.

Glede razmerja do nove zaveze je zato pomembno prav vprašanje, koliko so bralci LXX, ki je bila za prve kristjane temeljna starozavezna biblija, grške besede dojemali v skladu s kontekstom LXX. Poleg tega je jasno, da so na novozavezne pisatelje vplivali tudi drugi dejavniki, npr. intertestamentalna literatura in njihovo poznavanje tako grškega kakor aramejskega jezika.

Zadnji dejavnik, aramejščina, v zadnjem času vedno bolj zbuja pozornost. Poleg grškega prevoda je namreč že v času pred Kristusom obstajal aramejski prevod, targum. Kakšno je tu stanje pojma »pravičnost«?

Prve informacije nam daje študija K. Kocha o aramejskih terminih v prevodu Izaijeve knjige[36]. Stanje je ravno nasprotno kakor v LXX. V LXX je jasno vidna težnja po posploševanju. Samostalnik δικαιοσύνη ne pokriva

---

[34] Gl. str. 91.

[35] Gl. *'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study* (Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies Series; Missoula, Montana: Scholars Press, 1979); isti, »The Translator of the Septuagint of Isaiah and 'Righteousness'«, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 13* (1980) 58—74. Prim. tudi N. M. Watson, »Some Observations on the Use of δικαιόω in the Septuagint«, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960) 255—66.

le hebrejski varianti *sedeq* in *sedāqāh,* ki izpričujeta pomenske odtenke, temveč delno tudi *emet* — »resnica«. Aramejski prevod pa hebrejski koren zelo jasno diferencira s tem, da uporablja razne variante treh različnih korenov: *zkh, sdq* in *qšt*. Prvi koren izraža božjo voljo v določenih situacijah, božji dar in božjo moč. Ta koren zatorej v bistvu pokriva pomen hebrejskega korena *sdq*. Drugi koren označuje ljudi, ki so zvesti v veri, v postavi. Tretji koren pa rabi za označevanje dinamične odrešenjske zgodovine. Podobno kakor v hebrejskem izvirniku v targumu ni sledu o vidiku kazni.[37]

Kochu je jasno, da targumisti kot prevajalci ne morejo veljati kot prvi tvorci tako diferencirane miselne zgradbe. Kakšna zgodovina je v ozadju, je vprašanje, ki je lahko eden izmed mnogih motivov za načelno zanimanje za primerjave med hebrejskim izvirnikom in med najrazličnejšimi prevodi, ko raziskujemo tako pomemben pojem, kot je »pravičnost«. Med prevodi imajo najstarejši posebno vrednost. Tu imamo zametke zgodovine interpretacije, ki nam kaže vso paleto dinamike pri iskanju, kaj pomeni pravičnost.

II. USTREZNA METODA

Stanje bibliografije nam kaže, da je le pod dvema pogojema mogoče priti do celotne in zanesljive podobe »pravičnosti« v stari zavezi: prvič, če je raziskovanje izčrpno; drugič, če je izvedeno po ustrezni metodi. Očitno je, da je zahteva po ustrezni metodi večja, kakor je zahteva po izčrpnosti glede obravnavane tvarine. Zato je treba vso pozornost posvetiti prav vprašanju metode.

Nobeno delo o »pravičnosti« nam ne daje dovolj izdelane teorije o metodi. Zato je treba podlago za določitev metode iskati drugje. Načelno pridejo v poštev najprej razni teoretični priročniki o znanstveni eksegezi.[38]

---

[36] Gl. »Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum«, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann,* 245—67.

[37] Gl. str. 255: »Von einer Strafgerechtigkeit vermag ich im Targum ebensowenig wie beim hebräischen *ṣädäq/ṣᵉdaqā* zu entdecken ... Gerechtigkeit gründet also auch hier in 'Gemeinschaftstreue' zwischen Gott und seinem erwählten Volk«.

[38] Gl. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese* (3. izd.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974); W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971); B. Kedar, *Biblische Semantik. Eine Einführung* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1981); H. Zimmermann — K. Kliesch, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode* (7. izd.; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1982).

A tudi tu najdemo le določene pobude glede posameznih vidikov. K. Koch daje nekaj pobud v poglavju o semantiki; posebnega pomena je oddelek o sinonimih, besednem polju (Wortfeld).[39] J. Barrova knjiga je bolj kritika obstoječih metod kakor pozitiven načrt ustrezne metode. Vodilo njegove kritike je, da pomena ne izraža beseda sama na sebi, temveč ga določa šele kontekst. Osnovna semantična enota je torej stavek. B. Kedarjeva knjiga je svojstven poskus ilustracije spolnih načel sodobne semantike z nekaterimi vidiki biblične hebrejščine. Posebnega pomena je poglavje o besednem polju (Wortfeld).[40]

Teoretično podlago za jasno določitev metode je treba iskati zunaj bibličnih študij, v splošni sodobni lingvistiki; v tej zavzema semantika posebno odlično mesto.[41] Leksikalna narava naše teme narekuje razpravljanje o metodi pod naslednjimi vidiki: teorija semantičnih polj; semantična polja v teoriji in praksi; celostna strukturalna metoda; načela primerjave ali kontrastivnosti; danosti onkraj strukture jezika in primerjalni študij.

1. Teorija o semantičnih poljih

V sodobni semantiki vedno bolj pogosto uporabljajo pojem »semantično polje«. V nemščini največkrat srečujemo pojem *Wortfeld* ali *Begriffsfeld.* Včasih pa se pojavlja tudi izraz *sprachliches* ali *semantisches Feld,* čeprav je po vsebini širši. V angleščini sta ustaljena izraza *lexical field* in *semantic field.* V francoščini pa srečujemo *champ lexical* ali *champ sémantique.*

Semantično polje je teorija, s katero se je proslavil J. Trier. Bistvo te teorije je izraženo že na začetku uvoda v njegovo znano delo, ki teoretično in praktično razvija to teorijo.[42] Gre za ugotavljanje, da nobena beseda ni osamljena, temveč vedno vključuje svoje nasprotje in celo vrsto pomensko

---

[39] Gl. str. 316—26.

[40] Gl. str. 181—80.

[41] Naj navedemo nekaj del, ki nam nudijo določene izvirne poglede, predvsem pa povzetek novejših diskusij: J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes* (Heidelberg: C. Winter, 1931), zlasti 1. pogl. »Über Wort— und Begriffsfelder«, str. 1—26; S. Ullmann, *The Principles of Semantics* (2. izd.; Oxford/Glasgow: B. Blackwell/Jackson, Son & Co., 1967); H. Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie* (München: W. Fink, 1971); E. Arcaini, *Principi di linguistica applicata* (Bologna: Il Mulino, 1967) — franc. prevod *Principes de linguistique appliquée* (Bibliothèque Scientifique; Paris: Payot, 1972); J. Lyons, *Semantics I—II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); F. R. Palmer, *Semantics* (2. izd.; Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Do določene mere semantika zadeva tudi teorijo o literaturi, zato navedimo še znana avtorja R. Wellek — A. Warren, *Theory of Literature* (3. izd.; London: Jonathan Cape, 1966).

[42] Gl. *Der Deutsche Wortschatz . . .*

sorodnih besed.[43] Iz tega dejstva sledi sklep, da ne moremo določiti pomena kakšne besede same v sebi, temveč le v razmerju do vseh sorodnih besed ali sinonimov oziroma do nasprotnih ali antonimov. Zato je v praktičnem raziskovanju, kaj pomenijo določene besede, treba gledati prav na medsebojni odnos besed, ki sestavljajo skupno leksikalno paradigmo. Kako izreden je bil med jezikoslovci odziv na to teorijo, je razvidno iz H. Geckelerjeve študije, ki načrtno obravnava debato o tem vprašanju.[44] Preden se lotimo kritične ocene tudi mi, naj podamo kratek opis sinonimov in antonimov.

a) Sinonimi

Znano je, da v vseh jezikih za mnoge pomene (signifié) obstaja več različnih besed (signifiant). Takšne besede imenujemo sinonime. Imajo sinonimi čisto isti pomen ali pa so le podobni ali sorodni? Vse do danes se je delno obdržalo načelo »vocabula synonyma sunt diversa eiusdem rei nomina« (»sinonimi so različna imena iste stvari«)[45]. Vendar je danes splošno sprejeto naziranje, da sinonimi nimajo istega, temveč podoben pomen.

Načelno vsekakor velja, da ima jezik tem več sinonimov, čim večji je njegov besedni zaklad. V primerjavi s sodobnimi jeziki biblična hebrejščina ne more biti posebno bogata s sinonimi, ker ima le blizu osem tisoč besed. Zato pa ima večina teh besed večji pomenski obseg. Osnovna pesniška oblika paralelizma je dala povod čestim kombinacijam nekaterih sinonimov. Tako so nastali tudi ustaljeni sinonimni pari.[46]

b) Antonimi

Antonimi so v vsakem jeziku zelo naraven in zato reden pojav. Lahko bi rekli, da so antonimi bolj naravni in bolj neizbrežni, kakor so sinonimi. Kljub temu v preteklosti jezikoslovci niso upoštevali antonimov, ko so

---

[43] Gl. *Der Deutsche Wortschatz,* str. 1: »Kein ausgesprochenes Wort steht im Bewusstsein des Sprechers und Hörers so vereinzelt da, wie man aus seiner lautlichen Vereinsamung schliessen könnte. Jedes ausgesprochene Wort lässt seinen Gegensinn anklingen. Und noch mehr als dies. In der Gesamtheit der beim Aussprechen eines Wortes sich empordrängenden begrifflichen Beziehungen ist die des Gegensinns nur eine und gar nicht die wichtigste. Neben und über ihr taucht eine Fülle anderer Worte auf, die dem ausgesprochenen begrifflich enger oder ferner benachbart sind«. Gl. tudi R. Wellek — A. Warren, *Theory of Literature,* 175: »The meaning of poetry is contextual: a word carries with it not only its dictionary meaning but an aura of synonyms and homonyms«.

[44] Gl. *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie.*

[45] Cit. po H. M. Gauger, *Über die Anfänge der französischen Synonymik und das Problem der Synonymie* (Diss. Tübingen, 1961) 149; gl. tudi H. Geckeler, *Strukturelle Semantik,* 234.

[46] Gl. M. Dahood — T. Penar, »Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs«, *Ras Shamra Parallels I* (Anal. Orient. 49; Roma: Pont. Inst. Bibl., 1972) 73—362; M. Dahood, »Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs«, *Ras Shamra Parallels II* (Anal. Orient. 50; Roma: Pont. Inst. Bibl., 1975) 3—39.

določali pomen besed. V slovarjih jih npr. niso navajali. Šele sodobna semantika jim posveča potrebno pozornost.[47]

Temeljna pesniška oblika paralelizma je brez dvoma zelo močno prispevala k temu, da je v hebrejski bibliji prišlo do ustaljenih nasprotnih pojmov, med katerimi je najbolj značilen antitetični par *saddîq // rāšā*.[48]

2. Semantična polja v teoriji in praksi

Teorija o semantičnih poljih je doživela zelo različen sprejem. Mnoge je naravnost navdušila. P. Guiraud je npr. teorijo označil kot veliko revolucijo v sodobnem jezikoslovju.[49] S. Ullmann govori celo o kopernikanski revoluciji.[50] S. Öhman vidi v teoriji »the most promising of all«.[51] Na drugi strani pa so se oglašali mnogi kritični glasovi vse do popolne odklonitve.

Kako soditi nasprotujoče si poglede? Na kaj se lahko opirajo eni in drugi?

a) Prednosti teorije

Nekatere prednosti so očitne. Teorija velja kot negativen odgovor na splošno razširjeno »atomistično« metodo, na raziskovanje besed samih na sebi. Nova teorija vse skupaj postavlja na mnogo širšo osnovo. S tem, ko išče pomen posameznih besed v odnosih do njihovih sinonimov in antonimov, odkriva avtonomno »notranjo« naravo jezika. J. Trier uporablja izraz »innere Sprachform«.[52] S tem se razodeva obenem notranji svet norm in idealov. Pokaže se splošen okvir misli in vrednotenja, ki jih določena skupnost prejema po besedišču. Besedišče je prizma, skozi katero so pretekle generacije uvidevale, razlagale in klasificirale različne vidike znanja in razumnosti.[53]

Iz načela, da določajo pomen odnosi znotraj paradigem semantičnih polj, je jasno razvidna »structuralist orientation« teorije.[54] S tem se teorija kaže kot negativen odgovor na doslej splošno razširjeno zgodovinsko (diahronično) leksikalno metodo. Znani F. de Saussure je na osnovi načel strukturalne lingvistike prišel do sklepa, da obstaja med diahronično in sinhronično metodo popolno nasprotje. Vso prednost prisoja sinhronični

---

[47] Prim. F. R. Palmer, *Semantics*, 94.
[48] Prim. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 322—24.
[49] Gl. *La sémantique* (3. izd.; Paris, 1962) 73.
[50] Gl. *The Principles of Semantics*, 160.
[51] Gl. »Theories of the 'Linguistic Field'«, *Word* 9 (1953) 134.
[52] Gl. *Der Deutsche Wortschatz*, 19—21.
[53] Prim. S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, 157.
[54] Gl. S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, 157.

metodi. Teorija o semantičnih poljih povsem potrjuje njegovo stališče.[55] Razmerij med sinonimi in antonimi zares ni mogoče določati v zgodovinski sukcesivnosti, temveč le znotraj sočasnega stanja jezika. Diahronična metoda lahko pride v poštev le kot naslednja stopnja: ko je analiza sočasnega razmerja v različnih dobah izvršena, je rezultate mogoče primerjati med seboj.[56]

Prednost teorije je tudi možnost, da raziskovalec paradigme in konstelacije presoja iz različnega zornega kota. Odnosi med besedami namreč ne kažejo le v eno smer[57]

Zaradi prevladujočega izražanja v paralelizmih daje hebrejska biblija sorazmerno idealne možnosti za raziskovanje besed po načelu semantičnih polj. Domala vsi sinonimi in antonimi pogosto sestavljajo skupno sintagmo v paralelistični zgradbi, in to v najrazličnejših kombinacijah. V takšnih primerih je skrbni strukturalni analizi zajamčena učinkovitost in prepričljivost. Takó pogosta kombinacija sinonimov in antonimov v istih sintagmah pa samo potrjuje načelno veljavnost teorije o semantičnih poljih.

b) Pomanjkljivosti teorije

Kritiki teorije poudarjajo na eni strani neskladnost med teorijo in med dejansko naravo jezika, na drugi strani pa neskladnost med načelom in med praktično izvedljivostjo metode.

Glede prve neskladnosti kritika ugotavlja, da je Trierovo besedno polje le logična shema, ki ne more ustrezati resnični zgradbi jezika. Teorija preveč zožuje možnosti, kako določati pomen besed. Ne upošteva dejstva, da na duhovno-kulturnem področju raziskovanje besed predpostavlja poznavanje tako imenovanih realij, ki jih posreduje zgodovina. Posebno pozornost zasluži ugotavljanje, da vsebine kakšnega pojma ne določa le razmerje med pojmi, temveč predvsem lingvistični in situacijski kontekst.[58]

Glede metodične izvedljivosti kritika ugotavlja, da je teorija o semantičnih poljih posebno primerna za raziskovanje abstraktnih besed, kakor so npr. »razumnost«, »modrost«, »lepota« itd. Vprašanje pa je, ali bi bila na drugih področjih enako učinkovita.[59] Res so vse dosedanje poskuse izvedli na področju abstraktnih pojmov. Raziskovalci so se dalje omejevali na določenega avtorja in določena obdobja starejše dobe, ki ne nudi posebne obilice besedil. Nikoli pa ni bil narejen poskus z živim jezikom.[60]

---

[55] Gl. J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz,* 11.
[56] Gl. J. Trier, *Der Deutsche Wortschatz,* 12—14.
[57] Gl. E. Arcaini, *Principes de linguistique appliquée,* 191.
[58] Gl. pregled kritike v H. Geckeler, *Strukturelle Semantik,* 150—60.
[59] Prim. S. Ullmann, *The Principles of Semantics,* 169.
[60] Gl. pregled kritike v H. Geckeler, *Strukturelle Semantik,* 160—70.

Posebne pozornosti je vredno načelno ugotavljanje, da je v praksi nemogoče dosledno izvajati to metodo. Zahtevalo bi postopek brez konca in bi zato tudi zameglilo dejanske rezultate.[61] Leksikalnih enot do določene mere posameznik ne more kontrolirati.[62]

Glede na besedila hebrejske biblije J. Trier postavlja meje, s tem ko trdi, da je metodo možno uspešno izvesti le v okviru enotnega in v sebi zaključenega dela.[63] Za hebrejsko biblijo je namreč značilno ravno to, da je malokatera knjiga v sebi zaključena enota; večinoma so sestav raznih virov iz različnih dob.

c) Sklep: Uporabljati je treba prednosti po načelu komplementarnosti

Kritika nam pokaže, da teorija v svojem bistvu ni sporna. Večinoma se kritika izreka le proti absolutni veljavnosti teorije. To velja posebno glede praktičnih analiz. Učinkovitost metode je lahko večja ali manjša tudi glede na naravo besedila.

Za raziskovanje pojma »pravičnost« v hebrejski bibliji se teorija o semantičnih poljih kaže kot zelo uporabna. Razlog je predvsem v abstraktni naravi pojma »pravičnost«, v starosti in v omejenem obsegu besedil, v paralelizmu. Zaradi omejenega obsega besedil ni nevarnosti za postopek brez konca. Paralelizem pa lahko obvaruje raziskovanje pred abstraktno analizo mimo konteksta.

V konkretni analizi se bodo kljub temu pokazale razne težave: sinonimi in antonimi, ki ne nastopajo v skupnih sintagmah; časovna in jezikovna neenotnost posameznih knjig; vprašanje, zakaj se pojem pojavlja pogosto v nekaterih delih, a le redko ali nikoli v drugih itd. V takšnih primerih se bo toliko bolj pokazala nujnost, da je treba ravnati po načelu komplementarnosti. Končno nobena metoda ni zadostna sama na sebi Namen nadaljnih pododdelkov je, da poiščemo nove vidike komplementarnosti. Zanesljive rezultate lahko posreduje le vsestransko celostna interpretacija.

3. Celostna strukturalna metoda

Načela strukturalne lingvistike najbolj jasno razkrivajo meje teorije o semantičnih poljih. Drži, da se teorija ne zadovoljuje z običajnim pomenom besede same na sebi; zato išče dopolnila v iskanju odnosov do sorodnih in

---

[61] Prim. T. Todorov, »Recherches sémantiques«, *Langages* 1 (1966, marec) 16.

[62] Prim. G. Herdan, »Lexicality and its Statistical Reflection«, *Language and Speech* 8 (1965); ital. prevod »La lessicalità e il suo riflesso statistico«, *Lingua e stile* 1 (1966, maj-junij) 137.

[63] Gl. *Der Deutsche Wortschatz,* 14.

nasprotnih besed. A tu se poraja vprašanje, ali odnosi sami na sebi v resnici izčrpavajo vse vidike pomena. Iskanje odnosov lahko raziskovalca oddaljuje od strukture samih besedil, v katerih se besede pojavljajo. A za določitev pomena je odločilno ravno vsakokratno besedilo v vsej svoji strukturalni celoti, v korelaciji vseh slovničnih in slogovnih prvin: metafor, retoričnih figur, sintaktičnih oblik, ritma, literarnih vrst. Zato je najbolj temeljno načelo strukturalne semantike, da se je treba vsakokrat vprašati po funkciji besede ali pojma v okviru določenega konteksta. Kontekst je zadnji kriterij v razrešitvi najbolj osrednjega problema v semantičnih študijah, določitve pomena.[64]

a) Odločilna vloga konteksta

Načelo o odločilni vlogi kontesta ima daljnosežne posledice. Svoje pozitivne strani kaže predvsem v možnosti, da prerašča meje najrazličnejših statistično-znanstvenih metod in jih dopolnjuje. Kadar je pomen besede same na sebi sporen, nam kontekst pomaga, da več ali manj zanesljivo določimo pomen. Ko se pokaže, da bi izčrpna leksikalna analiza po načelu semantičnih polj vodila v nedogled in bi zameglila preglednost rezultatov, nam možnost osvetljevanja iz konteksta pomaga najti ustrezne meje. Pokaže se namreč, da statistična izčrpnost ni nujna. Na osnovi konteksta je mogoče ugotoviti temeljne pomenske kategorije, ki pokrivajo celo vrsto primerov. Kontekst tudi pokaže, kateri primeri so bolj ali manj značilni. Tako slovnice kakor leksikalne paradigme so možne že ob upoštevanju najbolj značilnih primerov.[65]

Znana je kritika, da v preteklosti leksikografi niso dovolj upoštevali načela konteksta. Toliko bolj velja pozdraviti leksikografe, ki so v okviru orientalnega inštituta v Chicagu prav po načelu konteksta izdale orjaški akadski slovar v 21 knjigah.[66]

---

[64] Gl. S. Ullmann, »The Concept of Meaning in Linguistics«, *Archivum linguisticum* 8 (1956) 12—20. Na str. 12 pravi: »The definition of meaning is the central problem of all semantic studies«.

[65] Prim. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language,* 274; isti, »Common Sense and Biblical Language«, *Biblica* 49 (1968) 379; E. Arcaini, *Principes de linguistique appliquée,* 194.

[66] Gl. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago I* (Chicago/Glückstadt: The Oriental Institute/J. J. Augustin, 1964) XI (piše I. J. Gelb): »One of the important decisions in the planing of the CAD was based on the realization that, in order to do justice to the meaning of word, all its accurences must be collected, and that they must be collected not simply as words, but as words with as much accompanying text as would be needed to determine the meaning of the word within one particular context or usage«. Gl. tudi F. Premk, »Dictionnaire de la langue slovène au 16e siècle«, *Proceedings of The Second International Round Table Conference on Historical Lexicography* (izd. W. Pijnenburg — F. de Tollenaere Dodrecht Cinnamison: Foris Publications, 1980) 91—116, zlasti str. 104.

Načelo konteksta seveda ne vodi nujno do sklepa, da besede same na sebi nimajo pomena. Pomenska avtonomnost besed in drugih jezikovnih prvin ni brez razlogov klasično prepričanje vse od Aristotela naprej. Otipljivi tvarni predmeti načelno tudi potrjujejo avtonomnost pomena besed. Toda kako razložiti, da imajo mnoge besede abstraktne narave tako velik pomenski obseg? To dejstvo pa velja tem bolj, čim starejši je kakšen jezik in čim revnejši je s sinonimi in antonimi. Med takšne primere spada ravno hebr. koren *sdq*. Se mar v takšnih primerih kontekst ne pokaže kot najboljši, poslednji kriterij za dokončno določitev pomena v posameznih primerih?

b) Slog kot integralni del jezikovne zgradbe konteksta

A. Arcaini, ki izrecno naglaša odločilno vlogo konteksta, vidi perspektivo leksikalne metodologije v prihodnosti v sintezi med leksikalnostjo in med gramatikalnostjo. Šele sintagma, slovnična zgradba, določa pomen besed.[67]

To spoznanje je prva osnova za načelno določanje pomena iz konteksta. Ta osnova pa odpira celo vrsto vrat v širino in globino. Arcaini si od te perspektive obeta pogled v notranji svet idej: »Jezik je struktura, sistem navad; ... osvojiti te navade pomeni osvojiti hkrati obliko in vsebino, besedišče in slovnico, strukturiran jezik.«[68]

Načelo jezika kot strukture avtomatično vključuje načelo celostne interpretacije. Kontekst je treba vzeti v celoti, takšnega, kakršen je: v njegovih leksikalnih, slovničnih, stilnih, literarnih posebnostih. Ko R. Wallek in A. Warren govorita o analizi sloga, posvečata pozornost celotnemu lingvističnemu sistemu in uporabljata izraz »total meaning« (»celosten pomen«).[69] Zatorej upravičeno sklepa J. Barr, da je razmerje med pomenom stavkov ter večjih enot in tudi način njihovega izraza, zadeva sloga.[70] Vsak slogovni element ima določen pomen, npr. retorične figure. Če so se včasih zanimali za retorično-slogovne in literarne oblike same na sebi, nas morata danes zanimati predvsem njihova individualna zgradba in funkcija v določenem kontekstu.

Ko Arcaini izhaja iz strukturalne lingvistike, s pojmom sloga posrečeno povezuje tudi pojem izbire. »Govoriti o slogu pomeni predpostavljati možnost izbire med mnogimi različnimi realizacijami«.[71] Zato tako definira slog: »Svobodna izbira odločitve na paradigmatičnih (selekcija) in sintag-

---

[67] Gl. *Principes de linguistique appliquée*, 194—97.
[68] Gl. *Principes*, 247.
[69] Gl. *Theory of Literature*, 180.
[70] Gl. *The Semantics of Biblical Language*, 272.
[71] Gl. *Principes*, 203.

matičnih (kombinacija) oseh med strukturalnimi možnostmi sistema, v razmerju do konteksta in z namenom, da ustvari določene učinke«.[72]

Odločilno je spoznanje, da je tudi slogovne vidike treba razumeti kot integralni del jezikovne strukture, jezikovnega konteksta, ki velja kot zadnji kriterij v določanju pomena besed. »Jezik je celota, v kateri so vsi deli solidarni med seboj; mogli bi celo reči, da je jezik struktura elementov v intimni korelaciji«.[73]

4. Načelo primerjave ali kontrastivnosti

Ko so vse možnosti, kako določiti pomen iz danega konteksta, izčrpane, se pokažejo različne možnosti dopolnilnega raziskovanja na osnovi primerjave. V prvi vrsti so to sorodna sporedna mesta; tudi ta je treba presojati v njihovem kontekstu. Druga možnost so razni prevodi, med katerimi imajo najstarejši poseben pomen. Tretja možnost je primerjava z nesvetopisemskimi besedili v hebrejščini in v drugih sorodnih jezikih in kulturah.

a) Primerjava med sporednimi mesti

Primerjava med sporednimi mesti samo potrjuje odločilno vlogo konteksta. Takó se pokažejo najrazličnejši dejavniki, ki vplivajo na pomen. Prav zaradi istosti, podobnosti ali različnosti dejavnikov je lahko pomen istega pojma isti, podoben ali različen. Tu določitev subjektov in literarnih vrst dobi posebno vrednost. Bistveno pomembno postane npr. vprašanje, ali se pojem »pravičnost« pojavlja v sodnem ali odrešenjskem oraklju. Še večji pomen pa ima ugotavljanje, kdo je dejavni subjekt »pravičnosti«: Bog ali človek.

Če primerjalno raziskovanje zares upošteva vse dejavnike konteksta, predvsem pa delujoče subjekte, samo po sebi vodi v določitev različnih kategorij besedil. Naravna osnova različnosti kategorij pa je najbolj naravna osnova za členjenje celotne raziskave v manjše enote. Prednost ustrezne delitve pa ni le bolj jasna določitev, kaj pomenijo besede v posameznih besedilih, temveč tudi preglednost, brez katere ni mogoče priti do prepričljive sintetične presoje celotnega pomenskega obsega pojmov, ki so predmet raziskovanja. Le primerjanje, ki je obenem skrbno razlikovanje, lahko razkriva sintezo hebrejskega miselnega in čustvenega sveta. V polnem pomenu besede torej velja pravilo *Qui bene distinguit, bene docet.*

---

[72] Gl. *Principes,* 212. Za izčrpen pregled teorij o slogu gl. P. Guiraud, *Essais de stylistique* (Paris: Klincksieck, 1969); P. Guiraud — P. Kuentz, *La stylistique. Lectures* (Paris: Klincksieck, 1970).

[73] Gl. *Principes,* 209.

b) Primerjava med izvirnikom in prevodi

Zahteva po določanju pomena na osnovi celotnega jezikovnega konteksta ne more veljati le za izvirnik, temveč tudi za prevode. Če hočemo npr. ugotoviti, ali je prevajalec LXX pod besedo δικαιοσύνη razumel isto kakor izvirno besedilo pod *sedāqāh,* se ne smemo vprašati le po običajnem pomenu besede v grškem jeziku, temveč še bolj po mestu besede v danem kontekstu. Primerjava med izvirnikom in prevodom lahko vodi do različnih rezultatov. Kontekst morda kaže, da ima grška beseda v danem besedilu isti pomen kakor hebrejska, pa zato odstopa od običajnega grškega pomena. Kdaj drugič se morda pokaže nasprotno. Obojna možnost daje dovolj razloga za upoštevanje prevodov v raziskovanju hebrejskega besedila, ne glede na zanimanje za zgodovino interpretacije hebrejskega pojma.

Kako je mogoče najbolj ustrezno izvesti primerjavo? Ob vsakem besedilu posebej ali pa sumarično po končani analizi hebrejskega besedila?

Načelo jezikovnega konteksta nam daje enoumen odgovor. Do resničnih rezultatov lahko vodi le prva metoda: v vsakem primeru posebej je treba primerjati izvirnik in prevod. Šele celotna analiza vseh besedil bo omogočila sumarične sklepe *cum fundamento in re.*

c) Primerjava med nesvetopisemskimi hebrejskimi in sorodnimi besedili

Zdaj je že samo po sebi umevno, da je tudi tu kontekst odločilnega pomena. Obilica nesvetopisemske hebrejske literature daje lepe možnosti za razširitev področja raziskave, ki lahko prispeva k različnim novim osvetlitvam. Drugo možnost nudijo besedila sorodnih nehebrejskih kultur, posebno semitskih. Vendar takšne primerjave često pokažejo vso svojo problematičnost, ker raziskovalci navadno neposredno primerjajo besedila različnih kultur in religij, ne da bi sploh ali dovolj upoštevali še širši kontekst, kakor so jezikovne strukture: specifični svetovni nazor in teologijo, ki je v ozadju besedil. Zato je v nadaljevanju treba spregovoriti še o tem.

5. Danosti onkraj strukture jezika in primerjalni študij

Večina jezikoslovcev je prepričana, da med jezikom in med svetovnim nazorom, kulturo, religijo ni stroge vzajemnosti. Le z veliko rezervo je mogoče sprejeti trditev: »There is a petrified philosophy in language (»Jezik vsebuje petrificirano filozofijo.«)[74]

---

[74] Gl. F. M. Müller, *Lectures of the Science of Language I—II* (London, 1871/72); cit. po Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (3. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959) 15.

Besede ne izražajo le osnovni pomen, ki ga imajo same na sebi, tudi ne le pomen, ki ga določa celoten lingvistični kontekst, temveč tudi pomen, ki je onkraj jezikovnih kategorij; to dejstvo zahteva stalno preraščanje iz jezikovne analize v celotno miselno strukturo hebrejskega sveta. Priporoča pa tudi jezikovno in nadjezikovno, idejno primerjavo s sosednimi kulturami in religijami.

a) Komplementarnost iz stališča temeljnega hebrejskega verovanja

Analiza, ki hoče privesti do izčrpnih in sintetičnih spoznanj glede pomena določenih besed, sama kliče po takšni komplementarnosti. Razlagalec mora poznati vse temeljne značilnosti hebrejskega verovanja, če hoče pravilno vrednotiti posamezne pojme. Kritična primerjava med izvirnikom in prevodi v povsem različne jezike lahko služi kot zgovoren primer. Zakaj ima npr. v LXX beseda δικαιοσύνη včasih bolj hebrejski kakor običajni grški pomen? Zakaj so si prevajalci dovoljevali določene semantične razširitve danih besed, da bi se čimbolj prilagodili pomenu v izvirniku?

Zadovoljiv odgovor nam dajo le danosti onkraj zgradbe jezika. Ali niso prevajalci brali izvirnika s stališča razsežnosti in sintez judovskega teološkega sveta, ki se v mnogočem ne krije z grškim miselnim svetom? Takšno ravnanje je ideal vsakega ustreznega prevajanja, potemtakem tudi vsake ustrezne interpretacije. Iz tega sledi, da mora razlagalec stalno upoštevati še več kakor celoten jezikovni kontekst. Kontekst se mora razširiti do zadnjih možnih mejá; zajeti mora celoten čustveni in idejni svet dane civilizacije oziroma religije.

b) Podobnosti in razlike med hebrejskimi in drugimi staroorientalskimi besedili

V primerjanju med hebrejskimi in nehebrejskimi besedili načelo kontrastivnosti ne more veljati v istem smislu kakor v primerjanju med hebrejskimi besedili. Ne moremo npr. neposredno primerjati kakšnega ugaritskega besedila z bibličnim. Še manj lahko direktno primerjamo med seboj same besede, čeprav tolikokrat izpričujejo isti koren. Najprej je treba priti do sintetičnih sklepov glede pomena besed, in sicer na osnovi kontrastivne metode znotraj samega ugaritskega korpusa. Izčrpati je treba vse jezikovne možnosti po načelu komplementarnosti. Tako bo mogoče zajeti celoten miselni in verski svet, ki določa pomenski obseg posameznih besed. Šele potem bo mogoče primerjati pomen ugaritskih in hebrejskih besed.

Takšno primerjanje lahko včasih pokaže več razlik kakor podobnosti, čeprav je koren isti. Pomen bo več ali manj isti le tam, kjer gre za skupno,

občečloveško naravno podlago. Takšen primer je zahteva po socialni pravičnosti ali ideal o pravičnem kralju. A bo isti tudi glede temeljnega verovanja? Čim bolj različna je podoba Boga Izraela in panteona v Ugaritu, tem bolj različen bo pomen atributov na obeh straneh kljub istosti besed in drugih jezikovnih prvin.

Če so besede različne, ne bo nič drugače. Akadska beseda *kittu* velja npr. kot adekvatni pojem za skupni ugaritski, feničanski, aramejski in hebrejski koren *sdq*. Toda pomen v kakšnem besedilu bo isti le takrat, kadar bo temeljna ideja, ki je v ozadju, ista.

To dejstvo narekuje celostno in kritično ravnanje v primerjalnem raziskovanju različnih kultur in religij. Stalno je treba paziti takó na razlike kakor na podobnosti. V okviru starega Orienta bo zanimivo videti skupne točke. A še bolj, kje so mejniki dejanske hebrejske edinstvenosti.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji. Ocena bibliografije in metodologija

»Pravičnost« je osrednja tema hebrejske biblije; zato je bibliografija zelo obsežna. Pisec pričujoče razprave v prvem delu kritično obravnava stanje bibliografije, da bi v drugem delu lahko utemeljeno razpravljal o ustrezni metodi. Prva temeljna ugotovitev je, da je treba izhajati iz hebrejskega korena *sdq*, ne pa iz našega pojma »pravičnost«. Bibliografijo sestavljajo večinoma kratke študije, obsežnejših monografij je sorazmerno malo. Iz dveh razlogov noben poskus ni povsem zadovoljiv: premajhna izčrpnost, predvsem pa neustrezna metoda. Glede metode pisec ugotavlja, da je treba bolj upoštevati načela sodobne semantike. Teorija o semantičnih poljih je zelo koristna, čeprav izpričuje tudi pomanjkljivosti. Najbolj ustrezno dopolnilo je celostna strukturalna metoda, ki temelji na načelu konteksta. Kontekst pa ni le jezikoven, temveč tudi nadjezikoven — kulturalen. Zato so zelo pomembne primerjave med sporednimi mesti, med izvirnikom in prevodi, med hebrejskim in nehebrejskimi temeljnimi verovanji.

Summary: Jože Krašovec, Righteousness of God and Man. Valuation of bibliography and methodology

»Righteousness« is the central theme of the Hebrew Bible, hence the bibliography is very comprehensive. The author of this study deals, in the first part, critically with the bibliography in order to speak reliably, in the second part, about the method. The first basic statement to mention is that the research has to proceed from the Hebrew root *sdq* rather than from our notion of »righteousness«. The bibliography consists mainly of short studies; comprehensive monographs are rather rare. For two reasons none of them is entirely satisfying: owing to insufficient comprehensiveness and especially owing to inadequate method. With regard to the method the author ascertains that the principles of modern semantics should be more seriously taken into account. The theory of semantic fields is very useful even though it has some disadvantages. It should best be supplemented by a total structural method, based on the principle of the context. The context is, however, not only a linguistic but also a beyond-lingustic, a cultural one. Therefore a comparison between parallel texts, between the Hebrew text and the translations, between the Hebrew and the non-Hebrew fundamental beliefs appears strongly advisable.

So bogovi, ki so tirani. Je pa en Bog osvoboditelj.

Bogovi tirani se na splošno danes ne imenujejo bogovi. Rajši imajo psevdonime. Vendar pa njihova tiranija ni nič manjša.

Zavračate vero v Boga kot neznosno »teokracijo«? Iz dneva v dan pa je vedno bolj dokazano, da to koristi zastrašujoči »mitokraciji«. Na nebo, ki ste ga izpraznili, se vzpenja vojska mitov: mitov, ki so bolj nasilni kot lakota in bolj despotski kot vsi despoti . . .

Ne imej drugih bogov pred menoj. Takšna je, za vedno, »zapoved svobode«. Ti tuji bogovi, napačni bogovi, miitčni bogovi so bogovi, ki odtujujejo, — požrešne pošasti, kot človeške strasti, katere poosebljajo.

Iz resničnega Boga ste naredili nekoga, ki jim je podoben, in ste mislili, da lahko vse skupaj z eno samo kretnjo zavržete. Vendar prihaja ta vzvišena kretnja od nekega nesmisla. Niste videli, da je, nasprotno, treba izbirati med Njim in njimi. Temačna božanstva, ki jih je s svojo zarjo pregnalo Sonce Pravičnosti in jih držalo v pokorščini, se takoj vrnejo z drugimi imeni.

Stara ali nova imena, imena bogov ali psevdonimi, vedno se pod njimi skriva kakšna človeška poteza, ki samo sebe obožuje v njih in ki se naredi za svojega lastnega sužnja.

Do kod bo treba sestopiti v to suženjstvo, da bo končno vse človeštvo z enim glasom zavpilo: »Dvigam roke k svojemu Osvoboditelju!«

* * *

Zavračajo Boga, kot da omejuje človeka, — pa ne vidijo, da ima samo v razmerju z Bogom človek v sebi »neko neskončnost«. Zavračajo Boga, kot da zasužnjuje človeka, — in ne vidijo, da samo v svojem razmerju z Bogom človek uide vsem zasužnjenostim, posebno zasužnjenosti zgodovinskosti in družbenosti. Zavračajo Boga, kot da sili človek, da se z vsem strinja, — pa ne vidijo, da je vedno to isto razmerje z Bogom tisto, ki daje človeku »neomejeno sposobnost zavračanja«. Zavračajo Boga, kot da s svojo transcendenco človeka odtujuje, — pa ne vidijo, da »prav v pritrditvi transcendenci najde človek svojo najvišjo resnico«.

* * *

Vsak upor, ki nima v Bogu svojega počela in ki si Ga ne vzame za svojega zaveznika, se konča v suženjstvu.

Vsak *ne* predpostavlja še globlji *da,* ki ga vzbudi in usmerja; vsak upor predpostavlja še globljo in svobodnejšo privolitev.

H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu

Prevodi

Tomaž Akvinski

O bitju in bistvu

De ente et essentia

Ker je majhna zmota na začetku, velika na koncu, kakor pravi Filozof (Aristotel) v prvi knjigi »O nebu in svetu«, bitje in bistvo sta pa tisto prvo, kar zazna razum, kot pravi Avicenna v začetku svoje Metafizike; da bi se kje zaradi nepoznavanja obojega ne zmotili, je zato treba za razvozlanje težavnega vprašanja povedati, kaj označujemo z izrazoma bitje in bistvo, kako je oboje navzoče v raznih primerih in v kakem odnosu sta do logičnih pojmov rodu, vrste in vrstne razlike.

Ker smo prisiljeni začeti s sestavljenimi predmeti, da se dokopljemo do spoznanja preprostih, in iz poznejših sklepati na prejšnje, da tako, začenši z lažjim, zgradimo znanje, zato je treba prehajati od pomena bitja do pomena bistva.

I

Zavedati se moramo, kakor opozarja Filozof v peti knjigi Metafizike, da izraz bitje pomeni dvoje: prvič to, kar je porazdeljeno na deset rodov, drugič to, kar stori, da so sodbe resnične (v mislih ima pomožnik »biti«, »je«). Razlika med obojim je v tem, da moremo na drug način imenovati bitje vse, o čemer je le mogoče narediti trdilno sodbo, čeprav ne označuje ničesar stvarnega. Na drugi način pravimo tudi manjkanjem in zanikanjem, da so bitja: tako pravimo, da je trditev nasprotje zanikanja in da je slepota v očesu. Na prvi način pa ne moremo reči bitje ničemur, kar ni kakršna koli stvarnost. V tem prvem pomenu slepota in podobno niso bitja.

Izraz bistvo potemtakem ne pomeni bitja v drugem pomenu, kajti v tem pomenu nazivamo bitje tudi marsikaj, kar sploh nima bistva, kakor recimo manjkanja; bistvo pomeni bitje v prvem pomenu. Zato pravi Razlagalec (Averroes) na istem mestu, da samo bitje v prvem pomenu označuje bistvo stvari.

Ker je pa bitje v tem pomenu, kakor smo rekli, razporejeno po desetih rodovih, je nujno, da označuje izraz bistvo nekaj, kar je skupno vsem naravam, po katerih se različna bitja razvrščajo v različne rodove in vrste, kakor je recimo človečnost bistvo človeka in podobno.

Ker pa to, kar uvršča stvar v poseben rod ali vrsto, izraža opredelba, ki pove, kaj stvar je, zato spreminjajo modroslovci izraz bistvo v izraz kajstvo. Zato Filozof pogostoma pravi temu, po čemer je stvar kaj, »biti še naprej to, kar je bilo« (grško: tò tí ên eînai). — Pravimo pa tudi lik, kolikor z izrazom lik označujemo določenost poljubne stvari, kakor pravi Avicenna v drugi knjigi svoje Metafizike. — Še z drugim imenom pravimo bistvu tudi narava, če pojmujemo naravo po prvem izmed znanih štirih načinov, ki jih omenja Boetij v knjigi O dveh naravah, kolikor namreč pravimo narava vsemu, kar more kakorkoli zaznati razum. Kajti stvar je spoznatna samo po svoji opredelbi ali bistvu. V tem smislu pravi Filozof v peti knjigi Metafizike, da je vsaka podstat narava. Če pa pojmujemo naravo tako, tedaj očitno pomeni bistvo stvari, kolikor je usmerjeno na lastno dejavnost, saj je ni narave, ki bi bila brez svojske dejavnosti. — Naziv kajstvo pa dobiva bistvo zato, ker je izraženo v opredelbi. Bistvo se pa imenuje, kolikor ima bitje po njem in v njem svojo bit.

Ker pa naziv bitje kratkomalo in prvenstveno dajemo podstatim in le drugotno in samo v nekem smislu pritikam, pomeni, da je bistvo v resnici in v pravem pomenu v podstatih, v pritikah pa le nekako in v nekem smislu.

Izmed podstati so nekatere enovite, nekatere sestavljene in v obojih je bistvo, vendar v enovitih bolj resnično in odlično, kolikor imajo tudi odličnejšo bit; saj so vzrok bitjem, ki so sestavljena — vsaj prva enovita podstat, ki je Bog. A ker so nam bistva takih podstati manj dostopna, je treba začeti s sestavljenimi podstatmi, da se, začenši z lažjim, uspešneje dokopljemo do znanja.

II

V sestavljenih podstatih poznamo lik in tvar, v človeku recimo dušo in telo. Ne moremo pa reči, da se samo prvo ali drugo imenuje bistvo. Da samo tvar ni bistvo stvari, je jasno, kajti stvar je spoznatna in se uvršča v vrsto ali rod po svojem bistvu. Tvar pa ni niti počelo spoznatnosti niti po njej nobena stvar ne spada v rod ali vrsto, marveč po tistem, po čemer je kaj v deju. Pa tudi samo lik sestavljene podstati se ne more imenovati bistvo, čeprav skušajo nekateri to trditi. Iz povedanega je namreč jasno, da je bistvo to, kar izraža opredelba. Opredelba naravnih podstati pa ne vsebuje samo lika, marveč tudi tvar, kajti sicer bi se ne razlikovale naravne in matematične opredelbe. Tudi ni mogoče reči, da je tvar v opredelbi naravne

podstati omenjena kot dodatek k bistvu ali kot bitje izven njenega bistva, kajti táko opredeljevanje je svojsko pritikam, ki nimajo popolnega bistva. Zato morajo v svoji opredelbi privzeti podklad, ki je zunaj njihovega rodu. — Jasno je torej, da vsebuje bistvo tvar in lik. Ne da se pa reči, da pomeni bistvo odnos, ki je med tvarjo in likom, ali nekaj, kar jima je dodano, kajti to bi bilo nujno pritika ali nekaj tujega stvari, niti bi po njem stvari ne spoznavali; vse to se pa ne sklada z bistvom. Po liku, ki je dej tvari, postane namreč tvar dejansko bitje in določen nekaj. To pa, kar dohaja povrh, ne stori, da je tvar preprosto v deju, marveč da je takšna v deju, kakor to tudi pritike store; tako belina stori, da je nekaj dejansko belo. Kadar torej stvar pridobi pritični lik, ne pravimo, da je kratko in malo nastala, marveč da je nastala le v nekem oziru.

Preostane torej ugotovitev, da pomeni izraz bistvo, če gre za sestavljene podstati, to, kar je sestavljeno iz tvari in lika. To se sklada z Boetijevimi besedami v razlagi Predikamentov, kjer pravi, da »usia« pomeni sestavljenost. »Usia« je namreč pri Grkih isto, kar pri nas bistvo, kakor pravi isti v knjigi O dveh naravah. Tudi Avicenna pravi, da je kajstvo sestavljenih podstati prav sestava lika in tvari. Tudi Razlagalec pravi ob sedmi knjigi Metafizike: »Narava, ki jo imajo vrste v porajajočih se bitjih, je nekaj vmesnega, to je sestavljenega iz tvari in lika.« S tem se sklada tudi umsko spoznanje, kajti bit sestavljenih podstati ne pripada samo liku, ne samo tvari, marveč prav sestavi. To, kar stori, da o stvari rečemo, da je, pa je bistvo. Nujno je torej, da bistvo, po čemer se stvar imenuje bitje, ni zgolj lik niti zgolj tvar, marveč oboje, dasiravno je taki bitnosti nekako edino lik vzrok. Tudi v drugih primerih, ko gre za pojave, ki so sestavljeni iz več počel, vidimo, da stvari ne poimenujemo samo po enem izmed obeh počel, marveč po tem, kar vključuje obe, kakor se to jasno vidi pri okusih: iz dejavnosti toplote, ki prebavlja vlažnost, nastaja sladkoba. Dasi je tako toplota vzrok sladkobe, vendar zato sladkega predmeta ne poimenujemo po toploti, marveč po okusu, ki vsebuje toploto in vlažnost.

Ker je pa počelo posamičnosti tvar, bi se moglo zazdeti, da je bistvo, ki vsebuje hkrati tvar in lik, samó posamično in ne splošno. Iz tega bi pa sledilo, če je bistvo to, kar izraža opredelba, da bi splošnih pojmov ne mogli opredeljevati. A treba je vedeti, da počelo posamičnosti ni tvar v poljubnem pomenu, marveč samo določena tvar. Določeno pa imenujem tisto tvar, ki jo pojmujemo s posebnimi razsežnostmi. Taka tvar pa ni vključena v opredelbo človeka, kolikor je človek, marveč bi bila vključena v opredelbo Sokrata, če bi imel Sokrat opredelbo. V opredelbo človeka je vključena nedoločena tvar. V opredelbo človeka ne vključujemo tele kosti in tegale mesa, marveč kost in meso vobče; to je nedoločena tvar človeka.

III

Iz tega se vidi, da se bistvo človeka in bistvo Sokrata razlikujeta samo po določenosti in nedoločenosti. Zato pravi Razlagalec ob sedmi knjigi Metafizike, da Sokrat ni nič drugega kakor živalnost in umnost, ki sta njegovo kajstvo. Enako se tudi bistvo rodu in bistvo vrste razlikujeta po določenosti in nedoločenosti, vendar se njuno označevanje razlikuje: vtem ko označuje posameznika v primeri z vrsto tvar z določenimi razsežnostmi, označuje vrsto v primeri z rodom sestavna razlika, ki je povzeta iz lika.

Označevanje, ki se tiče vrste v odnosu do rodu, pa ne izhaja iz nečesa, kar bi bilo vključeno samo v bistvu vrste, a v nikaki obliki v bistvu rodu. Narobe. Karkoli vsebuje vrsta, vsebuje tudi rod, pa nedoločno. Če bi se namreč živalnost ne krila povsem s pojmom človeka, marveč bi bila le njegov del, bi je ne dopovedali o njem, kajti noben sestavni del se ne dopoveda o svoji celoti.

Kako je s tem, uvidimo, če si predočimo, kako se razlikuje telo, kolikor ga pojmujemo kot del živali, in kolikor ga pojmujemo kot rod. Kajti ne more biti v istem smislu rod, v katerem je sestavni del. Izraz telo je namreč mogoče pojmovati različno. Telo, kolikor spada v rod podstati, imenujemo telo zato, ker ima táko naravo, da moremo v njem označiti tri razsežnosti; te tri določene razsežnosti so telo, kolikor spada v rod kolikosti. V stvarnosti se pa primeri, da se to, kar ima eno popolnost, dokoplje še do druge popolnosti, kakor vidimo pri človeku, ki ima čutno naravo, nadalje pa še umno. Podobno se more popolnosti, ki je v tem, da ima tak lik, da je mogoče v njem ugotoviti tri razsežnosti, pridružiti druga popolnost, recimo življenje ali kaj podobnega. Izraz telo more torej pomeniti kakšno reč, ki ima tak lik, da iz njega sledi samo oznaka treh razsežnosti, to je, da iz takega lika ne izhaja nobena nadaljnja popolnost; če se torej kaj drugega doda, to ni vključeno v tak pojem telesa. Takó pojmovano telo bo sestavni in tvarni del živali, ker bo duša tako zunaj tega, kar označujemo z izrazom telo in bo dodana telesu, tako da iz obojega, namreč iz duše in telesa, kot iz delov nastane žival.

Možno je pa izraz telo pojmovati tudi tako, da pomeni kakšno reč, ki ima tak lik, da je mogoče iz njega izvajati tri razsežnosti, pa naj bo ta lik kakršen koli, bodisi da more iz njega izvirati kakšna nadaljnja popolnost ali ne. Takó pojmovano telo bo rod živalskosti, kajti v pojmu živali ni najti ničesar, kar bi ne bilo vključeno v pojmu telo. Duša namreč ni lik, ki bi bil različen od onega, po katerem je v tisti stvarnosti mogoče označiti tri razsežnosti; potemtakem, ko smo rekli, »Telo je to, kar ima tak lik, da je mogoče iz njega izvajati tri razsežnosti«, je bilo mišljeno, da naj je lik kakršen koli, bodisi živalskost bodisi kamenenost bodisi kakršen koli drug lik. Lik živalskost je torej vključno vsebovan v liku telesnost, kolikor je

telo njegov rod. Tak je tudi odnos med živalskostjo in človekom. Če bi namreč izraz žival označeval samo kakšno stvar, ki ima takšno popolnost, da more čutiti ter se gibati v moči počela, ki je v njej sami, brez drugih popolnosti, tedaj bi poljubna druga popolnost, ki bi se pridružila in bi ne bila v pojmu živalskosti, bila glede na živalskost kot del in ne kot vključno vsebovana v pojmu žival, in tako bi pojem živ al ne bil rod. V resnici je pa rod, kolikor pomeni tako stvarnost, da moreta iz njenega lika izhajati čutnost in gibanje, pa naj bo ta lik kakršen koli, bodisi zgolj čutna duša, bodisi čutna in umna hkrati. Rod torej pomeni nedoločeno vse, kar vsebuje pojem vrste, ne pomeni namreč zgolj tvari.

Podobno tudi vrstna razlika pomeni celoto in ne samo lik; pa tudi opredelba pomeni celoto, enako vrsta, vendar različno, kajti rod izraža celoto kot naziv, ki neposredno označuje to, kar je tvarnega v stvari, ne da bi natančneje označil svoj lik. Rod je torej povzet s področja tvari, vendar ni tvar, kar se vidi iz tega, ker se imenuje telo zato, ker ima takšno popolnost, da moremo v njem označiti tri razsežnosti; ta popolnost igra glede na nadaljnjo popolnost vlogo tvari. Nasprotno pa je razlika posebna označba, ki jo povzamemo iz določenega lika, pa tako, da v svojem pojmu ne vključuje neposredno določene tvari. To uvidimo ob izrazu »oživljeno« v pomenu »to, kar ima dušo«: s tem ni določeno, kaj je tisto, ali telo ali kaj drugega. Zato pravi Avicenna, da rodu ne najdemo v razliki kot del njenega bistva, marveč le kot nekaj, kar je zunaj bistva, enako je razumeti tudi odnos podklada do njegovih dejavnosti. Zato tudi rodu ne dopovedamo kratko in malo o razliki, kakor pravi Filozof v tretji knjigi Metafizike in v četrti Topike, razen morda tako, kakor se podklad dopoveduje o dejavnosti. Opredelba ali vrsta pa vsebuje oboje, namreč določeno tvar, ki jo označuje pojem rodu, in določen lik, ki ga označuje pojem razlike.

Takó uvidimo razlog, zakaj imajo rod, vrsta in razlika podoben odnos do tvari, lika in njune sestave v naravi, čeprav niso isto kar ta, saj niti rod ni tvar, ampak je povzet s področja tvari kot označujoč celoto, niti razlika ni lik, marveč je povzeta s področja lika kot označujoč celoto. Zato pravimo, da je človek čuteče umno bitje, ne pa, da je iz čutnosti in umnosti, kakor pravimo, da je iz duše in telesa. O človeku namreč pravimo, da je iz duše in telesa kot posebna tretja stvarnost, ki je nastala in ni nobena izmed obeh sestavin. Človek namreč ni ne duša ne telo. Če pa pravimo, da je človek nekako iz čutnosti in umnosti, to ne pomeni, kakor da je iz dveh stvarnosti tretja stvarnost, marveč kakor iz dveh vidikov tretji vidik. Vidik živalnosti namreč ne vključuje posebnega lika, marveč izraža naravo stvari kot nekaj, kar je tvarno v primeri z zadnjo popolnostjo. Vidik te razlike, »umno«, je pa v tem, da označuje poseben lik. Iz teh dveh vidikov vznika vidik vrste ali opredelbe. Kakor torej o stvarnosti ne moremo dopovedati počel, iz katerih je sestavljena, tako tudi vidika ne moremo dopovedati o

tistih vidikih, iz katerih je sestavljen: ne moremo namreč reči, da je opredelba rod ali razlika.

Čeprav pa rod označuje vse bistvo vrste, vendar ni nujno, da imajo različne vrste, ki spadajo v isti rod, eno in isto bistvo. Enotnost rodu je namreč posledica njegove nedoločenosti ali neopredeljenosti, in ne tako, kakor da bi bilo to, kar označujemo z rodom, uresničeno v različnih vrstah kot ena in ista narava, ki bi ji bila dodana kakšna druga reč, namreč razlika, ki bi to naravo določila tako, kakor lik določi tvar, ki je ena in ista. Enotnost bistva izvira odtod, ker označuje kak lik, pa ne določno tega ali onega. Določno izraža lik razlika, ki pa ni drugačna od tiste, ki jo je nedoločno izražal rod. Zato pravi Razlagalec ob enajsti knjigi Metafizike, da se pratvar imenuje ena, ker smo ji odmislili vse like, rod se pa imenuje eden zaradi skupnega določenega lika. Iz tega se vidi, da z dodajanjem razlike, ki odstrani tisto nedoločenost, ki je bila vzrok enotnosti rodu, nastanejo vrste, ki so bistveno različne. Ker je pa, kakor smo rekli, narava vrste enako nedoločena v primeri s posameznikom, kakor narava rodu v primeri z vrsto, sledi iz tega, da vključuje to, kar imenujemo rod, kolikor ga dopovedamo o vrsti, v svojem pomenu, čeprav nedoločno, vse, kar je določeno v vrsti. Enako tudi to, kar imenujemo vrsta, kolikor jo dopovedamo o posamezniku, nujno označuje vse, kar je stvarnega v posamezniku, čeprav nedoločno. Tak pomen vrstnega bistva polagamo v besedo človek: Zato se izraz človek dopoveda o Sokratu. Če pa izrazimo naravo vrste tako, da odmislimo določeno tvar, ki je počelo posamičnosti, tedaj igra vlogo dela. V tem primeru jo izrazimo z besedo človečnost; človečnost namreč označuje to, po čemer je človek človek. Določena tvar pa ni to, po čemer je človek človek, zato nikakor ni med počeli, ki store, da je človek človek. Ker torej človečnost v svojem pojmu vključuje samo to, kar stori, da je človek človek, je jasno, da njen pomen izključuje ali odmišlja določeno tvar. Ker se pa del ne dopoveda o celoti, sledi, da se človečnost ne dopoveda ne o človeku ne o Sokratu. Zato pravi Avicenna, da kajstvo sestave ni sestava sama, katere kajstvo je, čeprav je tudi kajstvo samo sestavljeno, podobno kakor človečnost, čeprav je sestavljena, kljub temu ni človek, nasprotno, treba je, da je v nekaj sprejeta, namreč v določeno tvar. Ker pa, kot smo rekli, določajo vrsto v odnosu do rodu liki, posameznika v odnosu do vrste pa določa tvar, sledi iz tega, da naziv, ki označuje to, iz česar povzemamo naravo rodu, pa odmislimo določen lik, ki dopolnjuje vrsto, da ta naziv označuje tvarni del celote; tako je telo tvarni del človeka. Naziv pa, ki označuje to, iz česar povzemamo naravo vrste, pa odmislimo določeno tvar, označuje likovni del. Zato je človečnost označena kot poseben lik, in rečemo, da je lik celote, pa ne kot da bi bila dodana bistvenim delom, namreč liku in tvari, tako, kakor je lik hiše dodan njenim sestavnim delom, marveč je vse bolj lik, ki je celota, to je, ki obsega lik in tvar, vendar

brez tega, kar ima nalogo, da tvar določi. Očitno je torej, da označuje človekovo bistvo tako izraz človek kakor izraz človečnost, vendar, kakor smo rekli, različno, kajti izraz človek označuje bistvo kot celoto, kolikor namreč ne odmisli določene tvari, marveč vsebuje tvar vključeno in zabrisano, podobno, kakor smo rekli, da rod vključuje razliko; zato ta izraz, človek, dopovedamo o posameznikih. Izraz človečnost pa označuje samo del bistva, ker njegov pomen ne vsebuje drugega kakor to, kar ima človek, kolikor je človek, in odmisli vsako določenost tvari; zato se ne dopoveda o posameznih ljudeh. Zato včasih najdemo, da se ta naziv, bistvo, dopoveda o stvareh: rečemo namreč, da je Sokrat neko bistvo; včasih pa to zanikamo, kakor če rečemo, da bistvo Sokrata ni Sokrat.

IV

Ko smo videli, kaj pomeni izraz bistvo pri sestavljenih podstatih, poglejmo, v kakšnem odnosu je do pojmov rodu, vrste in razlike. Ker se to, kar je izraženo z vsebino pojmov rodu vrste ali razlike, dopoveda o določenem posamezniku, je nemogoče, da bi splošen pojem, namreč pojem rodu, vrste ali razlike ustrezal bistvu, kolikor izraža del, kakor izraza človečnost ali živalskost. Zato pravi Avicenna, da umnost ni razlika, marveč počelo razlike; iz istega razloga človečnost ni vrsta niti živalskost rod. Podobno tudi ne moremo reči, da pojma rodu ali vrste ustrezata bistvu, kolikor je kakšna reč, ki biva zunaj posameznikov, kakor so trdili platoniki, kajti potem bi se rod in vrsta ne pridevala določenemu posamezniku; ni namreč mogoče reči, da je Sokrat to, kar je od njega ločeno; tisto ločeno bi pa tudi nič ne koristilo pri spoznavanju tega posameznika. Preostane torej, da ustrezata pojma rodu in vrste bistvu, kolikor označujeta celoto, kakor izraza človek ali žival, kolikor vsebuje vključno in nejasno celotnost tega, kar je v posamezniku.

Če pa takó razumemo naravo ali bistvo, ga moramo gledati z dveh vidikov. Najprej kot tako in to je preprost pogled nanj. V tem primeru velja o njem samo to, kar mu pripada kot takemu. Če mu pripišemo kar koli drugega, bo to krivo pripisovanje: človeku, recimo, kot človeku pripada razumnost, čutnost in vse drugo, kar spada k njegovi opredelbi. Belo pa ali črno ali kar koli takega, kar ne spada k pojmu človečnosti, ne ustreza človeku, kolikor je človek. Če se torej vprašamo, ali moremo reči o tako pojmovani naravi, ali je ena ali mnogotera, ni mogoče trditi ne prvega ne drugega, kajti oboje je zunaj pojma človečnosti in oboje ji utegne pripadati. Če bi namreč mnogoterost spadala k njenemu pojmu, bi nikoli ne mogla biti ena, ko je pa vendar ena, kolikor je v Sokratu. Podobno, če bi enost spadala k njenemu pojmu, tedaj bi bila ena in ista narava Sokratova in

Platonova in bi se ne mogla v mnogih množiti. — Z drugega vidika gledamo naravo, kolikor ima bit v tem ali onem bitju. In tako ji je mogoče po naključju kaj pripisovati zaradi stvari, v kateri je. Tako pravimo, da je človek bel, ker je Sokrat bel, dasi to ne pripada človeku, kolikor je človek.

Takó pojmovana narava pa ima dvojno bit: eno v posameznikih, drugo v duši; in glede na vsako sledijo omenjeni naravi pritičnosti. V posameznikih ima mnogotero bit glede na različnost posameznikov, vendar naravi sami kot taki, če jo preprosto gledamo, ne pripada nobena izmed teh biti. Napačno je namreč reči, da ima narava človeka kot taka bit v tem posamezniku, kajti če bi bit v tem posamezniku spadala k človeku, kolikor je človek, bi nikoli ne bila zunaj tega posameznika. Podobno, če bi spadalo k človeku, kolikor je človek, da ni v tem posamezniku, bi nikoli ne bila v njem. Torej je pravilno reči, da človeku, kolikor je človek, ne pripada niti da je v tem ali onem posamezniku ali v duši. Tako je jasno, da je pri človeški naravi kot taki odmišljena poljubna bit, vendar tako, da nobena ni izključena. In ta, takó pojmovana narava je tista, ki jo dopovedamo o vseh posameznikih. Ne moremo pa reči, da znak splošnosti pripada tako pojmovani naravi, kajti bistvo splošnosti je enost in skupnost. K človeški naravi kot taki pa ne spada ne prvo ne drugo. Če bi namreč skupnost spadala k pojmu človek, tedaj bi v vsakem bitju, v katerem bi našli človečnost, našli tudi skupnost. To je pa krivo, kajti v Sokratu ne najdemo nobene skupnosti, marveč kar koli je v njem, je posamezno.

Podobno tudi ni mogoče reči, da pojem rodu ali vrste pritiče človeški naravi zaradi biti, ki jo ima v posameznikih, kajti človeška narava ni v posameznikih kot ena, tako da bi bila nekaj enega, kar bi bilo skupno vsem, kakor to zahteva pojem splošnosti. Preostane torej, da pojem vrste pritiče človeški naravi, kolikor ima bit v razumu. Sama človeška narava ima namreč bit v razumu brez vseh znakov posameznosti, zato ima enak odnos do vseh posameznikov, ki so zunaj duše, ker je enako podoba vseh in vodi do spoznanja vseh, kolikor so ljudje. In iz tega, da ima enak odnos do vseh, ustvarja razum pojem vrste in ga nanaša nase. Zato pravi Razlagalec v prvi knjigi O duši, da je razum tisti, ki vnaša splošnost v stvari; isto pravi tudi Avicenna v svoji Metafiziki. A čeprav ima ta narava v razumu znak splošnosti, če jo primerjamo s predmeti zunaj duše, ker je ena podoba vseh, vendar je, kolikor ima bit v tem ali onem razumu, posebna posamična spoznana vrsta. Iz tega se vidi napaka Razlagalca v tretji knjigi O duši, ki je hotel iz splošnosti, ki jo ima lik v razumu, sklepati, da ima vse človeštvo en sam razum, kajti splošnost takega lika ne izvira iz tiste biti, ki jo ima v razumu, marveč odtod, ker se nanaša na stvari kot njihova podoba, podobno, kakor če bi imeli en tvarni kip, ki bi predstavljal mnoge ljudi, bi, jasno, ta podoba ali vrsta kipa imela posamezno in lastno bit, kolikor bi bila uresničena v določeni tvari, imela bi pa znak skupnosti,

kolikor bi skupno predstavljala mnoge. Ker je pravilno, da se človeška narava kot taka pripisuje Sokratu, in ker mu pojem vrste kot take ne pripada, marveč spada med lastnosti, ki izvirajo iz biti, kakršno ima vrsta v razumu, zato se izraz vrsta ne prideva Sokratu, da bi rekli: »Sokrat je vrsta«, to pa bi nujno sledilo, če bi pojem vrste pripadal človeku zaradi biti, ki jo ima v Sokratu, ali zaradi vrste kot take, to je, kolikor je človek. Vse namreč, kar pripada človeku, kolikor je človek, se pravi tudi o Sokratu. Rod je pa, nasprotno, sam po sebi tak, da se da dopovedati o človeku, saj spada v njegovo opredelbo. Dopovedanje je namreč nekaj, kar opravlja dejavnost razuma, ki sestavlja in razstavlja in ima za stvarno podlago enotnost predmetov, ki jih dopovedamo drugega o drugem. Razlog za dopovedanje more biti torej v tem pojmu samem, ki je rod, v pojmu, ki ga prav tako dodela umska dejavnost. Kljub temu to, čemur razum, ki sestavlja eno z drugim, pripisuje sposobnost, da more biti dopovedano, ni rodni pojem sam, marveč bolj tisto, čemur razum rodni pojem pripisuje, recimo tisto, kar označujemo s tem izrazom »živa!«.

Iz tega se vidi, v kakšnem odnosu je bistvo ali narava z vrstnim pojmom; pojem vrste namreč ne meri na to, kar pripada naravi kot taki, niti na lastnosti, ki izvirajo iz biti, ki jo ima zunaj duše, recimo belo ali črno, marveč meri na lastnosti, ki izvirajo iz biti, ki jo ima v razumu: na tak način pripada naravi pojem rodu ali vrste.

V

Sedaj nam še preostane, da si ogledamo, kako je bistvo v ločenih podstatih, to je, v duši, v angelih in v prvem vzroku. Čeprav sicer enovitost prvega vzroka priznavajo vsi, pa poskušajo nekateri v angele in duše vnašati sestavo iz tvari in lika. Zdi se, da je bil začetnik takega stališča Avicebron, pisec knjige Vir življenja. To je pa v nasprotju s splošnim naukom modroslovcev, ki pravijo o takih podstatih, da so ločene od tvari, in dokazujejo, da so brez vsake tvarnosti. Glavni dokaz za to je jakost spoznavanja, ki jim je lastna. Vidimo namreč, da so liki dejansko spoznatni samo, kolikor se odlepijo od tvari in od njenih pogojev; dejansko spoznatne pa napravi samo zmožnost podstati, ki umeva, kolikor jih vsrkava vase in kolikor upravlja z njimi. Sleherna umna podstat mora biti torej prosta vsake tvarnosti, tako da tvar niti ni njen del niti ni v takem stanju, kakor lik, ki je vtisnjen v tvar, kot to velja za tvarne like.

Nihče pa tudi ne more trditi, češ da umljivosti ne preprečuje kakršna koli tvar, ampak samo telesna tvar. Če bi bilo namreč samo svojstvo telesne tvari tisto, ki preprečuje umljivost — a ker se tvar imenuje telesna samo, kolikor jo prešinja telesni lik — tedaj bi morala to, namreč preprečevanje

umljivost, imeti tvar od telesnega lika. Takó pa ne more biti, kajti tudi telesni lik je dejansko umljiv, enako kakor drugi liki, kolikor od njih odmislimo tvarnost. Iz tega sledi, da v duši in v angelu ni nikakšne sestave iz tvari in lika, če uporabimo pri njih izraz tvar v istem pomenu kakor pri telesnih podstatih, pač pa je pri njih sestava lika in biti. Zato pravi razlaga devete postavke knjige O vzrokih, da ima angel lik in bit, lik pa pomeni na tistem mestu isto kar kajstvo ali enovita narava. Kako je s tem, je jasno vidno. Poljubne stvari, ki imajo tak medsebojni odnos, da je ena vzrok drugi, more tista, ki igra vlogo vzroka, imeti bit neodvisno od druge, ne pa obratno. Tak odnos pa najdemo med tvarjo in likom: lik daje tvari bit. Zato je nemogoče, da bi bila tvar brez kakšnega lika. Ni pa nemogoče, da bi bil kakšen lik brez tvari. Lik namreč, kot lik, ni odvisen od tvari; če naletimo na kakšne like, ki ne morejo biti drugače kakor v tvari, je to zanje nekaj prigodnega, kolikor so odmaknjeni od prvega počela, ki je prvi in čisti dej. Zato bivajo tisti liki, ki so prvemu počelu najbližji, brez tvari — vsa vrsta likov, kakor smo rekli, namreč ne potrebuje tvari — in takšni liki so angeli. Bistvom ali kajstvom takih podstati torej ni treba, da so kaj drugega kakor zgolj lik.

V tem se torej razlikuje bistvo sestavljene podstati in enovite podstati, da bistvo sestavljene podstati ni samo lik, marveč obsega lik in tvar, vtem ko je bistvo enovite podstati zgolj lik. Iz tega pa izvirata dve drugi razliki: ena je, da more bistvo sestavljene podstati označevati celoto ali del; to se dogaja zaradi določenosti tvari, kakor smo rekli. Zato se ne dopoveda bistvo sestavljene stvari sestavljeni stvari sami kakor koli: ne moremo namreč reči, da je človek svoje bistvo. Bistvo enovite podstati, ki je njen lik, pa ne more označevati drugega kakor celoto, saj ni v njem razen lika ničesar, kar bi naj lik sprejelo: bistvo enovite podstati moremo torej dopovedati o tej podstati, pa naj mu damo kakršen koli pomen. Zato pravi Avicenna, da je kajstvo enovitega enovito samo, saj ni ničesar drugega, kar bi ga sprejelo. — Druga razlika je, da se bistva sestavljenih predmetov zato, ker so sprejeta v določeno tvar, množe, kakor se deli tvar, zato se primeri, da so nekateri predmeti vrstno isto, številčno pa različni. Ker pa bistvo enovitega bitja ni sprejeto v tvari, v tem redu ne more biti takega pomnoževanja; zato je nujno, da pri takih podstatih ne najdemo več posameznikov iste vrste, marveč da je pri njih toliko vrst, kolikor je posameznikov, kakor izrečno pravi Avicenna.

Take podstati, čeprav so zgolj liki brez tvari, kljub temu v njih ni vsakršnja enovitost, da bi bile čisti dej, marveč imajo primes možnosti. To je jasno iz tegale: karkoli namreč ne spada k umljivosti bistva ali kajstva, to mu dohaja od zunaj in je bistvu pridruženo, kajti nobenega bistva ni mogoče umeti brez sestavin, ki so deli bistva. Vsako bistvo ali kajstvo je pa mogoče umeti, ne da bi kaj vedeli o njegovi biti: morem recimo

vedeti, kaj je človek ali feniks, pa kljub temu ne vedeti, ali ima bit v stvarnem redu. Jasno je torej, da je bit različna od bistva ali kajstva, razen če je morda kako bitje, čigar kajstvo je njegova lastna bit; in tako bitje more biti le eno in prvo, kajti nemogoče je, da bi nastalo večje število nečesa drugače kakor z dodajanjem kake razlike: tako se množi narava rodu ali vrste; ali s tem, da je lik sprejet v različnih tvareh: tako se množi narava vrste v različnih posameznikih; ali tako, da je eno samostojno, drugo pa v nekaj sprejeto: recimo, če bi bila kakšna ločena barva, bi bila različna od ne ločene barve prav zaradi svoje ločenosti. Če si pa zamislimo bitje, ki bi bilo zgolj bit, tako da bi bilo samostojno bivajoča bit sama, bi taka bit ne sprejela dodatka razlike, ker bi sicer že ne bila zgolj bit, marveč bit in poleg tega lik; še mnogo manj bi sprejela dodatek tvari, sicer bi ne bila več samostojna bit, marveč tvarna. Takó preostane, da tako bitje, ki bi bilo svoja lastna bit, more biti le eno. Iz tega sledi, da mora biti v vsakem drugemu bitju, izvzemši to, nekaj drugega njegova bit in nekaj drugega njegovo kajstvo ali narava oziroma njegov lik. V angelih je torej bit nujno različna od lika; zato smo rekli, da je angel lik in bit.

Vse pa, kar pripada kaki stvari, je bodisi povzročeno od počel njegove narave, kakor čut za smešno pri človeku, ali dohaja iz kakega zunanjega počela, kakor svetloba v zraku iz vplivanja sonca. Ne moe pa biti, da bi bila bit sama povzročena od lastnega lika ali kajstva stvari. Pravim pa kakor povzročena od tvornega vzroka, kajti takó bi bilo kako bitje samo sebi vzrok in bi kako bitje samo sebe dovedlo do bivanja, kar je nemogoče. Nujno je torej, da ima vsako tako bitje, čigar bit je različna od njegove narave, bit od drugega. Ker se pa vse, kar je po drugem, zvaja na to, kar je samo po sebi, kot na prvi vzrok, je nujno, da je kako bitje, ki je vzrok bivanja vsem stvarem zato, ker je samo zgolj bit; sicer bi šli v neskončnost pri vzrokih, ker ima vsako bitje, ki ni zgolj bit, vzrok svoje biti, kakor smo rekli. Jasno je torej, da je angel lik in bit pa da ima bit od prvega bitja, ki je zgolj bit. In to je prvi vzrok, ki je Bog.

Vse pa, kar sprejema kaj od drugega, je v možnosti glede na tisto; to pa, kar je sprejelo vase, je njegov dej. Treba je torej, da je tudi tisto kajstvo ali lik, ki je angel, v možnosti glede na bit, ki jo sprejema od Boga; in tista sprejeta bit igra vlogo deja. In tako ugotavljamo pri angelih možnost in dej, ne pa lika in tvari, razen v prenesenem pomenu. Potemtakem tudi biti trpen, sprejemati, biti podklad in vse táko, kar pripada bitjem, kakor se zdi, zaradi tvari, pripada angelom in tvarnim bitjem v različnem pomenu, kakor pravi Razlagalec v tretji knjigi O duši. In ker je, kot smo rekli, bistvo čistega uma (angela), umnost sama, zato je njegovo kajstvo ali bistvo isto, kar ona; in njegova od Boga sprejeta bit je to, po čemer biva v redu stvarnosti. In zato pravijo nekateri o takih podstatih, da so sestavljene iz »po čemer je« in »kar je«, ali iz »kar je« in »je«, kakor pravi Boetij. In

ker so v angelih možnost in dej, ne bo težko odkriti mnoštva angelov, to pa bi bilo nemogoče, če bi v njih ne bilo nobene možnosti. Zato pravi Razlagalec v tretji knjigi O duši: če bi ne bila znana narava možnostnega razuma, bi ne mogli odkriti mnoštva pri ločenih podstatih. Te se torej razlikujejo med seboj glede na stopnjo možnosti in deja tako, da ima višji angel, ki je bolj blizu prvi stopnji, večji delež deja in manjši možnosti, in tako o drugih. In to se konča v človeški duši, ki zavzema zadnjo stopnjo med umnimi podstatmi. Zato igra njen možnostni razum glede na umljive like enako vlogo kakor prva tvar, ki zavzema zadnje mesto v čutnem redu, glede na čutne like, kakor pravi Razlagalec v tretji knjigi O duši. Zato jo primerja Filozof prazni deski, na kateri ni nič napisano. In zaradi tega, ker ima med drugimi umnimi podstatmi večji delež možnosti, zato postane tako blizka tvarnim predmetom, da pritegne tvarno reč k udeleženju svoje biti, namreč tako, da iz duše in telesa vznikne ena bit v eni sestavljeni podstati, čeprav tista bit, kolikor je dušina, ni odvisna od telesa. In zato po tistem liku, ki je duša, najdemo druge like, ki imajo večji delež možnosti in so bolj blizki tvari, toliko, da njihove biti ni brez tvari. Tudi med njimi je vrstni red in stopnje, vse do prvih likov prvin, ki so tvari najbližji. Zato tudi nimajo druge dejavnosti kakor tisto, ki jo zahtevajo dejavne, trpne in druge kakovosti, ki prilagajajo tvar liku.

VI

Po vsem tem je jasno, kako je bistvo v različnih bitjih. Najdemo namreč tri načine, kako imajo podstati bistvo. Takó imamo bitje, kakor Bog, čigar bistvo je njegova bit sama; zato naletimo na nekaj modroslovcev, ki pravijo, da Bog nima kajstva ali bistva, kajti njegovo bistvo ni nič drugega kakor njegova bit. In iz tega sledi, da sam ni v rodu, kajti za vse, kar je v rodu, je nujno, da ima kajstvo, ki je različno od njegove biti, ker se kajstvo ali narava rodu ali vrste, kolikor je narava, ne razlikuje v bitjih, katerih je rod ali vrsta. Bit je pa v različnih bitjih različna. Tudi ni treba, če rečemo, da je Bog zgolj bit, da zaidemo v zmoto tistih, ki so trdili, da je Bog tista splošna bit, po kateri vsaka stvar dejansko je. Ta bit namreč, ki je Bog, je take narave, da ne dopušča nobenega dodatka, zato je zaradi svoje čistine same bit različna od vsake biti. Zato se pravi v razlagi devete podstavke knjige O vzrokih, da sledi posamičnost prvega vzroka, ki je zgolj bit, iz njegove čiste dobrosti. Skupna bit pa, kakor v svojem pojmu ne vključuje kakega dodatka, tako tudi ne vključuje v svojem pojmu kake odsotnosti dodatka; če bi namreč bilo tako, bi si ne mogli zamisliti ničesar bivajočega, v katerem bi bilo kaj dodanega k biti.

Podobno tudi, čeprav je zgolj bit, ni treba, da mu manjkajo druge popolnosti ali odlike; narobe, ima vse popolnosti, ki so v vseh rodovih; zato se imenuje popolna kratko in malo, kakor pravita Filozof in Razlagalec v peti knjigi Metafizike, vendar jih ima na način, ki je odličnejši od vseh stvari, kajti v njem so eno, v drugih pa imajo razlike. In to zato, ker mu vse te popolnosti pripadajo v skladu z njegovo enovito bitjo; podobno, kakor če bi kdo z eno zmožnostjo mogel opraviti delo vseh zmožnosti, bi v tej eni zmožnosti imel vse zmožnosti, tako ima Bog v svoji biti sami vse popolnosti.

Drugače je bistvo v ustvarjenih umnih podstatih (angelih), v katerih je bit drugo kakor njihovo bistvo, čeprav je bistvo brez tvari. Zato njihova bit ni samostojna, marveč sprejeta in zato omejena in končna glede na sposobnost narave, ki jo sprejme, toda njihova narava ali kajstvo je samostojno, ne sprejeto v kaki tvari. Zato se pravi v knjigi O vzrokih, da so angeli neskončni spodaj, končni zgoraj: končni so namreč glede na svojo bit, ki jo dobivajo od višjega, ne končujejo se pa spodaj, kajti njihovih likov ne omejuje sposobnost kake tvari, ki bi jih sprejela. In zato pri takih podstatih, kakor smo rekli, nimamo množtva posameznikov v eni vrsti, razen v človeški duši zaradi telesa, s katerim se združi. In čeprav je njena posamičnost glede na začetek prigodno odvisna od telesa, kajti posamičnega bivanja si ne more pridobiti drugače kakor v telesu, čigar dej je, vendar ni treba, da ob izgubi telesa posamičnost premine, kajti, ker ima samostojno bit odtod, da je postala lik tega telesa, ostane ta bit za vselej posamična. In zato pravi Avicenna, da je posamičnost duš in pomnoževanje odvisno od telesa glede na njihov začetek, ne pa glede na njihov konec. In ker v teh podstatih kajstvo ni isto kar bit, zato se dado uvrščati v predikament. In zato imamo pri njih rod, vrsto in razliko, čeprav so nam njihove svojske razlike prikrite. Pri čutnih predmetih so namreč celo bistvenostne razlike same neznane, zato jih označujemo s pritičnimi razlikami, ki izvirajo iz bistvenostnih, podobno, kakor označujemo vzrok z njegovim učinkom, podobno kakor navajamo dvonožnost kot človekovo razliko. Svojske pritike netvarnih podstati so nam pa neznane; zato ne moremo ugotoviti ne njihovih razlik samih ne pritičnih razlik.

Treba je pa vedeti to, da rodu in razlike ne jemljemo enako pri onih podstatih in pri čutnih podstatih, kajti pri čutnih jemljemo rod iz tega, kar je tvarnega na stvari, razliko pa iz tega, kar je likovnega v njej. Zato pravi Avicenna v začetku svoje knjige O duši, da je v predmetih, sestavljenih iz tvari in lika, razlika tega, kar je zgrajeno iz nje, enovita; vendar ne tako, da bi bil lik sam razlika, marveč, ker je počelo razlike, kakor pravi isti v svoji Metafiziki. In taka razlika se imenuje enovita razlika, ker jo jemljemo iz tega, kar je del predmetovega kajstva ,namreč iz lika. A ker so netvarne podstati enovita kajstva, pri njih ne moremo jemati razlik iz

tega, kar je del kajstva, marveč iz celotnega kajstva, in zato pravi Avicenna v začetku knjige O duši, da imajo enovito razliko samo tiste vrste, katerih bistva so sestavljena iz tvari in lika.

Podobno pri njih tudi rod jemljemo iz celotnega bistva, vendar drugače: ena samostojna podstat se namreč sklada z drugo v netvarnosti, razlikujeta se pa med seboj v stopnji popolnosti glede na oddaljevanje od možnosti in približevanje čistemu deju. In zato pri njih jemljemo rod iz tega, kar jim pripada, kolikor so netvarne, kakor umnost ali kaj podobnega. Iz tega pa, kar jim pripada glede na stopnjo popolnosti, jemljemo pri njih razliko, vendar nam neznano. Ni pa treba, da so te razlike pritične, češ da izvirajo iz večje ali manjše popolnosti, ki ne povzroča vrstnih razlik. Stopnje popolnosti namreč pri sprejemanju istega lika ne razlikujejo vrst, recimo belo in manj belo, ki sta deležna istega pojma beline. Toda različne stopnje popolnosti v likih ali naravah samih, ki so jih deležna bitja, razlikujejo vrste: tako se narava dviga postopno od rastlin do živali prek nečesa, kar je vmesno med živalmi in rastlinami, kakor meni Filozof v sedmi knjigi O živalih. Ni pa tudi nujno, da bi se umne podstati vedno delile zaradi dveh vrst pravih razlik, kajti nemogoče je, da bi bilo tako pri vseh rečeh, kakor pravi Filozof v enajsti knjigi O živalih.

Na tretji način je bistvo v podstatih, sestavljenih iz tvari in lika, pri katerih je tudi njihova bit sprejeta in končna zato, ker imajo tudi bit od drugega; povrh je njihova narava ali kajstvo sprejeto v določeni tvari. In zato so končne tako zgoraj kakor spodaj, in pri njih je že zaradi deljivosti določene tvari možna množitev posameznikov v isti vrsti. In v kakšnem odnosu je pri teh podstatih bistvo do logičnih pojmov, smo povedali zgoraj.

VII

Preostaja še pogledati, kako je bistvo v pritikah; kako je namreč v vseh podstatih, je povedano. A ker je, kot smo rekli, bistvo to, kar izraža opredelba, je treba, da imajo bistvo enako, kakor imajo opredelbo. Opredelbo pa imajo nepopolno, kajti ni jih mogoče opredeliti, ne da bi dali nosilca v njihovo opredelbo. In to je zato, ker same po sebi nimajo samostojne biti, neodvisne od nosilca, marveč, kakor iz lika in tvari, ko se spojita, nastane podstatno bitje, tako iz pritike in nosilca nastane pritično bitje, ko se pritika pridruži nosilcu. In zato tudi niti podstatni lik nima popolne opredelbe niti tvar, kajti treba je, da v opredelbo lika vstavimo to, čemur je lik; in tako je njegova opredelba zgrajena z dodatkom nečesa, kar je zunaj njegovega rodu, enako kot opredelba pritičnega lika. Zato tudi naravoslovec, ki gleda na dušo samo, kolikor je lik tvarnega telesa, vstavlja telo v opredelbo duše. Vendar je pa med podstatnimi in pritičnimi liki velika

razlika, kajti, kakor podstatni lik sam po sebi ne biva samostojno brez tega, čemur se pridruži, enako tudi tisto ne, čemur se pridruži, namreč tvar. In zato iz spojitve obojnega nastane tista bit, v kateri stvar sama po sebi biva, in iz njih nastane prava enota. Zato nastane iz njune spojitve neko bistvo. Zato je lik, čeprav sam po sebi nima popolne narave bistva, vendar del popolnega bistva. To pa, čemur se pridruži pritika, je popolno bitje, samostojno bivajoče po svoji biti. Taka bit pa po svoji naravi biva pred pritiko, ki pride naknadno. In zato naknadno pridružena pritika s svojo spojitvijo s tem, čemur se pridruži, ne povzroči tiste biti, po kateri stvar samostojno biva, po kateri je stvar sama po sebi bitje, marveč povzroči nekakšno drugotno bit, brez katere si je samostojno stvar mogoče misliti bivajočo, kakor si je prvo mogoče misliti brez drugega. Iz pritike in nosilca torej ne nastane prava enota, marveč pritična enota. In zato iz njune spojitve ne izvira posebno bistvo, kot iz spojitve lika in tvari. Zato pritika nima niti narave popolnega bistva niti ni del popolnega bistva, marveč, kakor je bitje v nekem smislu, tako ima tudi bistvo v nekem smislu. Ker je pa to, kar velja za najvišje in najresničnejše v poljubnem rodu, vzrok tega, kar temu v tistem rodu sledi, — tako je recimo ogenj, ki je na višku topline, vzrok toplote v toplih rečeh, kakor je rečeno v drugi knjigi Metafizike — zato je nujno, da je podstat, ki je počelo v rodu bitja in ima bistvo v najresničnejšem in najbolj polnem pomenu, vzrok pritik, ki so drugotno in tako rekoč v nekem smislu deležne narave bitja. To se pa dogaja različno: ker sta namreč dela podstati tvar in lik, zato potekajo nekatere pritike prvenstveno iz lika in nekatere iz tvari. Najde se pa kak lik, čigar bit ni odvisna od tvari, recimo umna duša; tvar pa ima bit samo od lika. Zato je med pritikami, ki potekajo iz lika, tudi nekaj, kar nima povezave s tvarjo, recimo umevanje, ki ga ne omogoča tvarno čutilo, kakor dokazuje Filozof v tretji knjigi O duši. So pa tudi nekatere, potekajoče iz lika, ki imajo povezavo s tvarjo, kakor čutenje. Toda nobena pritika ne poteka iz tvari brez povezave z likom.

Vendar pri teh pritikah, ki izvirajo iz tvari, najdemo neko raznolikost. Nekatere pritike namreč izvirajo iz tvari zaradi naravnanosti, ki jo ima na poseben lik, recimo moškost in ženskost pri živalih; ta razlika se zvaja na tvar, kakor je rečeno v deseti knjigi Metafizike. Zato, če premine živalski lik, omenjeni pritiki ne ostaneta, razen v prenesenem pomenu. Nekatere pritike pa izvirajo iz tvari zaradi njene naravnanosti, ki jo ima na splošen lik, in zato, ko premine poseben lik, še ostanejo v njej; tako je črnina polti v Etiopcu iz spoja prvin in ne zaradi duše, zato tudi po smrti ostane v njem.

Ker je vsaka stvar posamezna po tvari in se uvršča v rod ali vrsto po svojem liku, zato so pritike, ki izvirajo iz tvari, pritike posameznika, po katerih se tudi posamezniki iste vrste med seboj razlikujejo. Pritike pa, ki izvirajo iz lika, so svojske lastnosti bodisi rodu bodisi vrste, zato jih naj-

demo pri vseh bitjih, ki so deležna narave rodu ali vrste; tako čut za smešno izvira pri človeku iz lika, kajti smeh se pojavi zaradi kakšnega zaznavanja človekove duše.

Treba je tudi vedeti, da včasih bistvenostna počela povzročajo pritike povsem udejanjene, recimo vročino ogenj, ki je vedno dejansko vroč, včasih pa samo v obliki sposobnosti, dopolnilo pa prejemajo pritike od zunanjega dejavnika, recimo prozornost v zraku, ki jo dopolni zunanje svetleče se telo. In v takih je sposobnost neločljiva pritika. Dopolnilo pa, ki dohaja iz kakega počela, ki je zunaj bistva stvari ali ne spada med sestavine stvari, je ločljivo; recimo biti premikan in podobno.

Treba je tudi vedeti, da pri pritikah drugače jemljemo rod, vrsto in razliko kakor pri podstatih. Pri podstatih namreč nastane iz podstatnega lika in tvari prava enota, iz spojitve obojega izide nekako ena narava, ki jo po pravici uvrščamo v predikament podstati. Zato pravimo, da spadajo pri podstatih njihova stvarna imena, ki označujejo sestavljenost, v pravem pomenu v rod, recimo vrste in rodovi kakor človek ali žival; lik ali tvar pa nista v predikamentu tako, razen če ju zvedemo na podoben način, kakor pravimo, da spadajo počela v rod. Iz pritike in podklada pa ne nastane prava enota; zato iz njune spojitve ne izide posebna narava, ki bi ji mogli pripisovati pojem rodu ali vrste. Zato pritični nazivi, izraženi stvarno, kakor »belo« ali »glasbeno«, ne spadajo v predikament kakor vrste in rodovi, razen če jih zvedemo, marveč le, kolikor so izraženi pojmovno, recimo »belina« in »glasba«. In ker pritike niso sestavljene iz tvari in lika, zato pri njih ne moremo jemati rodu po tvari in razlike po liku kakor pri sestavljenih podstatih, marveč je treba, da povzamemo prvi rod po samem načinu bivanja, glede na to, da pridevamo naziv bitje desetim rodovom v različnem pomenu z ozirom na prej in potlej; tako imenujemo kolikost zaradi tega, ker je merilo podstati, in kakovost, kolikor je naravnanost podstati, in tako o drugih, kakor pravi Filozof v četrti knjigi Metafizike. Razlike v njih pa jemljemo iz različnosti počel, od katerih so povzročene. In ker povzročajo svojska počela podklada svojske lastnosti, zato vstavljamo v njihovo opredelbo podklad namesto razlike, kadar jih opredeljujemo pojmovno, kolikor so v pravem pomenu v rodu; tako pravimo, da je »simitas« (slovenščina nima ustreznega izraza) ukrivljenost nosu. Obratno bi pa bilo, če bi njihovo opredelbo vzeli, kolikor so stvarno poimenovane. Tako bi namreč vstavili v njihovo opredelbo podklad kot rod, kajti tedaj bi jih opredelili po načinu sestavljenih podstati, pri katerih jemljemo pojem rodu od tvari; tako pravimo, da je »simum« ukrivljen nos.

Podobno je tudi, če je ena pritika počelo drugi pritiki, kakor je počelo odnosa dejavnost in trpnost in kolikost; zato Filozof v peti knjigi Metafizike po tem deli odnos.

Ker pa svojska počela pritik niso vselej očitna, zato jemljemo včasih razlike pritik iz njihovih učinkov; tako pravimo, da sta zbirajoče in razpršujoče razliki barve, ki jih povzroča močna ali slaba luč, iz katerih so povzročene različne vrste barv.

Tako je torej jasno, kako je bistvo v podstatih in pritikah in kako v sestavljenih in enovitih podstatih, in kako na vseh teh ugotavljamo splošne logične pojme, izvzemši prvo počelo, ki je višek enovitosti, kateremu zaradi njegove enovitosti ne gre pojem rodu ali vrste in zato tudi ne opredelba. V tem bodi konec in dovršitev te razprave.

Opomba

* Delce, prevedeno po izdaji Ludovicus Baur, Monasterii 1933, spada med Tomaževe prvence. Napisal ga je kot »baccalaureus biblicus (prva akademska stopnja) l. 1252 ali 53 (rojen 1225 ali 26) v okorni srednjeveški latinščini. Slog je daleč od poznejšega jasnega, prozornega izražanja v Sumi. V prevodu sem ga pustil takega, kakor je. Pogostoma me je imelo, da bi prevedel kak pust izraz z bolj sočnim slovenskim. Pa sem redno ugotovil, da ima za tisti pojem tudi latinščina bolj slikovito besedo. Ker je Tomaž ni uporabil, je tudi jaz v slovenščini nisem. Včasih pa le ni bilo mogoče ostati pri dobesednem prevodu. Tako sem bil prisiljen prevesti besedo »intelligentiae« z »angeli«, kjer ima tak pomen. Prevod je torej hote pust in zamotan, da bi bil čimbolj podoben izvirniku.

Janez Janžekovič

Thesaurus Patrum Latinorum

Desetletja že izhaja pri belgijski založbi Brepols (Turnhout) vrsta spisov cerkvenih očetov pod skupnim naslovom *CORPUS CHRISTIANORUM*. Sprva so izdajali samo latinske očete (Series latina), nato so začeli še z zbirko srednjeveških pisateljev (Continuatio mediaevalis), končno so se odločili tudi za izbor grških očetov (Series graeca s samo grškim besedilom). V vseh treh skupinah je doslej izšlo že 113 + 55 + 10 = 178 drobnejših in debelejših knjig, nekatere so obogatene celo z ilustracijami iz srednjeveških rokopisov.

Kot zadnjo novost sta založba in uredništvo leta 1980 predstavila začetek izdajanja *INSTRUMENTA LEXICOLOGICA LATINA,* besednih kazal objavljenih pisateljev. To je omogočil prehod s klasičnega tiska na fotostavek, ki uporablja elektronsko računalniško tehniko. S tem je odprta možnost, da vse stavljene besede v določenem besedilu po želji razvrstijo tudi v različna kazala, konkordance in jih nato objavijo za uporabo raziskovalcem različnih strok: filozofom, teologom in predvsem jezikoslovcem.

Seveda bi odtiskovanje teh konkordanc in kazal na papir vzelo veliko prostora, časa in denarja. To vidimo npr. pri konkordanci vseh del Tomaža Akvinskega (Index

Thomisticus), ki obsega 49 debelih zvezkov velike oblike (Stuttgart 1979—1980). Tudi Komputer Konkordanz zum Novum Testamentum graece obsega 2000 velikih strani v dveh stolpcih (Berlin 1980), podobno konkordanca francoske jeruzalemske biblije (1228 strani v treh stolpcih, Paris 1982).

Zato so se pri Brepolsu v sodelovanju s CETEDOC katoliške univerze v Louvainu (Lauvain-la-Neuve) odločili za izdajo teh kazal v pomanjšani obliki na mikrokarticah, ki jih je mogoče shraniti na majhnem prostoru (pri manjših spisih kar v knjigi, pri večjih pa v dodatnih zvezkih). Uporabniki lahko potem s posebnim čitalcem (videvamo jih npr. v naših bankah) hitro poiščejo, kje in v kakšnih zvezah je v besedilu nekega pisatelja uporabljena iskana beseda. Pri vsaki besedi je odtisnjeno približno za dve vrstici besedila: polovico pred besedo, polovico za njo.

Kolikšen je prihranek prostora, si lahko nekoliko predstavimo ob prvem objavljenem kazalu besed iz spisa sv. Hilarija iz Poitiersa o Sveti Trojici. Delo obsega v dveh knjigah (št. 62 in 62A) zbirke Corpus Christianorum-Series Latina 620 strani, za kazalo pa so potrebovali 12 mikrokartic. Na vsaki kartici v velikosti razglednice je fotografsko z 42-kratno pomanjšavo odtisnjenih 208 dvojnih strani (na vsaki strani je 60 dolgih vrstic), ki so na zaslonu čitalca vidne v velikosti običajnega lista pisarniškega papirja, Samo za kazala tega spisa bi torej potrebovali skoraj 5000 strani običajne knjižne velikosti.

Lansko leto so možnosti še izpopolnili, tako da je vsako delo dostopno pod različnimi vidiki, zato je npr. za govore sv. Petra Krizologa, objavljene na 1000 straneh, na voljo skupno 25 mikrokartic, kar pomeni blizu 10 000 strani za kazala in konkordance!

Do konca leta 1982 so objavili tovrstna kazala za naslednja dela: Hilarij iz Poitiersa: De Trinitate. Peter iz Poitiersa: Summa de confessione. Agobardus iz Lyona: Opera omnia. Avguštin: De doctrina christiana. Hieronim: Contra Rufinum. Peter Krizolog: Collectio sermonum. Janez Scottus: De divina praedestinatione. Rudolf iz Liebegga: Pastorale novellum. Ars Ambrosiana: Commentum in Donati partes maiores. Raimundus Lullus: Opera latina (del). Gregorij Veliki: In Cantica Canticorum; In primum librum Regum; Registrum epistularum. Donatus ortigraphus: Ars grammatica.

Vse to je šele začetek velikopotezno zastavljenega načrta: ob novih zvezkih Corpus Christianorum objavljajo kazala sproti, za starejše pa bodo to napravili v nekaj letih. Tako naj bi bila vsa zakladnica latinskih očetov — Thesaurus Patrum Latinorum — dostopna ne samo bralcem temveč tudi raziskovalcem, ki so si morali doslej pomagati z redkimi starimi »ročno« izdelanimi kazali, večina spisov pa je bila sploh brez njih.

Kratka informacija naj bo le prva vest o pomembni novosti teološke literature, ki je na voljo tudi v Knjižnici teološke fakultete v Ljubljani. Seveda pa bo treba o možnostih uporabe in o vrednosti te pridobitve še poročati.

Marijan Smolik

Claude Geffré

„Oče" kot lastno ime Boga*

Znamenito nasprotje med Bogom filozofov in Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba je postalo že skoraj nekaj vsakdanjega. Helenizacija krščanstva ni od danes. Toda odkar je Heidegger razkril, da v ontoteološkem[1] razpravljanju pojem biti in pojem Boga kvarno vplivata drug na drugega, je krščanska teologija postavljena pred nova vprašanja.

Hočem reči, da se ne moremo zadovoljiti s stalnim ponavljanjem razprave o sporu med naravno in dialektično teologijo.[2] Tako v filozofiji kot v teologiji so se razmere spremenile. Potrebno je videti, da kriza metafizike ni nujno pripeljala do logičnega pozitivizma. Takšen avtor, kot je E. Levinas, na primer predlaga drugo rešitev glede izključne prevlade grškega *logosa,* s tem da išče »prostor transcendence« v etičnem razmerju do drugega človeka. In kriza metafizične teologije tudi ni nujno privedla do bibličnega fundamentalizma. Ustrezno s krizo teizma je za današnjo teologijo značilna »kristološka osredotočenost«. Toda zato se še ne odpoveduje razmišljanju o

---

* Claude Geffré, »Père« comme nom propre de Dieu, Concilium 163, 1981, 67—77, Editions Beauchesne, 72, rue des Saints-Pères, F-75007 Paris, France.

[1] Izraz onto-teologija se je uveljavil pod Heideggerjevim vplivom. Z njim označujejo pretežni del dosedanje religiozne filozofije in teologije, ker je združevala ontologijo, ki je zrasla na tleh grške misli, in krščanstvo. Očitajo ji predvsem, da je enačila bit in Boga in da je iz Boga naredila najvišje bitje. S tem je z ene strani Boga ponižala na raven bitij, z druge pa so ob neskončnem bitju, se pravi Bogu, stvari zbledele in postale ničeve, zato bi bil tak pogled tudi sokriv za sodobno nihilistično občutje življenja (Prevajalčeva opomba.)

[2] Dialektično imenujemo tisto smer protestantske teologije, ki je kmalu po prvi svetovni vojni tako močno poudarjala izvirnost in enkratnost svetopisemskega razodetja, da je imela vsako naravno teološko podobo o Bogu za malikovalsko in človekov razum za popolnoma nesposobnega, da bi sam od sebe mogel kaj pravega povedati o edinem resničnem Bogu, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Ker je ta teologija nasprotovala vsakemu teološkemu sistemu, se imenuje dialektična. Njen najbolj znani predstavnik je bil K. Barth, predvsem v zgodnjih delih. Njegov komentar k pismu Rimljanom (1918) je pravzaprav prvo delo te teološke smeri in se ta z njim začenja. (Prev. op.)

božji biti. Pač pa jo hoče misliti na novo in *razodeva* neločljivo povezanost med trinitarično teologijo in Jezusovim križem.

Tradicionalna teologija si je zastavila nalogo, da uskladi Boga filozofov in svetopisemskega Boga. Pri tem je prevečkrat tvegala, da škoduje izvirnosti Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Po drugi strani pa je res, da ne moremo popolnoma ločiti Boga razuma in Boga vere, kot je to skušala storiti dialektična teologija, ki je sledila Pascalu in Kierkegaardu. Bog, ki se razodeva v zgodovini, je tudi temelj vsega ustvarjenega bitja. Ni kakšen *drugi* Bog od tistega, ki ga dosegamo z razumom, čeprav gre za *drugačnega* Boga. Nekateri, kot na primer Hans Küng, predlagajo, da bi izvajali nekakšno *Aufhebung* (preseganje) Boga filozofov v Boga svetega pisma.[3] Toda kako je treba to razumeti? Kar koli je že treba misliti o resnosti negacije v tem dialektičnem povzetju, ali ni to še vedno pristajanje na nekakšno »spravo«, polno dvoumnosti?

Rajši imam odločno pot E. Jüngla, ki sodi: odpoved Bogu filozofov nas nikakor ne odvezuje dolžnosti, da mislimo sámo bit Boga.[4] Celó zgodovinska naloga teologije je, da izdela krščansko idejo Boga še bolj natančno, kot je to storila filozofija s svojo idejo Boga. Ko torej upoštevamo, da se je zrušilo metafizično znanje o Bogu, nas to nikakor ne vodi k temu, da bi nadomestili *mišljenje* o Bogu z vero in končno z *dejavnostjo*. Gre za to, da *mislimo,* kar verujemo po razodetju. Če hočemo priti do pravega krščanskega pojma o Bogu, bi bilo posebno treba videti, kako je mogoče misliti hkrati Boga in *minljivost (die Vergänglichkeit).*[5] Prav to je tisto, česar ni sposobna metafizična misel, ki ne more imeti *pozitivnega* znanja o tem, kar mine in umre.

V tej kulturni in teološki zvezi je treba razumeti ta moj prispevek. Tukaj mi je nemogoče, da bi z vso potrebno resnostjo obravnaval vprašanje o uporabi imena »oče« za Boga kristjanov v njegovi različnosti v primerjavi z Bogom filozofov. Po kratki omembi bibličnega razodetja o Bogu Očetu bo zadosti, če bom nakazal dve smeri raziskovanja. Vsakokrat bom pokazal, da je ime »Oče« najbolj primerno, da razkrije novost Jezusovega Boga, in to ne samo glede na Boga Grkov, ampak tudi v razmerju do Boga Judov. Ali ni Pavel priznal svojega namena, ko je postavil nasproti *razlogom,* ki jih iščejo Grki, in *znamenjem,* ki jih terjajo Judje, *govorico o križu* kot poslednjo besedo, kjer se da Bog spoznati?

---

[3] H. Küng, Existiert Gott? München 1978, 728.

[4] »Slovo od 'Boga filozofov' je torej nekaj drugega kot slovo od dolžnosti, ki jo imamo, da mislimo Boga«: E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 269.

[5] Prim. E. Jüngel, op. cit., 270.

I. Svetopisemsko razodetje Boga kot očeta

1. Najprej je prav, da opomnimo: Pretirano bi bilo, če bi v imenu »Oče« iskali značilno potezo Izraelovega Boga, kolikor je različen od Boga-Počela, ki ga pozna grška misel (pa naj gre Platonovo Dobro, Aristotelovo Prvo gibalo ali Plotinovo Eno). Izraelov Bog je osebni Bog par excellence, živi Bog, ki je hkrati povsem Drugi in povsem blizu. Preseneča pa, kako si svetopisemska misel pomišlja, da bi Boga označila kot Očeta, medtem ko je takšno označevanje na starem Vzhodu navadno in celo vsakdanje.

V nasprotju s poganskimi miti o rodovniku bogov je svetopisemsko očetovstvo Boga popolnoma ločeno od ideje rojstva (primerjaj čisto poseben pomen glagola *bara,* da označuje stvarjenjsko dejanje). Bog je označen kot Oče v zvezi z dejanjem *izvolitve,* ta pa je neločljiva od njegovega zgodovinskega posega v korist njegovega ljudstva. Bog je Izraelov oče. Ni pa oče ljudi. »Korenita novost je v tem, da se je izvolitev Izraela kot prvorojenca razodela v zgodovinskem dejanju, v izhodu iz Egipta. To, da je božje očetovstvo postavljeno v zvezo z nekim zgodovinskim dejanjem, globoko spreminja pojem očeta«.[6] V poročilih, ki jih vsebuje teologija zgodovinskih izročil (prim. Von Rad), je Izraelov Bog bolj osvobodilni junak in dejavnik kot oče. Ta zadržanost Hebrejcev do podobe očeta in njihovo popolnoma čezspolnostno pojmovanje božjega očetovstva nam naročata, naj tega simbola ne obtežimo preveč z zgolj moškimi značilnostmi, kar je tudi v skladu z nekaterimi sodobnimi zahtevami, ki upravičeno nasprotujejo preveč izključno moškim in celo paternalističnim predstavam Boga.

Kot je zaznal Paul Ricoeur, je treba priti do »ničelne stopnje«[7] podobe očeta, da smemo končno Boga klicati za »Očeta«.[8] Ta razvoj se začenja pri prerokih (Ozej, Jeremija, tretji Izaija). Toda tedaj Bog Oče ni samo prednik, podoba izvora. Je oče novega stvarstva, nove zaveze. Več, z neke vrste indirektnim govorom *kliče* Boga za očeta: »Mislil sem: »Moj oče« bi me imenoval, in se ne več ločil od mene« (Jr 3,19). Bog je oče, ki odpušča nezvestobe svojega ljudstva Izraela. In da bi se izognili enačenju podobe očeta s podobo roditelja ali gospodovalca, je ta podoba pri Ozeju dopolnjena s tisto drugo podobo sorodstva, ki je podoba *moža.*

---

[6] J. Jeremias, Abba, Jésus et son Père, franc. prev., Paris 1972, 11.

[7] »Ničelna stopnja« podobe očeta je v tem, da svetopisemski izraz »oče« nima več nobene zveze s telesnim rojstvom, ampak samo s posvojitvijo, se pravi z izvolitvijo izvoljenega ljudstva. Podoba očeta dobi tako čisto drug pomen (Prev. op.)

[8] Prim. P. Ricoeur, La Paternité: du fantasme au symbole, v: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, 476.

2. Nova zaveza ne neha polagati besede »Oče« v Jezusova usta (70-krat . . .) Ni tukaj mesto, da bi to ponovno preučili.[9] Stvar, ki zasluži, da nanjo opozorimo, pa je zveza med Jezusovim poudarjanjem božjega očetovstva in oznanjevanjem kraljestva, ki prihaja (prim. prošnje *Očenaša*). Jezus ne oznanja drugega Boga kot Boga zaveze. Vendar pa v nasprotju z Janezom Krstnikom razširi usmiljeno božje očetovstvo na zle in brezbožne. Bog je oče izgubljenih (prim. priliko o izgubljenem sinu). Glede na Izraelovega Boga nastaja neka revolucija, kolikor je Bog Bog milosti, preden je Bog zakona. Odrešenja ne zagotavlja pripadnost izvoljenemu ljudstvu, ampak pripadnost kraljestvu, ki prihaja. Ker pa je treba stopiti vanj kot otrok, bo prednostno ime, s katerim bo treba klicati Boga, poslej ime Oče. Vsa evangeljska besedila, ki nam govorijo o očetovski božji previdnosti, ki daje, da vzhaja sonce in da dežuje dobrim in hudobnim, ki skrbi za ptice neba in cvetje na polju, bo treba odslej razlagati v zvezi z eshatološko bližino kraljestva, ki prihaja. To že zadostuje, da se nam pokaže razdalja med metafizičnim pojmovanjem previdnostnega Boga in judovsko-krščanskim razodetjem Boga Očeta. Kot pripominja W. Pannenberg, ni mogoče postavljati Jezusove modrostne govorice nasproti eshatološkemu jeziku. »Eshatološka bližina božjega kraljevanja je tista, ki odkriva bližino Boga do človeka in do vseh stvari nasploh ter tako razodeva 'naravno' usmerjenost človeškega bivanja«.[10]

3. Ta razvoj, ki gre od označevanja do klicanja in smo ga že opazovali pri prerokih, se dovršuje v molitvi *Abba,* ki je lastna Jezusu. Jeremias je pokazal, da je ta aramejski izraz popolnoma nenavaden za vso vzporedno judovsko literaturo in ne izraža samo Jezusovo sinovsko pokorščino v njegovem razmerju do Boga, ampak je »izraz edinstvenega razmerja z Bogom«.[11] Ta edinstvena združenost med Jezusom in njegovim Očetom je potrjena z znanim izrekom Mt 11,27 (»In nihče ne pozna Sina kakor le Oče, kakor ne pozna nihče Očeta kakor le Sin«). O njegovi pristnosti pa ni nobenega dvoma. Če pa še upoštevamo zelo jasno razliko, ki jo je izvajal Jezus med »mojim Očetom« in »vašim Očetom«, ki velja le za učence (Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lk 12,32), imamo pravico trditi, da se je v Jezusu Bog razodel kot *Oče edinega Sina.* Tako smo soočeni s korenito novo stopnjo v razodevanju imena Boga kot očeta. Ljudje so sinovi, kolikor so deležni edinstvenega razmerja, ki ga je imel Jezus do svojega Očeta.

---

[9] Poleg klasičnih razprav, ki sta ijh napisala J. Jeremias in W. Marchel (Dieu Père dans le Nouveau Testament, Paris 1966), še posebej omenjam strani, ki jih je napisal E. Schillebeeckx o izkustvu, ki ga je imel Jezus o Bogu kot Očetu: Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden, Basel-Wien 1975, 227—240 (prim. o tem predmetu obširno bibliografijo na str. 227).

[10] W. Pannenberg, Esquisse d'une christologie, franc. prevod Paris 1971, 293.

[11] A. Vergote, Interprétation du langage religieux, Paris 1974, 125.

Razodetje ljudem o očetovstvu Boga je neločljivo od razodetja edinstvenega Jezusovega sinovstva. Obstaja očetovstvo, ker obstaja sinovstvo. In obstaja sinovstvo, ker obstaja po daru Duha združenje z edinim Sinom: »To je dokaz, da ste res božji otroci: Bog je poslal Duha svojega Sina v naša srca, ki kliče: Abba, Oče!« (Ga 4,6.)

II. Od pridevanja h klicanju

V svetem pismu smo že lahko odkrili razvoj, ki gre od označevanja Boga kot očeta do tja, ko so ga tako tudi klicali. Podobno lahko ugotovimo, kadar gre za lastno ime Boga, kadar se uveljavi nad splošnim pridevanjem.[12] tem je vsa razlika med splošnim nazivom »El«, ki ga septuaginta najpogosteje prevaja z »theos«, in neizrekljivim imenovanjem Boga kot JHWH. Na podlagi teh kazalcev lahko razmišljamo o vsem tistem, kar ločuje filozofsko razpravo o Bogu od religiozne govorice. Metafizična misel lahko *prideva* Bogu določeno število imen. A le če nam Bog sam razodene svoje ime, nam to dovoljuje, da ga kličemo kot takega.

Lastno ime ne označuje takšne ali drugačne lastnosti, ampak osebo v njeni nezvedljivosti. Pravzaprav ime ničesar ne pomeni, pač pa mi daje možnost, da se identificiram kot »jaz«, in mi omogoča, da me drugi *priznajo* v tistem, kar imam edinstvenega. Z drugimi besedami, lastnega imena ni zunaj dialoške izmenjave.

Kot smo videli, božje ime oče ne pripada izključno judovstvu in krščanstvu, v nasprotju s tetragramom, ki je edinstvena Izraelova posebna pravica. Gre za človeško predstavo o Bogu (ki sodi k tistemu, kar imenuje Hegel »naivna vera«). Odkar pa verujemo, da se je Bog sam razodel kot Oče, je postavil človeka za svojega sogovornika, ki mu je mogoče s tem imenom označevati neizrekljivi Ti Boga. Ko kličemo Boga kot Očeta, to ne pomeni te ali druge lastnosti v Bogu, temveč simbolično izražamo medsebojno priznavanje med človekom in Bogom. Treba je iti še dlje in reči z A. Vergotom, da je ime Očeta, uporabljeno za Boga, nekaj drugega kot *simbol*. Simbol izraža vedno kako naddoločenost smisla, kolikor na podlagi prvega merimo neki drugi pomen. »Očetovsko ime Boga pa ne pripada vrsti naddoločenih pojmov, četudi je njegov pomen še tako neizrčpen. Ko imenuje človek Boga očeta v polnem pomenu besede, izraža natančno določen smisel, ki ne usmerja več h kakemu drugemu smislu. To pa zato,

[12] Razlika med »pridevanjem« (attribution) et »klicanjem« (invocation) je podobna razliki med govorom o kaki stvari (delokucija) in nagovorom kake osebe (alokucija). Pri pridevanju Boga opisujem kot kakšen predmet; ko ga kličem, se obračam k njemu neposredno kot k osebi, ki ji tudi lahko rečem Ti (Prev. op.)

ker izraz ne pripada več mišljenju, kjer se izraža pomen, ampak besedi, kjer se izraža priznanje«.[13]

Ta čisto poseben položaj lastnega imena Oče nam potrjuje, da pripada *izvirni* govorici o Bogu, kolikor je različna od spekulativne govorice pridevanja, pa naj bo filozofska ali teološka. Ta je tista, ki uravnava povedi, kot so: Bog je preprost, popoln, dober, nespremenljiv, neskončen, vsemogočen, itd. V tem je vsa razlika med religiozno govorico, ki je govorica klicanja, in filozofsko, ki je govorica pridevanja in ki ravna tako, da razumno sestavlja lastnosti tako, da je Bog osebek določenega števila povedkov.

Ko razmišljamo o imenu Oče, se nam zastavlja torej z vso ostrino vprašanje o sorazmerju med osebnimi imeni svetopisemskega Boga in prilastki Boga, poistenega z absolutnim Bitjem ali Počelom. »Mogoče je treba z največjo možno brezobzirnostjo postaviti trditev, da sta bit in Bog dve stvari in da se spuščajo v nevarnost malikovanja tudi največji (Heidegger, pa tudi sv. Tomaž), ko samo pomislijo, da bi ju združili«.[14] Sicer pa je vredno omembe dejstvo, da imena Oče sploh ne najdemo med imeni, ki jih preučujejo klasične razprave o božjih imenih. Govoriti v zvezi z Bogom o *prilastkih* je vedno tvegano, ker je nevarnost, da bomo govorili o kaki lastnosti, ki bi bila skupna Bogu in drugim bistvom. (K. Barth govori rajši o *popolnostih,* saj s tem bolje podčrtuje sámo edinstvenost božjega bitja).[15] Sicer pa zato Dionizij Areopagit[16] povsod vedno popravlja neustreznost božjih imen, in sicer tako, da absolutizira negacijo. Končno pa razglaša Boga za takega, da ga *ni mogoče imenovati,* da bi s tem obvaroval tisto nadbistvenost Boga, ki kljubuje vsem našim pojmom.

Karkoli pa naj že pomeni popravek, ki ga prinaša *via negationis,* sodi miselni razvoj, ki ga je začel Psevdo-Dionizij, k moči človeškega védenja, ki hoče razpolagati z božjim prek pojma Boga kot najvišjega Bitja. Ko ta pojem prevzame podobo vzroka samega sebe (causa sui), se lahko vprašamo, če človeško védenje ni dovršilo malikovalstva Boga. Ko pa se transcendentalno[17] védenje postavi na mesto metafizičnega, to korenito ne spremeni prevzetnosti (hybris) človeškega znanja, kolikor hoče z božjim raz-

---

[13] J. Jeremias, op. cit., 69.

[14] J.-L. Marion, L'Idole et la Distance, Paris, 270—271.

[15] K. Barth, Dogmatique, franc. prevod II, 1, 2, 1957, 69.

[16] V delih, ki so jih prisojali Dioniziju Areopagitu, o katerem govorijo Apostolska dela (17,34), prevladuje tako imenovana negativna teologija. Pod vplivom novoplatonske filozofije tako močno poudarja božjo drugačnost in transcendenco, da meni, da lahko o Bogu v pravem pomenu rečemo samo, kaj ni in ne kaj pozitivno je. Tako imenovana via negationis je zadnje. Onstran nje je lahko samo še mistična ekstaza ali neposredno zrenje. Zato je razumljivo, zakaj je bila ta teologija tako blizu mnogim mistikom, predvsem reno-flamskim (Mojster Eckhart, Janez Tauler in drugi) (Prev. op.)

polagati. Vedno je »cogito« (mislim) tisti, ki načeluje imenovanju Boga. Osamosvojitvi Boga kot Očeta pa ustreza najprej človekovo *poslušanje,* pristanek na ime, ne da bi se njegov smisel že vnaprej utemeljil v samem sebi. Resno je torej dovoljeno vprašati se, če lahko filozofski teizem pripelje do česa drugega kot do brezimnega božjega. Celo K. Rahner ne misli, da bi lahko metafizično vedenje srečalo osebnega Boga vere. Če je možna kaka teologija, teologija, ki gre do določene objektivacije Boga, je možna vedno na podlagi razodetja, kjer Bog priobčuje svoje ime.

Krščanska teologija, ki resno upošteva osamosvojitev Boga kot Očeta, je vsekakor poklicana, da išče — onstran vseh pojmovnih malikov božjega — tisto, kar se daje misliti v *božjem Bogu* razodetja. Hkrati šansa in naloga naših razmer je, da izmerimo razliko med Bogom kot Očetom, razodetim v Jezusu Kristusu, in Bogom ontoteologije. Vemo, kaj pravi Heidegger o tem Bogu: »Tega Boga človek ne more niti moliti niti mu žrtvovati. Pred Vzrokom samega sebe (causa sui) ne more niti v strahu pasti na kolena niti igrati na glasbila, peti in plesati«.[18]

III. Bog kot oče ali božje življenje v njegovi različnosti

Iz doslej povedanega lahko sklenemo, da očetovstvo ni filozofski pojem. Sodi na raven dogodka in priznanja. Ni mogoče razmišljati o vsebini božjega očetovstva zunaj izjave, s katero Bog razglaša svojo lastno identičnost.

Sedaj bi rad nadaljeval svoje razmišljanje o izvirnosti Boga kot Očeta, kolikor je različen od Boga filozofskega teizma, in sicer tako, da bi pokazal, kako nam poslušanje tega, kar prihaja v razodeti podobi Očeta, pomaga, da demistificiramo slepila spekulativnega osnutka Boga kot domišljijsko željo po absolutnem. Smo pred dvema različnima registroma.[19] Vendar

---

[17] Transcendentalna je najprej Kantova filozofija, nato pa tudi Husserlova fenomenologija. V okviru takega mišljenja ne gre več toliko za to, kaj je Bog sam v sebi, ampak bolj, kaj je za človeka. Nevarnost, ki preti taki filozofiji in teologiji, je v tem, da naredi iz Boga takšno ali drugačno funkcijo človeka. Klasični metafiziki in transcendentalni filozofiji vedno bolj radi očitajo, da je naredila iz Boga neko dopolnilo človeka, nekaj, kar potrebuje človek, da njegov svet brezhibno deluje, da lahko zaključi svoj sistem. Torej podreja Boga potrebam svojega mišljenja. Odtod tudi očitek, da je to malikovanje, ker človek enači podobo Boga, ki si jo je sam ustvaril, s svojim mišljenjem in s svojimi umskimi sposobnostmi, s pravim Bogom, ki je nujno vedno onkraj naših pojmov in predstav o njem (Prev. op.)

[18] M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70.

[19] Dosedaj je avtor dokazoval, da svetopisemski Bog kot Oče ni isto kot »Bog filozofov« in ga zato ne zadenejo kritike, ki po pravici letijo na račun tega Boga filozofov ali Boga onto-teologije. Sedaj pa prehaja na drugo področje in hoče pokazati, da svetopisemski Bog kot Oče uhaja tudi kritiki psihoanalize. Bog onto-teologije in fantazma očeta, ki jo razkrinkava psihoanaliza, gresta skupaj in se dejansko pokrivata. Kot pa svetopismeski Bog ni »Bog filozofov« tudi ni kot oče takšen, kot ga v duševnosti nekaterih ljudi lahko slika njihova fantazma očeta. Posebno radi danes

nas psihoanaliza uči, kako je naša želja po polnosti smisla zakoreninjena v naši najbolj arhaični strasti po izvoru. Tukaj bo šlo samo zato, da nakažemo, kako nas dogma o Sv. Trojici napoti k Bogu, ki je *drugačen* od Boga metafizične misli, in kako utemeljuje resnico o sinovskem razmerju med človekom in Bogom.

1. Drugačen Bog

Drugačen Bog je naslov lepe knjige, ki jo je napisal C. Duquoc. Ta pravi: »Simbolika Svete Trojice izraža, da vključuje Stvarnost Boga razlike, na katere kažejo podobe Očeta, Sina in Duha in ki jih tradicionalno razlagamo z izrazom 'osebe'.«[20] Bog ontoteološkega znanja je Bog istosti, sovpadanje s samim seboj, popolnosti, ki je ne prizadene nobena drugačnost, samozadostnosti in kontemplacije samega sebe. Življenje Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu, pa je *razlikovano življenje*. Je Oče, Sin in Duh, se pravi, da ne prerašča samo narcistično kontemplacijo samega sebe, ampak presega tudi nevarnost ekstatičnega soočanja iz obličja v obličje.[21] Vloga Duha je, da pomeni in da udejanja razčlenjeno edinost Boga in njegovo odprtost temu, kar ni božje. Bog se ne samo razlikuje v samem sebi, ampak tudi daje, da različnosti so. Vidimo torej, kaj vse ločuje tisto logiko znanja o Bogu, ki je v znamenju istosti, in krščansko teologijo, ki je v znamenju

---

nekateri primerjajo onto-teološkemu iskanju prvega počela ali prvega vzroka to, kar freudovska psihoanaliza imenuje fantazme o izvoru (Urphantasien, fantasmes originaires). Zelo na splošno rečeno, gre za takšno iskanje začetnika, izvora ali temelja, ob katerem človeku ni več treba ničesar tvegati, kjer se čuti zavarovanega in lahko svoje odgovornosti preloži na nekaj drugega ali nekoga drugega. Jasno je, da lahko prav podoba takega ali drugačnega očeta, Boga, Voditelja, Vzornika igra tako vlogo. Takšen oče je v resnici paternalistični despot in sin ostane ob njem vse življenje nezrel, nesamostojen, neodgovoren. Če bi bil Bog res kaj takega in če bi religiozno razmerje z njim nujno vodilo v infantilizem in nezrelost, potem bi imeli prav tisti, ki pravijo, da je Bog parazit, ki živi od človeka. Čim več prisodim Bogu, toliko manj ostaja za človeka. Znano je, da je prav ta misel jedro Feuerbachove kritike krščanstva, ki jo je v marsičem povzel tudi K. Marx. Če pa nas svetopisemski Bog, ki se razodeva v besedah, dejanju in življenju Jezusa Kristusa, vabi k drugačnemu razmerju z njim, takemu, ki nima nič opraviti s fantazmo očeta, potem tudi določena vrsta ateistične kritike ideje o Bogu kot Očetu odpade kot neutemeljena, vsaj kar zadeva vero. Jasno pa je namreč, da bo pri sicer nezrelih ljudeh tudi njihova vera nosila znamenje te nezrelosti (Prev. op.)

[20] C. Duquoc, Dieu différent, Paris 1977, 119.

[21] Ekstatična drža iz obličja v obličje je tam, kjer gre za srečanje dveh oseb in kjer je njuna različnost nujno globlja kot pa njuna sorodnost. Tam drug drugega trgata iz istovetnosti s seboj. Prav E. Levinas, ki ga avtor omenja na začetku, pojmuje v tem smislu vsako pristno srečanje ljudi. Po njegovem je vsak človek drugemu človeku transcendenten, ga presega, ker je vedno onkraj tistega, kar se misli o njem. To pa seveda ne more veljati za božje osebe, vsaj v takem smislu ne, kot to velja za ljudi (Prev. op.)

različnosti. V prvem primeru je nevarno, da bomo imeli Boga le za človekovega dvojnika in logična posledica tega je ateizem. V drugem primeru pa Bog lahko postane odprtost, ki človeka osvobaja.

Teologija o Trojici, ki je v znamenju različnosti, nas torej spodbuja, da preprečimo nevarnosti metafizičnega mišljenja, ko se zadovoljuje, da predstavlja Boga kot *drugo plat* človeka. Poznamo to logiko absolutnega, ki povrh še ustreza projekcijskemu sistemu, s katerim se človek trudi, da bi ubežal svoji končnosti. Bog je ideal popolnosti, medtem ko človeka zaznamujejo pomankljivosti; Bog je večen, človek pa je podrejen času, Bog je nespremenljiv, človek pa se spreminja, na Boga ni mogoče neugodno vplivati, medtem ko človeka prizadeva trpljenje itd. Tako si človek zamišlja razliko med Bogom in človekom samo z izrazi nasprotja. In kristologija, ki je osredotočena samo na hipostatično zedinjenje, ostaja ujeta v to nasprotje, če se ne sprašuje, v čem pa Kristus kot razodetje Očeta postavlja pod vprašaj naše apriorne predstave o Bogu in človeku.

Iti do konca v tem, kar vključuje trinitarična simbolika, je isto kot če ne bi več vztrajali pri razmerju *konkurence* med človekom in Bogom. Prav pred Bogom kot Očetom se vzpostavlja resnica o religioznem razmerju človeka do Boga, ki vsebuje hkrati podobnost in različnost.

2. *Podobnost v različnosti*

Zgoraj smo že videli, da Bog kot Oče svetopisemskega razodetja ni prednik, ki bi ohranjal pri življenju večno človekovo nostalgijo. Je Bog obljube, ki obrača človeka k še neizrečeni prihodnosti. Nastop Boga kot Očeta v dogodku besede, kjer samega sebe izreka v prvi osebi, prekinja domišljijski krog vračanja na začetek. Po tem, kot se je izrazil A. Vergote, ni treba zamenjavati »osvojitve izvirnosti s ponovno osvojitvijo izvora«.[22] Bog filozofskega teizma, kolikor se enači s polnostjo biti in smisla, ustreza fantazmagoričnemu[23] Bogu absolutne človekove želje. Vera v Boga kot Očeta pa je hkratna z dejanjem medsebojnega priznavanja. Cena za to priznanje pa je usmrtitev očetovskega fantazma Boga in našega megalomanskega hotenja biti kot Bog.

---

[22] To formulo najdemo v zelo pomembni razpravi, ki jo je napisal A. Vergote, Passion de l'origine et quête de l'originaire in ki je povzeta v: Interprétation du langage religieux, prim. 44.

[23] Za psihoanalitično govorico pomeni fantazma najprej tisto sredstvo, s katerim človek v svoji domišljiji in zgolj namišljeno popravlja svoje napake, dopolnjuje, kar mu manjka in zaradi česar ga vsakdanje življenje pušča nepotešenega (Prev. op.)

Paul Ricoeur je videl nalogo v tem, da preidemo »od fantazme k simbolu Očeta«. In razrešitev ojdipovske krize je zelo poučna, če se hočemo navaditi na naše sinovsko razmerje do Boga.

Če vzbuja psihoanaliza dvome o očetovski podobi Boga, je to zato, ker lahko ta postane idealni prostor za projekcijo človekove arhaične želje.[24] Vernik pričakuje vse od Boga: nesmrtnost, nedolžnost, izpolnitev vseh svojih želja na ravni znanja in ljubezni. Vendar pa »nas freudovska analiza Ojdipovega kompleksa uči, da prisoja sin očetu življenje, ki nikakor ni tisto, ki ga od njega dejansko prejema, ampak takšno, kot bi si ga sam rad prisodil sebi.«[25] Odtod želja ubiti očeta ali pa se podrediti do smrti očetovi volji, kar sta simetrični sredstvi, da se dokoplje do posebnih pravic, ki so pridržane očetu. Edini izhod je v tem, da se odrečemo infantilni vsemogočnosti želje, se pravi, da se v stvari odrečemo *smrtonosnemu* istenju z očetom v korist medsebojnemu priznanju. »Priznati, da obstajamo po drugem, sprejeti besedo kot tisto, kar konstituira, in zakon kot tisto, kar strukturira, se pravi ne živeti več pod imperializmom fantazme, temveč v simbolnem redu, ki ga strukturirata beseda in zakon.«[26]

Ekonomijo želje, ki jo razodeva ojdipovska kriza, najdemo tudi v našem razmerju do Boga. Tudi tukaj bo odločilna preskušnja prehod od »očetovske fantazme« Boga k stvarnosti Boga kot Očeta, priznanega v njegovi različnosti. Tukaj gre za vso razliko med domišljijskim poistenjem z Bogom in tistim poistenjem, ki sprejema splet različnosti in podobnosti. Ko kličem Boga za Očeta, priznavam, da sprejemam svoje življenje od nekoga drugega, hkrati pa se identificiram kot sin in kot človek, ki je poklican, da dela z drugimi za Kraljestvo. Naše »pobožanje« torej ni v protislovju z našim počlovečenjem. Postati sin se pravi naučiti se spoštovati drugost tistega, ki ga imenujemo »naš Oče«. To torej pomeni iti do konca nekoristolovskega pojmovanja Boga in se vrniti k naši zgodovinski odgovornosti sredi same naše samostojnosti, ki nam jo daje naša sinovska identičnost.

Razodetje Boga kot Očeta tako preobrne to, kar bi lahko bilo samo konkurenčno razmerje med človekom in Bogom. Razmerje »gospodar — suženj« je treba nadomestiti z razmerjem »očetovstvo — sinovstvo«. Edina

---

[24] Tudi izraz »projekcija« sodi v psihoanalitički besednjak. Prvotno je pri Freudu pomenil dejstvo, da nekdo projicira, se pravi prenaša na drugega in mu prisoja, česar ne mara priznati sam sebi. Rasist projicira v pripadnike naroda, ki ga ne mara, svoje lastne nepriznane napake, strasti, želje, ki se jih sam pri sebi boji priznati. Dostikrat pa uporabljajo ta izraz nenatančno, zato lahko pomeni tudi transfer ali prenos. Človek projicira na drugega, kar bi bil rad sam, pa tako ali drugače ne more, ali pa čisto preprosto v Boga nekatere človeške lastnosti. Zdi se, da uporablja avtor izraz projekcija tukaj v tem širokem, nenatančnem pomenu. (Prev. op.)

[25] J.-M. Pohier, Au nom du Père. Recherches théologiques et psychoanalytiques. Paris 1972, 105.

[26] C. Duquoc, op. cit., 102.

drža, ki ustreza Očetovi besedi, je drža posvojenega sina, ki živi svojo podobnost tako, da sprejema svojo različnost. Človek sprejema, da ni Bog, od Boga pa sprejme, da mu je podoben. Treba se je odpovedati stari sanji, ki jo demon stalno prišepetava človeku: »Bosta kot bogova« (načrt domišljijske identifikacije z Bogom). Odslej je človek poklican, da uresničuje Jezusovo besedo: »Bodite popolni, kot je popoln vaš nebeški Oče« (stvarnost zedinjenja v Duhu, ki ne ukinja razlik).

Sklep

Prekratke zgornje pripombe niso imele drugega namena, kot da pokažejo, v čem nas razodeta podoba Boga kot »Očeta« vodi k revoluciji naših spontanih predstav o Bogu in o razmerju človeka z Bogom. Ni bilo zadosti, da smo izgnali pojmovne malike metafizičnega mišljenja. Bilo je tudi potrebno pokazati v čem *drugačnega* Boga, ki ga razodeva trinitarična simbolika, medtem ko freudovska kritika »očetovske fantazme« Boga ne zadene.

Vendar še ni vse povedano, ko smo spomnili, da nas sinovstvo, ki ga je vzpostavil Jezus Kristus, varuje pred projekcijo idealiziranega očeta, ki ne more biti drugega kot človekov konkurent in tekmec. Še bi bilo treba razmišljati, *kako je glede Jezusa kot Sina,* ki je na križu do konca izkusil, kaj se pravi biti sin. V začetku sem nakazal, da je samo teologija križa sposobna misliti *bit* Jezusovega Boga v njegovi različnosti od Boga filozofov in učenjakov. Za sklep se vračam k temu z eno besedo.

Norost Logosa križa (1 Kor 1,18) je poslednja beseda o Jezusovem Očetu. V trenutku, ko se Jezus odpoveduje navzočnosti idealiziranega Očeta in izkuša njegov molk in njegovo odsotnost, Bog razodeva svojo solidarnost s človeškim trpljenjem in smrtjo. Dokazuje svojo korenito različnost v primerjavi z vsemogočnim in brezčutnim Bogom filozofske tradicije. S tem, ko Jezus umira kot »zapuščen od Boga« (J. Moltmann), ga to privede »do njegove popolnosti« Sina (He 5,7—9). A Jezusova beseda Filipu: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14,9), dobi sedaj svoj odločilni pomen. Prav tedaj, ko Sin trpi, ker ga je Oče zapustil, trpi Oče zaradi tega, ker zapušča ljubljenega Sina iz ljubezni do ljudi.[27] Bog se odpoveduje svojim posebnim pravicam in se umakne v človeškost križanega. Po pravici so

[27] Prim. J. Moltmann, Le Dieu crucifié, franc. prevod, Paris 1974, 280: »Oče izroča svojega Sina na križ, da bo postal izročeni, dani Oče« in dalje: »Ko zapusti Sina, Oče zapusti tudi sam sebe. Ko izroči Sina, se tudi Oče izroči, vendar ne enako«.

lahko razlagali zadnjo besedo na križu »kot odpoved Boga samemu sebi« (W. Kasper).

Teologija o Trojici nas usmerja k Bogu, ki je *drugačen* od preprostega Boga ontoteologije. Treba pa je iti do konca teologije križa, če hočemo storiti, da zablešči *novost* Jezusovega Boga-Očeta, in to prav tako glede na Boga razuma kot glede na Izraelovega Boga, tudi če to ni *drugi* Bog.

Prevedel A. S.

Kongregacija za verski nauk o sklepnem poročilu mednarodne anglikansko-katoliške komisije*

Kardinal Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacije za verski nauk, je 27. marca 1982 poslal pismo škofu Alanu Clarku, sopredsedniku Mednarodne anglikansko-katoliške komisije. V njem niza svoje pripombe k sklepnemu poročilu te komisije o avtoriteti v Cerkvi.

V pismu daje kardinal komisiji priznanje za njeno dvanajstletno delo in pravi, da je sklepno poročilo pomemben ekumenski dogodek in predstavlja velik korak naprej k spravi med anglikansko in katoliško Cerkvijo. Glede narave dokumenta izjavlja, da ga odlikuje velika odkritost. Kardinal želi, da se ta narava še bolj osvetli, zato pravi: Dokument še ne pomeni resničnega »substancialnega« soglasja glede vprašanj, ki jih je obravnavala komisija. Sklepno poročilo namreč trdi, da nekateri člani vere veljajo kot dogme katoliški Cerkvi, teh pa — delno ali v celoti — ne sprejema anglikanska Cerkev. Dalje se dajo nekatere formulacije v dokumentu različno razlagati, nekatere pa niso skladne s katoliškim naukom. Komisija se je sicer upravičeno omejila samo na bistvena nesoglasja, ki so dovedla do razkola, pri tem pa ne bi smeli prezreti drugih vprašanj, ki so prav tako pomembna na poti do popolnega soglasja, ki naj zagotovi resnično spravo. Kardinal Ratzinger končno obljublja, da bo Kongregacija za verski nauk poslala natančneje razčlenjene pripombe vsem škofovskim konferencam, kar naj prispeva k nadaljevanju dialoga.

Dne 2. aprila 1982 je kardinal Ratzinger poslal predsednikom škofovskih konferenc pismo s pripombami k besedilu sklepnega poročila Mednarodne anglikansko-katoliške komisije. V njem prosi škofovske konference, naj vestno preučijo pripombe, in jim dovoli, da jih smejo objaviti, saj je tudi komisija objavila svoje poročilo. V luči načel katoliškega nauka morejo verniki tako laže razmišljati o sklepnem poročilu Mednarodne anglikansko-katoliške komisije. V pripombah podaja Kongregacija za verski nauk splošno oceno o sklepnem poročilu, odkrito govori o doktrinalnih težavah, navaja vidike prihodnjega dialoga in izraža sklepne misli.

---

* Članek je kratek povzetek izvirnika: La Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi et le rapport final de l'ARCIC, v: La Documentation Catholique 64 (1982), str. 507—512.

A. — Kongregacija obširno in plemenito priznava, da je Mednarodna anglikansko-katoliška komisija opustila »neplodno polemično miselnost«, saj diha iz njenega poročila »potrpežljiv in zavzet dialog, da se premagajo težave, ki jih obe strani odkrito priznavata, in se obnovi polno sožitje med katoliško Cerkvijo in anglikansko skupnostjo«. Sledijo pripombe splošne narave, kakršne vsebuje že omenjeno pismo škofu Clarku.

B. — Najobširnejši je drugi del pripomb. Ustavlja se tudi ob prejšnjih dokumentih, ki jih je izdala Mednarodna anglikansko-katoliška komisija. Najprej govori o evharistiji in pravi, da je evharistija daritev, kar pomeni, da Cerkev, Kristusovo telo, v Kristusu in z njim zakramentalno daruje njegovo daritev. Naglaša pa tudi, da je Kristus v evharistiji resnično navzoč; iz tega razloga hranijo katoličani svete hostije in častijo presveti zakrament. Dalje govori o služabnikih in njihovem posvečenju. Služabniki so pravi duhovniki, ker po njih Cerkev zakramentalno daruje Kristusovo daritev. Njihovo posvečenje je pravi zakramet, ker ga je postavil Jezus Kristus. Katoliškemu izročilu je tuje tudi žensko duhovništvo. Najobširnejše področje drugega dela pripomb je pa izjava o avtoriteti v Cerkvi. Pohvaljeno je anglikansko priznanje, da »prvenstvo rimskega škofa ni v nasprotju z novo zavezo in je del božjega načrta o edinosti in katoliški naravi Cerkve«, s tem pa anglikansko gledanje, žal, še ne dosega globine katoliške vere. Glede jurisdikcije in prvenstva rimskega škofa je v pripombah rečeno, da izjava Mednarodne anglikansko-katoliške komisije pomanjkljivo razlaga II. vatikanski cerkveni zbor. Kongregacija tudi ugotavlja, da se to, kako anglikanci pojmujejo papeževo nezmotljivost in vlogo splošnih koncilov, ne ujema z vero katoličanov; posledica tega pa je, da komisija tudi sprejetju pripisuje precej drugačen pomen, kakor ga v resnici ima.

C. — Jedro ekumenskih razpravljanj je vprašanje o apostolskem nasledstvu in pogojuje vse, o čemer je doslej razpravljala komisija. To vprašanje zasluži potemtakem posebno pozornost; bilo bi ga treba poglobiti v luči dejanskega življenja obeh skupnosti. Prav tako naj postane moralni nauk pomemben predmet ekumenskega dialoga.

D. — V sklepnih mislih svojih pripomb pravi Kongregacija za verski nauk, da vidi v sklepnem poročilu Mednarodne anglikansko-katoliške komisije pomembno ekumensko prizadevanje in koristno osnovo za nove korake na poti sprave med katoliško Cerkvijo in anglikansko skupnostjo. Ker še ni pravega soglasja med Cerkvama, kongregacija jedrnato povzema, v čem se obe Cerkvi razhajata; hkrati pa naglaša, da dosežki sklepnega poročila o avtoriteti v Cerkvi povsem upravičeno vabijo, da se dialog med Cerkvama nadaljuje, poglablja in razrašča, ker morejo le tako rešiti vse težave, ki še ovirajo obnovitev polne cerkvene edinosti med skupnostma.

Priredil Jožef Urbanič

Poročila

Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu

S simpozijem od 3. do 6. novembra 1982 v Rimu je združenje cerkvenih arhivarjev (Associazione Archivistica Ecclesiastica) praznovalo petindvajseto obletnico delovanja. Združenje je bilo ustanovljeno 4. februarja 1956 na Gregoriani v Rimu z namenom združevati vse tiste, ki varujejo in urejajo dragoceno arhivsko gradivo, ki je nastalo pri posameznih cerkvenih ustanovah. Na srečanjih vsaki dve leti naj bi izmenjavali izkušnje in izdelali načela za ureditev cerkvenih arhivov. Bilanco opravljenega dela nam je podal v uvodnem predavanju direktor škofijskega arhiva v Milanu msgr. Ambrogio Palestra (Il venticinquesimo dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica.)

Letošnje zborovanje je bilo posvečeno problemu inventarja (L'inventario — un problema sempre aperto), o njem je spregovorilo 21 priznanih arhivskih strokovnjakov iz Italije. Iz predavanj je bilo moč razbrati njihove dolgoletne izkušnje pri delu v arhivih cerkvenih ustanov v Italiji. Posebej bi rad omenil predavanje vodje škofijskega arhiva v Ivrei, D. Ilo Vignono (Inventarizazione e schedatura generale dell'Archivio storico Diocesano di Ivrea). Sodeč po predavanju, je njihov arhiv eden najbolj urejenih škofijskih arhivov v Italiji, saj se ponaša že z vrsto pripomočkov, ki raziskovalcem olajšajo delo v arhivu. Po njegovih izjavah je arhiv tako obdelan, da lahko vsak trenutek dajo podatke v računalniško obdelavo.

V petindvajsetih letih organiziranega dela so cerkveni arhivarji v Italiji brez dvoma opravili veliko delo. Gledano v celoti, pa prof. Salvatore Palese, delegat pri škofovski konferenci za cerkvene arhive Puglie, s stanjem ni bil zadovoljen (Iniziative per gli archivi ecclesiastici e loro prospettive. Risultati di un'indagine nelle varie regioni d'Italia). Poleg objektivnih razlogov (naravne nesreče, pomanjkanje strokovno usposobljenega osebja, nezasedene župnije) so tudi odgovorne osebe še vedno kazale veliko nerazumevanja za to dragoceno kulturno dediščino preteklosti. V Italiji še vedno ni enotnih načel in zakonodaje, ki bi urejala in sankcionirala odnos do arhivskega gradiva, čeprav so po posameznih pokrajinah tudi častne izjeme.

Predavatelji so svoje delo večinoma opravili zelo dobro. Njihova predavanja bodo izšla v posebnem zborniku Archiva Ecclesiae. Bolletino dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica. Do sedaj je izšlo že enajst zvezkov tega zbornika, ki hranijo dragocene prispevke s področja arhivistike in še posebej glede na problematiko cerkvenih arhivov. S pomočjo ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja se je nadškofijskemu arhivu v Ljubljani posrečilo za svojo priročno knjižnico nabaviti celotno serijo, ki bi vsekakor zaslužila podrobnejšo predstavitev.

Zadnji dan zborovanja smo člani združenja izvolili novo vodstvo. Za novega predsednika je bil ponovno izvoljen prof. cerkvene zgodovine na papeški univerzi Gregoriana v Rimu p. Vincenzo Monachino.

France M. Dolinar

Četrti mednarodni kongres o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov

Kongres je bil v mestih Gent, Antwerpen in Brugge od 16. do 19. IX. 1982. V uvodnem govoru je organizator kongresa *J. de Grauwe* na kratko povedal, kaj pomeni proučevanje zgodovine in duhovnosti kartuzijanov. Najglobji pomen monastičnega življenja v samoti bi mogli povzeti nekako takole: Odgovoriti božjemu klicu, občudovati Boga in živeti z njim v globini svojega srca je skupno vsem redovnikom. Tipično za kartuzijane pa je samota, določena oblika skupnega življenja in osredotočenost na liturgijo kot zunanji izraz njihove duhovnosti. Prav v liturgiji se čuti kartuzijan najglobje povezan s Kristusom in z vsemi ljudmi. Takó so kartuzijani telesno sicer odmaknjeni od ljudi, vendar z njimi duhovno tesno povezani. V tem pa je tudi njihovo največje sporočilo človeku, namreč neprestan opomin, da je naša osnovna naloga na tem svetu živeti iz ljubezni do Boga in do bližnjega.

Po tem uvodnem govoru je profesor dr. P. R. Gaussin predstavil Združenje Centre Européen de recherches sur les congrégations et orders monastiques, ki si je zadalo nalogo raziskovati zgodovino redov in redovnega življenja v Evropi. Namen te predstavitve je bil čisto praktičen, pridobiti sodelavcev za ta obsežni načrt.

Za to priložnost je organizator pripravil tudi majhno razstavo tiska o kartuzijanih, na kateri smo med drugim zasledili tudi delo našega priznanega strokovnjaka za romansko arhitekturo, prof. dr. Marijana Zadnikarja (Romanska arhitektura kartuzijanov.)

Posebnost kongresa v Belgiji je bila, da smo zborovali vsak dan v drugem kraju. V petek, *17. septembra,* smo se z avtobusom odpeljali v Antwerpen, kjer smo bili gostje tamkajšnje kreditne banke. Zborovali smo v dvorani njihove centrale v poslovnem središču mesta. Ker je bil prvi predavatelj *P. L. Goetgebuer* (Wat is de Devotio Moderna?) zadržan, je njegovo predavanje prebral J. de Grauwe. Devotio moderna je religiozno gibanje, ki je nastalo na Nizozemskem. Njen oče je bil Geert Grote (1340—84). Devotio moderna je bila usmerjena na praktično premišljevanje. Na prvem mestu postavlja askezo, namesto spekulativne teologije, in to je tisto »novo«, s čemer je to gibanje reagiralo na splošen propad v Cerkvi, ki ga je povzročil razkol. Višek je Devotio moderna doživela v 15. stol., potem pa je tudi v njenih vrstah opaziti sledove propadanja. Devotio moderna je imela velik vpliv ne samo na posamezne pobožne duše, ampak tudi na redovno življenje. Njena osnovna misel pa je ostala živa vse do danes. Posrečeno nam jo je posredoval Tomaž Kempčan v svoji knjigi Hoja za Kristusom, ki je bila (in je morda še vedno) za sv. pismom najbolj brana knjiga na svetu.

G. Hocquard (Guigues et ses Méditations) nam je v odličnem in duhovitem predavanju predstavil dve osnovni temi v meditacijah priorja Guiga I. To sta ideal lepote in popolnosti ter pot, ki nam je na voljo, da jo dosežemo. Za Guiga je duhovna lepota istovetna s popolnostjo. Ta lepota prihaja do veljave v človekovi popolni predaji Bogu in v njegovi dobroti do soljudi. V človeku mora biti vse podvrženo tej devotio-dilectio. Vsako stvar moramo ceniti v njeni pravi vrednosti. Svojo notranjo čistost uresničuje človek v neprestanem asketičnem prizadevanju. Najmočnejše sredstvo, s katerim odstranjuje vse ovire do notranje čistosti, pa je Hoja za Kristusom, učlovečeno besedo.

V zadnjem predavanju dopoldanskega dela simpozija je skušal *J. Picard* (Origines de la liturgie cartusienne) poglobiti kartuzijansko duhovnost na podlagi kartuzijanske liturgije. Liturgija v koru in celici pomeni sestavni del kartuzijanske

duhovnosti. Premišljevanje beril iz sv. pisma in cerkvenih očetov omogoča redovniku združenje z Bogom. Zato se kartuzijani niso zadovoljili z omejenim izborom beril rimske liturgije, ampak so ga razširili in prilagodili svojim potrebam. Razvoju kartuzijanske liturgije moremo slediti na podlagi liturgičnih knjig, ki so se nam ohranile vse od časov sv. Bruna do danes. Žal se je predavatelj zadržal zgolj pri naštevanju posameznih izdaj liturgičnih knjig, ne pa pri njihovi vsebini in medsebojnih razlikah.

Popoldne je *Kent Emery* (Methods of meditation in Dionysius Cartusianus) ob problemu Dietricha Loher(ja) — njegovo delo so dolgo časa pripisovali Dioniziju von Rijckel — razvil zanimivo problematiko avtorstva v 15. stol. in s tem povezano problematiko duhovnosti v istem stoletju.

Dan je zaključil reden gost simpozijev o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov, P. K. Klinkhammer (Unser Frauwen Marien Rosengertlin die erste Rosenkranz-Schrift). Predstavil nam je delo Marijin vrtec, ki sodi v začetek nastanka molitve rožnega venca, kot ga poznamo danes. Gre za spis, ki je starejši od spisa Hortulus rosarum in valle lacrimarum Tomaža Kempčana in je bil bolj razširjen, kot smo dosedaj predvidevali.

V soboto, *18. septembra,* smo se zbrali v slikovitem flamskem mestecu Brugge s slovečim pridevkom Belgijske Benetke. Napovedani program je bil nekoliko spremenjen. Kot prvi je spregovoril *G. Achten* (Die Meditationes et Orationes des Arnoldi de Alveldia). Knjiga meditacij in molitev kartuzijana Arnolda de Alveldia (1407—87) je izredno redek in zato toliko bolj dragocen rokopis, ki nam omogoča vpogled v oblike pobožnosti redovnih skupin ob koncu srednjega veka.

L. Moulin (Originalitè du gouvernement cartusien) nam je približal podrobnosti strukture kartuzijanskega reda, *J. Deschamps* (Vita Christi van Ludolf van Saksen in Middelnederlandse vertaling) se je poglobil v nastanek in razširitev pomembnega prikaza Jezusovega življenja izpod peresa saškega kartuzijana Ludolfa, ki se nam je v nizozemskem prevodu ohranil v dveh različicah.

Dan je zaključil *J. Hogg* (English Charterhouses and the Devotio Moderna), ko je predstavil vpliv Devotio moderna v angleških kartuzijah, ki so jo pogojevali živahni stiki med angleškimi kartuzijami in kartuzijo v Kölnu. Tu nam je edinkrat ostalo nekaj časa tudi za ogled umetnin z umetniškega vidika resnično bogatega mesteca.

V nedeljo *19. septembra,* je najprej deset duhovnikov ob veliki udeležbi ljudstva v cerkvi sv. Petra (Gent) somaševalo v nekoliko prirejeni obliki rimskega kanona, kar so zveneče imenovali Missa modo cartusiano. Program zadnjega dne je bil, žal, vse preveč natrpan, organizator pa je tudi pozabil, da je zvečer tega dne predviden razhod (sobe v domu so bile že oddane drugi skupini.) Vsa predavanja so bila popoldne. Prvi je spregovoril *Chr. De Backer* (Domus Gelriae Monnikhuizen — Arnhem — de kartuis van Geert Grote, bloei en teloorgang) o odkritju sto trideset do sedaj neznanih dokumentov iz kartuzije Monnikhuizen. *M. Sargent* Ruusbbroec in England: the Chastising of God's children) je v svojem predavanju analiziral dela nizozemskega pisatelja Jan van Ruusbroeca, ki so bila zelo razširjena v Angliji in so neposredno oblikovala tamkajšnjo mistično pobožnost 14. stol. *K. Seynaeve* (Jacobus van Gruitrode) nam je predstavil brez dvoma najbolj plodnega duhovnega pisatelja liške kartuzije, Jakoba van Gruitroda (umrl 1475). Čas njegovega priorata pomeni na eni strani razcvet verskega življenja, na drugi strani pa so kartuzijani tokrat prvič odločilno posegli tudi v politično zgodovino mesta Liègea. *E. Bauer* (Hieronymus Briefe und ihre volkssprachliche Verbreitung) je tudi tokrat, kot že na nekaterih prejšnjih simpozijih, nadaljevala svojo lingvistično analizo kartuzijanu Hieronimu pripisanih nemško pisanih pisem. Vsebinsko najbolj bogate teme se je vsekakor lotil *B. Bligny* (Textes inédits rela-

tifs au Grand Schisme). Razkol v latinski Cerkvi je povzročil razkol tudi znotraj kartuzijanskega reda (1382—1401). Prizadevanja za edinost (med njimi tudi žičkega priorja Etienna Maconi) so le počasi rodila sadove. V času konciliarizma so kartuzijani zelo zadržani in na splošno z velikim zaupanjem pozdravljajo izvolitev za papeža Martina V. (11. 11. 1417) na koncilu v Konstanci, čeprav so konciliaristične ideje povzročale težave tudi kartuzijanom vse do papeža Nikolaja V. (1449). Zadnja predavateljica, *M. Früh*, (Ein von Ittingen gestiftetes Glasgemälde mit dem Generalkapitel und der Vita des Heiligen Bruno) nam je predstavila dragoceno zbirko slik na steklo iz cerkve S. Laurenzen v Ittingenu, ki jo danes hrani deželni muzej v Zürichu.

Organizator se je vsekakor potrudil, da je zbral vrsto zanimivih predavateljev, ki so svoje delo dokaj dobro opravili. Žal je nekoliko šepala organizacijska stran. Najprej smo udeleženci dobili po pošti napačen naslov stanovanja v Gentu. Misel, da so bila predavanja vsak dan v drugem kraju (Gent, Antwerpen, Brugge), je bila zaradi pomembnosti bogatih umetnin, ki jih ta mesta hranijo, mikavna. Žal organizator ni znal svojega programa prilagoditi tako, da bi si te najpomembnejše umetnine lahko tudi ogledali.

France M. Dolinar

Ocene

Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Erick Wewel Verlag München 1982, 416 strani.

Knjiga je izbor nekaterih razprav in člankov, ki so izšli izpod peresa J. Ratzingerja ob različnih priložnostih v zadnjih desetih letih. Avtor priznava, da delo noče biti dovršena zgradba, ampak gradbeni kamni za ekumensko osnovno teologijo (prim. 7.)

Knjiga ima tri dele in epilog. Formalni principi krščanstva so podani pod tremi vidiki, in sicer: katoliško gledanje (1.), v ekumenski razpravi (2.) in pot teologije (3.). Za sklep razprav, ki so sistematično razvrščene pod omenjenimi vidiki, sta dodani še dve kritični sodbi o Cerkvi in teologiji v pokoncilskem obdobju.

Prvi del najprej analizira razmerje med strukturami, vsebinami in ravnanji, da bi imeli jasneje pred očmi celoten kontekst o krščanskih načelih. Nato so obrazloženi formalni principi katolicizma v njem, torej predvsem razmerje med svetim pismom in izročilom, pa tudi odnos med vero, zgodovino in metafiziko.

Drugi del postavlja vsa ta razmišljanja v ekumenski okvir. Pred bravcem razgrinja sedanji ekumenski položaj in prizadevanja za medsebojno zbližanje, razumevanje in edinost med katoličani, pravoslavnimi in evangeličani. Temeljno vprašanje v katoliško-reformacijski diskusiji je pojmovanje izročila in apostolskega nasledstva. Iz tega sledi analiza, v kakšnem smislu »katolištvo« sestavlja formalno strukturo krščanstva.

Tretji del knjige obravnava formalna načela krščanstva v povezavi s teološkim raziskovanjem. Kaj je teologija in kakšna je njena vloga v službi cerkvenega učiteljstva in oznanjevanja? Z odgovorom na vprašanja o strukturi teologije in o njeni antropološki zasidranosti se vračamo k vsebinskim problemom vere in konkretnega krščanskega življenja, ki so bili zastavljeni v prvem delu.

Kardinal Ratzinger kaže ob vseh različnih témah, s katerimi se sooča, svojo široko razgledanost v današnji teologiji kakor tudi temeljito poznavanje različnih miselnih tokov, ki iz bogatega cerkvenega izročila pritekajo v naš čas. Pojasniti hoče, kako je mogoče posredovati zgodovino v sedanjost, ko je vendar treba posamezne izraze in trditve pojmovati v njihovi zgodovinski pogojenosti. V današnji ekumensko usmerjeni teologiji se tu pojavlja predvsem vprašanje, kakšno je razmerje med svetim pismom in izročilom oziroma, kaj izročilo pravzaprav je. Ko gre za konkretno življenje, se ne moremo zanašati na podmene. Potrebna je namreč trdna gotovost.

Drugo problematično žarišče v ekumenski diskusiji je apostolsko nasledstvo. To je dejansko vprašanje principa pri iskanju gradbenega načrta krščanstva, ki ni le naključno vedno znova trd oreh in resničen preizkus ekumenskih pogovorov.

S problematiko apostolskega nasledstva pa je tesno povezano tudi tretje žarišče, namreč vprašanje o katoličstvu kot strukturni obliki vere.

Celoten splet teh vprašanj narekuje iskanje tistih temeljnih načel, po katerih naj bi se ravnala skupna ekumenska prizadevanja za uresničevanje edinosti. Različnost mnenj je seveda povsem upravičena in zakonita, vendar je treba vedeti, kaj zares vodi k skupnemu cilju in kaj ne.

J. Ratzinger med drugim npr. dokaj kritično presoja predloge K. Rahnerja, da bi skovali »kratke formule vere«. Res je prav in potrebno, da skušamo današnjemu človeku približati in posredovati verske resnice v razumljivi obliki. Toda pri teh poskusih si nikakor ne moremo privoščiti takšnih verskih obrazcev, ki bi bili »podobni reklamnemu geslu; dalje partijskim programom in manifestom« (128). Ali je prvotna Cerkev delala kakšno »reklamo«? Tudi ni znano, da bi kakšen simbol (veroizpoved) kdajkoli izpolnjeval smisel »reklamnega besedila« ali »partijskega programa«. Z novozaveznimi in starocerkvenimi verskimi obrazci ni nikdar nihče delal reklame in pridobival ljudi.

V Cerkvi so določene stvari spremenljive. To je jasno kakor na dlani, saj nas to izkušnja uči. Toda subjekt Cerkve, njena glava, Kristus, ostane nespremenljiv. Zato mora biti Cerkev obrnjena h Kristusu, »kar praktično pomeni, da Cerkev kot celota in v svojih posameznih udih moli h Kristusu in z njim. Cerkev postaja Cerkev z bogoslužjem, v katerem stopa v molitev Jezusa Kristusa, in tako z njim vred stoji v območju Svetega Duha in govori Očetu. Cerkev postaja Cerkev s češčenjem in češčenje je, če ga pojmujemo v povezavi s Kristusom, trinitarično. To je njen pravi življenjski mozeg, brez katerega usahne življenjski tok v njej« (138).

Anton Štrukelj

Štefan Steiner: Krščanski socialni nauk Ljubljana 1981, 95 str. (Skripta za interno uporabo slušateljev Teološke fakultete v Ljubljani).

Sicer ni navada, da bi poročali o delih, ki izidejo za ožji krog bralcev in ne v knjižni obliki. Izjemo bi kazalo napraviti v tem primeru, ko imamo pred seboj delo rajnega profesorja in dekana Teološke fakultete v Ljubljani z gornjim naslovom, čeprav daje vtis, da ni dokončano. Utegne se zgoditi, da zaradi piščeve smrti ne bo izšlo v knjigi, bilo bi pa škoda, če bi ostalo pozabljeno.

V zadnjem času se nad gospodarsko razvite zahodne, srednje razvite vzhodne države, enako pa tudi nad gospodarsko nerazviti tretji svet zgrinjajo težave, ki jih pred dobrim desetletjem v navdušenju nad vse zveličavno gospodarsko rastjo domala nihče ni hotel jemati zares, čeprav so se tudi tedaj že slišali posamezni glasovi, ki so nanje opozarjali. V takih razmerah pač tudi ni bilo posebnega zanimanja za krščanski socialni nauk, saj se je tudi na osnovi drugih socialnih doktrin dalo sorazmerno dobro živeti.

V zadnjih letih pa postaja omenjeni nauk čedalje bolj zanimiv, saj so pokazale tako zahodne socialne doktrine (v katerih kljub prevladujočemu krščanstvu v tamkajšnjih državah krščanski socialni nauk ni posebno zasidran) kot vzhodni marksizem, ki omenjenega nauka v glavnem ne priznava, pri urejanju družbenih zadev, svoje izrazito šibke točke. V takem ozračju iščejo nove vidike, nove nastavke, med drugimi tudi pri krščanskem socialnem nauku. Odsev tega je npr., da je v nemškem jezikovnem območju v zadnjih letih iz tega področja izšlo več del, precej več, kot v ustreznih prejšnjih obdobjih.

V obravnavanem delu sta najprej obdelani narava in razvoj katoliške socialne etike, njeno izrazoslovje, materialni in formalni predmet, viri, namen in metode, sorodne vede, pojasnjen naslov in dane definicije. Kot je pri piscu sicer bila navada, je to uvodno poglavje obdelano

zelo sistematično, dokumentirano in skrbno.

Nato sledi Zgodovinska sinteza katoliške socialne etike z obravnavo vodilnih svetopisemskih idej, krščanskega socialnega nauka v staroveški poganski družbi, v srednjeveški (krščanski) in v novoveški pluralistični družbi. Mesta v sv. pismu, iz katerih izvaja podlago krščanskega socialnega nauka, so klasična in jih najdemo tudi v drugih podobnih delih. Zgodovinski pregled je zgoščen, nekoliko obširneje so prikazane le papeške okrožnice o socialnih vprašanjih in je poudarjena njihova vsebina. Najbrž ne bi bilo napak, ko bi bili slovenski in hrvaški pisci s tega področja prikazani nekoliko obširneje. Namenjena jim je le dobra stran. Glede na J. Ev. Kreka in druge tudi ne nepomembne naše pisce je to prav malo. Nekoliko več bi bilo kazalo upoštevati tudi starejše avstrijske pisce zaradi podobnih gospodarskih in družbenih razmer v ožji Avstriji in pri nas do konca prve svetovne vojne. Zanimivo je, da je omenjen Titov predvojni članek Komunisti i katolici, ki ga npr. pokojni prof. dr. Jordan Kuničić v svoji knjigi Katolička društvena nauka — Katolička sociologija, Zagreb 1971, ne navaja.

Naslednje poglavje, Družba in katoliška socialna etika, obdeluje vprašanja o pravici in dolžnosti Cerkve, da oznanja socialni nauk, o naravi tega nauka, o njegovi obveznosti, o njegovem spoznavanju in prenašanju v življenje in o njegovi razdelitvi.

Pri prenašanju družbenega nauka Cerkve v življenje se pisec naslanja na papeške enciklike in dokumente 2. vatikanskega koncila. Menim, da bi bilo delo bolj aktualno, če bi bilo vsaj omenjeno pereče vprašanje gospodarskih in družbenih razmer v Latinski Ameriki in delovanja Cerkve za njihovo izboljšanje. Latinska Amerika je namreč doslej največji »laboratorij« za poskuse s katoliškim socialnim naukom.

V poglavju Osnova, bistvo in ureditev družbe je najprej izrazito poudarjena človeška oseba kot temelj družbe. Prikazan je človek kot razumno in odločujoče se, kot vestno in odgovorno, kot individualno, substancialno, presežno in družbeno bitje. Podrobno je obdelano dostojanstvo človeške osebe, njene pravice in dolžnosti. Menim, da je to poglavje dovolj izčrpno in aktualno. Pri zanikanju človekovih pravic so omenjeni protestantska etika, pravni, sociološki in leninistični pozitivizem ter ateistični eksistencializem. Pri zanikanju človekovih dolžnosti so navedeni kot viri zlasti pozitivizem v svoji sociološki veji, ateistični eksistencializem, socialni skepticizem in liberalni avtonomizem.

V zadnjem poglavju o bistvu družbe so obdelani družbeni pojavi in pojmovanje družbe. Opis družbenih razredov je prav kratek. V naših razmerah bi bilo vsekakor potrebno temu z marksističnega vidika ključnemu družbenemu pojmu nameniti več pozornosti. Pri pojmovanjih družbe so prikazana tri: individualistično, kolektivistično in solidaristično; slednje najbolj ustreza krščanski veri. Če je prepojen z njenimi spoznanji, je krščanski solidarizem.

Čeprav ni izrecno povedano, pa je delo vsekakor samo splošni del krščanskega socialnega nauka, saj v njem sploh niso zajete posebne kategorije, kot so npr. družina, država, državljani, lastnina, gospodarska in mednarodna vprašanja. Izvod, ki mi je bil na voljo, tudi ne vsebuje popisa strokovnega slovstva, na katerega se pisec sklicuje, kar bi bilo v zapuščini vsekakor potrebno najti in z njim delo dopolniti.

Menim, da gre pri obravnavanem delu za tehten izvirni prispevek k našemu skromnemu povojnemu slovstvu o socialnih vprašanjih s krščanskega vidika. Čeprav je očitno ostalo torzo, bi ga vseeno kazalo izdati v knjižni obliki in s tem širšemu krogu bralcev omogočiti, da ga spoznajo.

J. M.

Archiva Ecclesiae. Bolletino dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica 11 zvezkov, Città del Vaticano 1958—1982.

Ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar je omogočil, da je Nadškofijski arhiv v Ljubljani nabavil celotno zbirko Archiva Ecclesiae, ki jo izdaja Associazione Archivistica Ecclesiastica (okrajšano AAE). Pravzaprav gre za zbornike predavanj, ki jih organizira omenjeno združenje cerkvenih arhivarjev (AAE) na svojih strokovnih posvetovanjih vsaki dve leti.

AAE (ustanovljena v Rimu 4. februarja 1956) se je porodila iz potrebe organizirati bolj strokovno in tehnično kar se da sodobno urejanje dragocenega arhivskega gradiva, ki ga hranijo cerkveni arhivi. Na letošnjem jubilnejnem zborovanju je sedanji predsednik združenja in njegov ustanovni član, prof. p. Vincenzo Monachino S. J. v uvodnem predavanju kratko orisal nastanek združenja in njegovo zgodovinsko vlogo pri čuvanju in urejanju dragocenega arhivskega gradiva, ki je nastalo pri cerkvenih institucijah in ga danes hranijo cerkveni arhivi. Pri tem je posebej poudaril dolgo in slavno preteklost cerkvenih arhivov. Njihov nastanek moramo iskati že v začetkih Cerkve. Večina srednjeveških dokumentov izhaja iz škofijskih in samostanskih arhivov. Zbirke dokumentov (cartolari), ki so nastali v 11. in 12. stoletju, so tako rekoč že pravo arhivsko delo, seveda v skladu z duhom in potrebami časa, v katerem so nastali. V 13. in 14. stoletju so tudi mnoge mestne in privatne arhive deponirali pri cerkvenih in samostanskih ustanovah, da bi jih bolje zavarovali in laže uredili. Tako so prav v cerkvenih knjižnicah, ki so bile največkrat združene z arhivi, pozneje humanisti iskali in našli stare tekste. Ko je v 16. stoletju iskanje dokumentov zaradi zgodovinskih raziskav postalo bolj razširjeno, se je povečala tudi skrb za varnost dokumentov. 17. in 18. stoletje predstavljata najbolj slavno dobo cerkvenih arhivov. Povsod so jih urejali, sestavljali nove inventarje, premeščali v primernejše prostore in nove omare. Francoska revolucija je skrbi za arhive prinesla usoden udarec. Premestitve in zaplemba so razbile velik del arhivskega gradiva, nacionalizacija pa odvzela Cerkvi sredstva za vzdrževanje arhivov in arhivarja. Nove razmere in nove skrbi so kler odtegnile od njegovega skritega in tihega dela v arhivu. Nastopila je statična doba z vsemi posledicami, ki so onemogočale aktivno skrb za arhive ravno takrat, ko so jo ti najbolj potrebovali.

Cerkveno vodstvo je sicer vedno opozarjalo na pomembnost in dolžnost urejanja cerkvenih arhivov, vendar največkrat ni bilo sredstev ne usposobljenih ljudi, ki bi bili to delo opravili. Prav to pomanjkanje strokovno usposobljenega kadra je v veliki meri narekovalo potrebo po ustanovitvi posebne šole za paleografijo in diplomatiko pri vatikanskem arhivu leta 1884, v kateri so med drugim obravnavali tudi različne sisteme v urejanju cerkvenih arhivarjev so takó narekovala stike v današnjem pomenu besede je bil ustanovljen šele leta 1923 in razširjen in dopolnjen leta 1953 (z naslovom šola za arhivistiko).

Udarec, ki ga je cerkvenim arhivom povzročila druga svetovna vojna, bi mogli primerjati tistemu, ki ga je povzročila francoska revolucija. Ni mogoče na tem mestu navajati vseh posledic naravnost barbarskega ravnanja z arhivskim gradivom v tem času. Prizadevanja za čim hitrejšo ureditev cerkvenih arhivov in vzgojo strokovno usposobljenega kadra cerkvenih arhivarjev so takó narekovale posebno združenje cerkvenih arhivarjev. Združila nas je potreba po skupnem soočanju s problemi, izmenjavi izkušenj in iskanju najprimernejših rešitev, je zapisal profesor Battelli v svojem poročilu o ustanovnem sestanku združenja cerkvenih arhivarjev. Sklenjeno je bilo, da bodo strokovna zborovanja, ki naj cerkvenemu arhivarju omogočajo stalno izpopolnjevanje na področju arhivistike, izmenjavo izkušenj in mnenj, sodelovanje z ustvarjalci arhivskega gradiva in ne nazadnje tudi za propagiranje arhivistike vsaki dve leti. In to se je z redkimi izjemami tudi

posrečilo. Do sedaj je bilo že štirinajst takih srečanj. Vsa predavanja so bila objavljena v zbirki Archiva Ecclesiae, ki tako predstavlja dragoceno gradivo za poznavanje cerkvenih arhivov in za delo z njimi.

Verjetno bo potrebno sčasoma posamezne zvezke zbirke še podrobneje predstaviti in analizirati. Naj na tem mestu tokrat le opozorim na teme, ki so jih obravnavali na posameznih zborovanjih in so nam danes dostopne v knjižni obliki. Ker sem se tu omejil le na prikaz zbirke, pomeni navedena letnica izid zbornika (ne letnico zborovanja, ki je največkrat različna). Vsi zvezki so izšli v Vatikanu (Città del Vaticano).

1. Archivi e archivisti. Dokumenti e documentazione (Arhivi in arhivarji. Dokumenti in dokumentacija), 1958, 125 str. Na zborovanju je osem predavateljev, priznanih italijanskih strokovnjakov, spregovorilo o problemu ureditve in čuvanju cerkvenih arhivov, popisovanju papeških dokumentov in odgovornosti arhivarjev.

2. Classificazione degli atti e titolari (Klasifikacija aktov in titolarij), 1959, 207 str. V predavanjih je prikazana klasifikacija raznih tipov cerkvenih arhivov in gesla, po katerih naj bodo ti arhivi urejeni.

3. Gli archivi ecclesiastici e le fonti per la storia sociale e politico religiosa del sec. XIX (Cerkveni arhivi in viri za socialno in politično versko zgodovino 19. stol.), 1961/62, 303 str. Na tem zborovanju so prvič s predavanji nastopili tudi predstavniki drugih narodov (Irska, Španija, Anglija, Francija, Nemčija, Avstrija) s prikazi cerkvenih arhivov v teh deželah kot virom za študij zgodovine pod vidikom, ki je naveden v naslovu zborovanja.

4. Archivi, bibliotheche, musei. La formazione dell'Archivista; Scuole e corsi di Archivistica (Arhivi, knjižnice, muzeji; Usposabljanje arhiverjev. Arhivske šole in kurzi), 1962/63, 183 str. V zborniku so združena predavanja dveh zborovanj. Prvo leta 1962 je bilo posvečeno problemom arhivskega gradiva, ki ga hranijo razne knjižnice in muzeji ter kriterijem pri sestavljanju inventarjev. Drugo zborovanje leta 1963 pa je bilo posvečeno problemu šolanja arhivarjev v posameznih evropskih deželah.

5. Rapporti tra archivio e Cancelleria (Odnos med arhivom in pisarno), 1965, 141 str. Poudarki pri sestavkih so na obeh straneh, dolžnostih arhivarja do urada, kjer gradivo nastaja, in obratno.

6. Inchiesta e proposte per nuovi titolari (Poizvedovanje in predlogi za nove titolarje), 1965/66, 207 str. O problemu gesel (titolo) so razpravljali že na drugem zborovanju v Milanu leta 1958. Nekajletna izkušnja je narekovala potrebo, da so o tem problemu ponovno spregovorili in revidirali nekatera načela.

7. Il concilio Vaticano II. e gli archivi della Chiesa (Drugi vatikanski cerkveni zbor in cerkveni arhivi), 1967/68, 271 str. To zborovanje je bilo izrazito usmerjeno v prihodnost. Celotno tematiko bi lahko povzeli v predavanje, ki ga je imel sedanji prefekt vatikanskega arhiva M. Ginsti, Cerkveni arhivi po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Posebej pa velja opozoriti na predavanje B. Pandžiča, Problemi in perspektive arhivov v Jugoslaviji po drugem vatikanskem cerkvenem zboru (150—151).

8. Questioni culturali e rapporti giuridici degli archivi ecclesiastici (Kulturna vprašanja in pravni odnosi cerkvenih arhivov); Ricerca di fondi di archivi ecclesiastici conservati fuori della sede originaria (iskanje fondov cerkvenih arhivov, ki so zunaj prvotne ureditve), 1966, 269 str. Tudi ta zbornik prinaša predavanje dveh zborovanj. Leta 1972 je bilo zborovanje v Rimu, na njem so udeleženci spregovorili med drugim tudi o tehničnih pripomočkih pri urejanju cerkvenih arhivov. M. Pelozza je na tem zborovanju predstavil cerkvene arhive v Jugoslaviji (33—43). Dve leti pozneje (1974) je bilo zborovanje v Milanu. Na njem pa so bolj nakazali probleme kot dane rešitve za tisti del arhivskega gradiva, ki je bil tako ali drugače odtujen lastniku.

9. Condizione e problemi degli archivi parrocchiali (Stanje in problemi župnijskih arhivov), 1978, 350 str. Vsekakor gre za temo, ki najbolj neposredno zadeva dušnega pastirja na terenu. Problemi so bili postavljeni zelo konkretno na podlagi izkušenj v posameznih arhivih in v posameznih deželah. Zaradi izredno aktualne teme bo tudi o tem zborniku potrebno kdaj še obširneje spregovoriti.

10. Le visite pastorali. Problemi archivistici e problemi storici (Pastoralne vizitacije. Arhivski in zgodovinski problemi), 1980, 520 str. Pastoralne vizitacije predstavljajo brez dvoma svojevrsten zgodovinski vir, ki ga ne kaže podcenjevati, čeprav ga moramo uporabljati zelo kritično. Tudi na tem zborovanju je spregovoril M. Pelozza o vizitacijah reške cerkvene pokrajine (škofije Reka, Senj, Krk in Poreč-Pula). Prim. BV 41 (1981) 276.

11. Gli archivi ecclesiastici oggi (Cerkveni arhivi danes), 1982, 332 str. Poudarek zborovanja je bil na metodologiji urejanja posameznih cerkvenih arhivov. Predavatelji so se tako dotaknili vseh tipov cerkvenih arhivov Pri tem seveda niso prezrli problemov, s katerimi se cerkveni arhivar danes sooča pri urejanju in čuvanju arhivskega gradiva.

12. Zborovanje leta 1982 je bilo zopet v Rimu pod naslovom L'Inventario, un problema sempre aperto (Inventar, vedno odprt problem). Zbornik predavanj do sedaj še ni izšel, o vsebini predavanj pa sem spregovoril v posebnem poročilu: Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu.

Zbirka Archiva Ecclesiae je vsekakor vredna vse pozornosti in daje vsakemu, ki se želi podrobneje ukvarjati s cerkvenimi arhivi, vrsto dragocenega gradiva.

France M. Dolinar

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Alojzij Šuštar 3 Nedelja — praznik za človeka
Sunday — Holiday for the People

Fedora Ferluga-Petronio 15 Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih
Ascension Day and Corpus Christi Day in Slavic Languages

Stanko Janežič 23 Mir — poroštvo prihodnosti
Peace — Guarantie of the Future

Jože Krašovec 33 Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji. Ocena bibliografije in metodologija
Righteousness of God and Man. Valuation of bibliography and methodology

Prevodi (Translationes)

Tomaž Akvinski 59 O bitju in bistvu (De ente et essentia)

Claude Geffré 77 »Oče« kot lastno ime Boga

Pregledi (Miscellanea)

Jožef Urbanič 89 Kongregacija za verski nauk o sklepnem poročilu mednarodne anglikansko-katoliške komisije

Poročila (Notitiae)

91 Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu (France M. Dolinar)

92 Četrti mednarodni kongres o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov (France M. Dolinar)

75 Thesaurus Patrum Latinorum (Marijan Smolik)

Ocene (Recensiones)

95 Joseph Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (Anton Štrukelj)

96 Štefan Steiner, Krščanski socialni nauk (J. M.)

98 Archiva Ecclesiae (France M. Dolinar)

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43 LETO 1983/ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI



R. Valenčič, OB 20. OBLETNICI 2. VATIKANSKEGA CERKVENEGA ZBORA

A. Strle, ZRELOST KRISTJANA KOT ZRELOST VERE

M. Benedik, EVANGELJSKA PRIDIGA V KATOLIŠKI OBNOVI

S. Janežič, EKUMENSKI SVET CERKVA

S. Ojnik, TEMELJNA PREDSTAVITEV NOVEGA ZAKONIKA

A. Görres, VERSKA GOTOVOST V PLURALISTIČNEM SVETU

F. Perko – V. Grmič – A. Stres, CERKEV NA SLOVENSKEM IN VPRAŠANJE PLURALNOSTI

J. Janžekovič, ANZELMOV ONTOLOŠKI DOKAZ IN NJEGOVA USODA OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2 **1983** **letnik 83**

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 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 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.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Rafko Valenčič

Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora* (1962-1982)

Ko je po devetnajstih letih vladanja 9. oktobra 1958 umrl papež Pij XII., je slovenski kronist zapisal, da se je Cerkev pod njegovim vladanjem in po njegovi zaslugi »močneje uveljavila kot zelo pomembna duhovna sila sredi splošnih problemov človeštva.« Zato je razumljivo, da je svetovna javnost kot še nikoli do tedaj sledila zadnjim trenutkom njegovega življenja in se svet z njegovo smrtjo čuti »siromašnega in osirotelega«.[1] Papež Pij XII. je užival ugled duhovnega aristokrata, humanista in znanstvenika. Ni področja v teološki in svetni znanosti, kamor ne bi posegel s svojo besedo. Njegove okrožnice v vojnih in povojnih letih so pomenile zanesljiv odgovor na številna in zapletena, za Cerkev in svet pa zelo pomembna vprašanja (o inspiraciji, literarnih vrstah, o razmerju med vero in znanostjo, o ekleziooloških in liturgičnih vprašanjih, o misijonskem poslanstvu Cerkve ipd.)[2] in so na neki način pripravljale 2. vatikanski cerkveni zbor. Predstavniki znanosti in kulture so priznavali in občudovali njegovo »vsestransko razgledanost, zrelo presojo duhovnih pridobitev in ... vključevanje novih dognanj v sklop trajnih resnic, ki jih oznanja Kristusova Cerkev«.[3] Dejansko je šlo za vprašanje svobode znanosti in umetnosti oziroma vedno bolj jasne opredelitve avtonomije zemeljskih stvarnosti, ki je našla potrditev na koncilu.[4] Kot humanist je Pij XII. v težkih trenutkih in odločitvah človeške zgodovine in Cerkve stopil v bran človeka in njegovih pravic.

Po smrti papeža Pija XII. je bilo vprašanje njegovega naslednika še bolj zaostreno kot sicer. Kdo bo kos duhovni zapuščini, kdo bo kot on predstavljal Cerkev pred novim svetom, ki se poraja? Izbor je bil resnično težaven.

---

* Predavanje na proslavi zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani sv. Tomaža Akvinskega 7. marca 1983

[1] M. Miklavčič, Apostolski sedež v Rimu, v: Nova pot 10 (1958) 437.

[2] Prim. okrožnice Pija XII.: Divino afflante Spiritu (1943), Mystici Corporis (1943), Mediator Dei et hominum (1947), Humani generis (1950), Fulgens corona (1953), Ad coeli Reginam (1954), Evangelii praecones (1951), Fedei donum (1957) ter nagovore raznim skupinam znanstvenikov in radijske govore.

[3] M. Miklavčič, Apostolski sedež v Rimu, 437.

[4] Prim. zlasti CS 36.

Šele trinajsto glasovanje kardinalskega zbora v samoti Sikstinske kapele je prineslo pozitiven izid. Izvoljen je bil beneški patriarh, človek, vešč diplomacije in kramljanja s preprostimi ljudmi, mož, ki se je v svojem življenju in delu srečeval z različnimi kulturami vzhoda in zahoda, predvsem pa mož zdravega življenjskega čuta, modre presoje in poln božjega Duha, iz katerega je izhajala ljubezen do Kristusa, njegove Cerkve in vsega človeštva. Bil je to Angelo Giuseppe Roncalli. Ob njegovi izvolitvi za papeža 28. oktobra 1958 je na trgu sv. Petra v Rimu »zavladala mučna tišina«, sledilo je »razočarano mrmranje in šele nato ‚dolžno' ploskanje«.[5]

Nekaj podobnega se je tedaj dogajalo v semeniški dvorani v Ljubljani. Bogoslovci smo ob TV sprejemniku sledili dogajanjem v Rimu. Naveličali smo se že črnega dima, ki je tolikokrat zapovrstjo naznanil, da se kardinali še niso ‚domenili' o Petrovem nasledniku. Ko smo končno dočakali beli dim, je ob dolgi in slovesni napovedi krstnega imena novega papeža ter imena, ki si ga je izbral kot papež, završalo presenečenje in razočaranje; doslej neznan kardinal, njegova postava, starost . . , vse to je zbujalo mnoga vprašanja. Tedanji prefekt Marijan Smolik je kmalu potem našel sliko novega papeža, ki posvečuje novo baziliko sv. Pija X. v Lurdu, in jo prilepil na oglasno desko. Presenečenje se je prej stopnjevalo kot pa polegalo.

Papeža Janeza XXIII. so se prijeli nekateri vzdevki, ki so že od začetka zaznamovali njegov pontifikat. Kaj more biti papež, ki je za to službo izvoljen pri 77. letih kakor ‚prehodni papež'? Pet let mu je bilo dano voditi Cerkev in služiti človeštvu. Dovolj, da je božji Duh po njem svetu sporočil svojo večno mladost, da je v Cerkvi zavela pomlad, da je v ljudeh zraslo zrno upanja. ‚Binkoštni papež' se je v svetu razodel v največjem daru Svetega Duha, v daru ljubezni. Papež Janez XXIII. je postal ‚Janez dobri'. Pesnik Giuseppe Ungaretti ga je imenoval »najbolj človeškega človeka našega časa«.[6] Janez XXIII. pa je sebe označil kot človeka, ki »čuti težnjo po ljubezni do vseh ljudi«.[7] V svoji dobroti in človečnosti je objel vse človeštvo in se mu razdajal, hkrati pa se je ob drugih tudi sam bogatil. Prav v tem je bil človek poln evangeljskega uboštva in sprejemljivosti za delovanje in navdihe Svetega Duha. Slovenski kronist ugotavlja, da njegove misli in ideje niti niso bile njegove. Nastajale so »ob njegovem živem stiku z ljudmi vseh smeri mišljenja, raznih narodnosti in ras, a tudi različnih stopenj kulture in socialnih razmer, kakor jih je dobival v neprisiljenem pogovoru s kmeti, delavci, vojaki na fronti, z neznanci na potovanjih, z jetniki v jetnišnicah in bolniki v bolnicah; a tudi z neštetimi tvorci kulture, časnikarji in diplomati.«[8] Sam

---

[5] A. Trstenjak, Misli in čustva sveta ob krsti »prehodnega« papeža, v: Nova pot 15 (1963) 227.

[6] K. V. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje (MD) 1967, 9.

[7] Prav tam, 9.

[8] A. Trstenjak, Misli in čustva . . , 228.

je bil odprt za besedo in stisko drugega, zato je našel odprtost pri svojih sogovornikih.

Papež Janez XXIII. pa je v zgodovini Cerkve in človeštva zapisan tudi kot ‚koncilski papež'. Napoved koncila, — bilo je to v baziliki sv. Pavla v Rimu, 25. januarja 1959, — je bila za človeštvo ponovno presenečenje. V svojem govoru v začetku koncila Janez XXIII. zatrjuje, da je bila napoved koncila »nekaj docela nepričakovanega, kakor blisk nebeške luči, razlivajoče sladkost v oči in srca, in hkrati nekaj, kar je zbudilo veliko navdušenje po vsem svetu v pričakovanju koncila«.[9] Od prejšnjega koncila — 1. vatikanskega — je preteklo 90 let (1869—1870), od tridentinskega ga loči 400 let. Nihče nima jasne predstave, kako bo koncil potekal, o čem bo razpravljal, kaj hoče doseči in kaj bo dosegel.

Na praznik materinstva device Marije, 11. oktobra 1962 je koncil začel svoje delo. Cerkev sv. Petra v Rimu je spremenjena v delovno dvorano, kjer se je skozi štiri leta zbiral najbolj številen in tudi najbolj reprezentativen senat katoliške Cerkve. Poleg škofov so bili navzoči še teologi-periti, opazovalci in zastopniki drugih krščanskih Cerkva, župniki in laiki.

‚Koncilski novomašniki' — letnik 1962 — smo tedaj bili izbrali okrog oltarja v semeniški kapeli. S polnočno mašo smo tudi mi začeli koncilsko dobo. Začetek našega pastoralnega dela je bil v znamenju koncila. Tudi za nas je začetek koncila pomenil novo upanje in novo pomlad, prav tako kot za našega profesorja Stanka Cajnkarja, glavnega kronista koncila in koncilskih zasedanj pri nas, ki ni mogel skriti tihega veselja, da je marsikatera misel, ki je dozorela pri njegovih vélikih učiteljih in vzornikih, Y. Congarju, J. Danielouju, M. D. Chenuju, H. de Lubacu in drugih, in jo je tudi sam sprejel za svojo, našla prosto pot v koncilsko dvorano.[10] Enemu izmed slovenskih koncilskih očetov, nadškofu Antonu Vovku je bilo dano, da se je lahko ude-

---

[9] Govor papeža Janeza XXIII. ob začetku 2. vatikanskega koncila, v: Koncilska papeška govora, Ljubljana (CDSB) 1963, 3.

[10] S. Cajnkar je načrtno in študijsko spremljal delo koncila in o njem pisal v revijo Nova pot. Prim. Misli o koncilu (Zapiski o 2. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: Nova pot 16 (1964) 177—362; Misli o koncilu (Zapiski o 3. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: Nova pot 17 (1965) 289—448; Misli o koncilu (Zapiski o 4. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: Nova pot 18 (1966) 341—479: Misli o koncilu (Zapiski o 1. zasedanju 2. vatikanskega koncila), v: Nova pot 19 (1967) 157—310. V tem je avtor izpolnil pionirsko delo, kot so ga pri drugih narodih izpolnili npr. Y. Congar (Vatican II, Le Concile au jour le jour, Cerf, Paris 1963—1966), R. Laurentin (L'enjeu de Concile, Cerf, Paris 1962—1966), A. Wenger (Vatican II, Centurion, Paris 1963—1966) in drugi.

Prvo predstavitev koncilskih dokumentov pa nam je posredoval K. V. Truhlar v svojih knjigah Pokoncilski katoliški etos, Mohorjeva družba, Celje 1967 in Katolicizem v poglobitvenem procesu, Mohorjeva družba, Celje 1971. Koncilska misel pri nas odmeva predvsem v revialnem tisku (Družina, Cerkev v sedanjem svetu, Znamenje), nimamo pa o tem monografij (prim. npr. T. J. Šagi-Bunić, Vrijeme suodgovornosti 1—2, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1981—1982; isti, Ali drugog puta nema, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1974).

ležil le prvega koncilskega zasedanja. Dovolj, da je okusil koncilsko dogajanje in zarjo prenove, dovolj, da je zlasti kot pričevalec za vero in Cerkev prispeval svoj delež za rast pokoncilske Cerkve. O vlogi drugih slovenskih koncilskih očetov še nimamo ustrezne študije, a bi bila zanimiva in potrebna. Tudi vloga slovenskih peritov ali osebnih svetovalcev koncilskih očetov čaka raziskovalca.

Razmišljanje ob 20. obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora noče biti le navajanje zgodovinskega ozadja pred koncilom in med njim ali osebnih reminiscenc. Tudi ne more biti izčrpen pregled bogastva, ki nam ga je koncil zaupal kot dediščino in vrednoto. Tudi ne gre za kritičen pregled ali obračun, kaj je vesoljna Cerkev in posebej Cerkev na Slovenskem uresničila ali opustila. V tem trenutku se mi zdi to predrzna naloga.

Moj namen je priklicati v spomin in zavest neko dogajanje, ki se je tako v Cerkvi in v svetu kot tudi v nas samih začelo s koncilom. Ali in v koliko smo temu dogajanju zvesti, kako se vanj vključujemo, kakšna je povezanost med začetki in sedanjimi dogajanji koncilske prenove, kako oteti pozabi misli, ki so navdihovale začetke koncila, kako se soočati z novo podobo Cerkve, ki jo moramo uresničevati s skupnimi napori in sredi sedanjega sveta, da bo Kristusova podoba zasijala v svoji prvotni lepoti in privlačnosti? Te in podobne misli so namen našega skupnega razmišljanja.

1. Koncil — pomlad in ‚aggiornamento' Cerkve

Temeljne smernice za delo koncila je nakazal papež Janez XXIII. v govoru ob začetku koncila 11. oktobra 1962, ponovil in dopolnil jih je papež Pavel VI. ob začetku 2. koncilskega zasedanja 22. septembra 1963. Tri leta priprave na koncil so pokazala, kako različna so pričakovanja, potrebe vesoljne Cerkve in človeštva. Nekateri so predvsem hoteli, naj Cerkev utrdi svoj položaj bodisi v razmerju do sveta bodisi znotraj lastnih institucij: obsodi naj zmote, utrdi enotnost stališč, se pokaže kot skala, ki ostaja trdna, medtem ko svet gre svojo pot. Podobna pričakovanja in zahteve so ponavljali tudi med koncilskimi zasedanji. Tudi danes bi se nekateri radi vrnili v stare, dobre in mirne čase, ki jih je koncil po nepotrebnem vznemiril in s tem škodoval Cerkvi in njenemu poslanstvu. Janez XXIII. ni nasedel »črnogledim prerokom«, ki so sicer »polni gorečnosti, a nimajo preveč čuta razločevanja in mere«, ki niso sposobni videti drugega »kakor zablodo in propad«. Čeprav ne zanika, da je v Cerkvi in v svetu marsikaj narobe, vendar vidi v sedanjih dogajanjih tudi delo božje previdnosti, ki človeštvo skrivnostno vodi h končnemu cilju in dopolnitvi. Na koncilu je ta papeževa misel našla potrditev v besedi »znamenja časa« (CS 4,1; 11,1), pa naj gre za znamenja božje navzočnosti ali odsotnosti, ki pa od Cerkve terjajo odgovor v dejanjih. Koncil je po besedah Janeza XXIII. predvsem znamenje in obhajanje »zedinjenja

med Kristusom in njegovo Cerkvijo«; je duhovno bogatenje, ki ji bo dajalo moč, da bo »v prihodnost gledala brez strahu«; njegov namen je »doseči, da bi sveti zaklad Kristusovega nauka Cerkev učinkoviteje ohranjala in ga učila«, in sicer v novih okoliščinah, v sedanjosti, v oblikah, ki so odprle nove poti katoliškemu apostolatu;« zaveda se, da je »eno jedro starodavnega nauka, vsebovanega v zakladu vere, drugo pa je oblika oznanjevanja tega nauka;« potrebno je torej »narediti korak naprej v poglobitvi nauka in oblikovanju vesti.« Koncil nima namena obsojati zmote, raje bo uporabljal zdravilo usmiljenja kot strogosti«.[11] Te in druge misli so našle ponovno potrditev v okrožnicah in nagovorih papeža Janeza Pavla II.[12]

Koncil tudi ni definiral novih verskih resnic, kakor je to storil 1. vatikanski cerkveni zbor. Njegova naloga je bila pastoralna, tako imenovani ‚aggiornamento', to je podanašnjenje ali prilagoditev Cerkve sedanjemu svetu in njegovim potrebam. Beseda ‚aggiornamento' je tako postala ključna beseda koncila. Pri tem ne gre za prilagajanje svetu in njegovemu načinu mišljenja ali življenja, tudi ne za modernizacijo Cerkve v smislu prevzemanja miselnih ali morda tudi institucionalnih struktur. Gre za posodabljanje in podanašnjenje v smislu poti, ki jo je pokazal Kristus, to pa je pot učlovečenja božje Besede. Zato lahko govorimo o ‚aggiornamentu' kot vedno novem učlovečenju Kristusa po Cerkvi v ta svet. Kristusova pot je pot služenja človeštvu. »Prišel sem, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jn 10, 10). Prav to je tudi naloga Cerkve: posredovati svetu bogastvo in lepoto božjega življenja. Zato ‚aggiornamenta' ni mogoče razumeti kot enkratno prilagoditev trenutnim razmeram oziroma potrebam, kajti to pomeni že zaostajanje za stvarnostjo. Gre za stalno pot, ki jo Cerkev kot táko spoznava, sprejema in hodi po njej. Brez dvoma je Cerkev to svojo nalogo prav na zadnjem koncilu globlje spoznala in sprejela. Kristus, ki živi in deluje v Cerkvi in po Cerkvi, se danes po njej učlovečuje za življenje sveta; po njej govori in posluša, se veseli in trpi, se istoveti z vsakim človekom in z vsem človeštvom.[13] Kaj drugega je Cerkev hotela s koncilom, če ne to, da bi po prenovi božjega ljudstva »vsem narodom zasijal ljubeznivi obraz Jezusa Kristusa«,[14] ki po Cerkvi ljubi vsakega človeka in vse človeštvo.

‚Aggiornamento' je torej pot, ki jo je Kristus pokazal Cerkvi, da jo sprejme kot svoje izhodišče za bivanje in delovanje. Je morda to eno izmed spoznanj Cerkve o sami sebi, kakor je papež Pavel VI. to opredelil v začetku 2. koncilskega zasedanja? Odgovor je brez dvoma pritrdilen. Vse preveč so namreč bili mnogi verniki zakoreninjeni v prepričanju in predstavi Cerkve kot nadčasovne ustanove, kot nepremične in neranljive skale, ki ji nihče ne

---

[11] Prim. Govor papeža Janeza XXIII. ob začetku 2. vatikanskega koncila, v: Koncilska papeška govora, 2—8.

[12] Prim. okrožnice Človekov odrešenik (1979), O božjem usmiljenju (1980), Listina o razglasu svetega leta (1983; CD 17, Ljubljana 1983).

pride do živega, mimo katere gredo rodovi in zgodovina, ona pa tako rekoč niti ne zaznava tega mimohoda, kaj šele da bi v njem videla mimohod Gospoda, ki danes trpi, išče, pada, umira ... Najboljši odgovor, kako je treba razumevati ‚aggiornamento', je dal koncil. Koncil je bilo delo Svetega Duha v meri, v kakršni je pokazal stalno pripravljenost slediti vodstvu istega Duha. V začetku koncilskih zasedanj so bile pripravljene ustrezne sheme za posamezna področja cerkvenega življenja. Od prvotnih načrtov skoraj ni ostal kamen na kamnu; izjema je le konstitucija o svetem bogoslužju. Zadnja, 13. shema, poznejša pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu — poleg dogmatične konstitucije o Cerkvi gotovo ne le najobsežnejši, temveč tudi najpomembnejši dokument zadnjega koncila — v začetku sploh ni bila v načrtu. Koncilski očetje so tako prvi dali zgled ‚aggiornamenta' s tem, ko so odšli na pot, na katero jih je spodbujal Sveti Duh. ‚Aggiornamento' ni torej delo človeške iznajdljivosti in prilagodljivosti, je pokorščina božjemu Duhu, ki nas v Kristusu uči, kaj je naša stalna naloga.

2. Koncilsko zorenje

Koncil je poznal in sprejel pot dozorevanja. Kazalo se je ne le v koncilski dvorani, temveč tudi v številnih predavalnicah v Rimu in po svetu, kjer so koncilski očetje in teologi — periti ali drugi ljudje dobre volje sledili klicu novih spoznanj. Kdor je imel to srečo, rekli bi ji lahko celo milost, da je tedaj bil v koncilskem mestu, je tudi sam okušal veselje ob novih spoznanjih in koncilskem zorenju.

Drugo zasedanje koncila je odprl novi papež, Pavel VI. Začelo se je 29. septembra 1963. Pavel VI. je koncil privedel k srečni dovršitvi, 8. decembra 1965. Na njegovih ramah je tudi slonelo glavno breme prenove, ki jo je koncil uzakonil.

Izvolitev Pavla VI. ni bila nepričakovana, kot je bil to primer ob izvolitvi Janeza XXIII. Po smrti Janeza XXIII. 3. junija 1963, ob kateri je svet pretresljivo doživljal odhod papeža ‚Janeza dobrega', je Pavel VI. — izvoljen je bil 21. junija 1963 — z imenom nakazal, da hoče biti ‚apostol sveta', se do kraja izničiti za dobro Cerkve in človeštva z delom, potovanji, osebnim trpljenjem ...

V govoru ob začetku 2. koncilskega zasedanja — ta govor ima naravo okrožnice, kakor je uvodoma rečeno[15] — je Pavel VI. poudaril pastoralno

---

[13] Prim. CS 1; Človekov Odrešenik 13—14.

[14] Koncilska poslanica vsem ljudem, v: Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, Ljubljana 1966, 101. O ‚aggiornamentu' prim. V. Grmič, »Aggiornamento« 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: Znamenje 12 (1982) 301—309.

[15] Prim. Otvoritveni govor papeža Pavla VI. na 2. zasedanju 2. vatikanskega koncila, v: Koncilska papeška govora, 16.

naravo koncila. Ko se s hvaležnostjo spominja vloge Janeza XXIII., se mu zahvaljuje, da je »poživil prepričanje, da katoliški nauk ne sme biti samo resnica, ki bi jo raziskovali v luči vere, ampak da mora biti beseda, ki rodi življenje in delovanje«.[16] Naloge koncila so postale že bolj jasne, določene in izkristalizirane. Pavel VI. jih je nakazal v štirih tezah; gre za poglobitev spoznanja o Cerkvi, za prenovo Cerkve, za delo za edinost kristjanov in za dialog Cerkve s svetom. Trinajst koncilskih dokumentov različno obravnava omenjena štiri temeljna vprašanja sodobne Cerkve. Gre za usmeritev, ki sta jo že med prvim koncilskim zasedanjem opredelila kardinala J. L. Suenens, eden izmed štirih moderatorjev koncilskih razprav, in J. B. Montini, tedaj še milanski nadškof: Cerkev v razmerju do same sebe in Cerkev v razmerju do sveta, Ecclesia ad intra in Ecclesia ad extra.

Na kratko si prikličimo v spomin, kako je koncil na te izzive odgovoril, kaj nam je dal na pot za pokoncilsko prenovo. To bo hkrati tudi osebno in skupno soočenje, koliko smo zvesti koncilskemu izročilu.

1. Poglobiti spoznanje o Cerkvi — »Obstaja želja, potreba in dolžnost, da Cerkev končno poda poglobljeno definicijo sama o sebi.«[17] Kako naj Cerkev živi, deluje, pričuje, če ni dovolj poglobila spoznanja o lastnem bistvu in poslanstvu? Mar tega ne pozna še dovolj? Mar ne obstaja že skoraj 2000 let? Mar ni preživela stoletij in dveh tisočletij preganjanj, nasprotovanj, nerazumevanj? Marsikaj tega, kar je v dobi cerkvenih očetov rekla o sebi, je prekril prah stoletij. Potrebno je to na novo odkriti. Sicer se je vedno zavedala, da je božja in človeška ustanova, a je slednje zaradi zgodovinskih razlogov pogosto stopalo v ospredje. Tudi danes je nekateri ne sprejemajo drugače kot le človeško ustanovo, usmerjeno v zemeljske cilje.

Desetletja pred koncilom so Cerkev in zavest pripadnosti Cerkvi postavljala v ospredje. Tudi prispevek slovenskega teologa Franca Grivca ima tu svoje mesto, prav tako številna prenovitvena gibanja — zlasti med mladino — v svetu in pri nas. Potrditev teh prizadevanj in pobudo za nadaljnje raziskovanje je dala okrožnica Pija XII. o Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu (Mystici Corporis, 1943). Iz teh virov je črpal tudi 2. vatikanski cerkveni zbor. Dogmatična konstitucija o Cerkvi je postala ‚magna charta' nauka o Cerkvi, ki sebe med drugim opredeljuje kot ‚božje ljudstvo', kot ‚nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeštva', kot ‚romanco' ipd. Ljubši so ji vzdevki, ki izvirajo iz svetega pisma kot ‚stavba, družina, tempelj, božja njiva, nevesta, naša mati . . .' kakor primerjave s svetno družbo (popolna družba ipd.; prim. C 6). Objema vse, ki so s krstom postali njeni udje, objema pa tudi vse

[16] Prav tam, 18.
[17] Prav tam, 24.

človeštvo, ki skozi zgodovino potuje k svojemu cilju in dovršitvi. Kakor Kristus, tako se tudi Cerkev s svojim stalnim učlovečenjem v svet isti z vsakim človekom in z vsem človeštvom, da bi vsem posredovala Očetovo ljubezen. Za vsakega želi biti ‚znamenje', ki ga bo pritegnilo, da bi premislil njeno, to je Kristusovo sporočilo.

V Cerkvi, kakor je sama sebe spoznala v koncilskih iskanjih, je ovrednoten tudi zadnji med verniki, če ga sploh tako smemo imenovati. Vsi so deležni istega Kristusovega dostojanstva in poslanstva; vsi so poklicani k svetosti, ki je ena, iz Kristusa izvirajoča, uresničuje pa se sredi življenja vsakega posameznika; na vseh ravneh življenja se uveljavlja soodgovornost, ki danes terja tudi nove oblike institucij za svoje uresničenje (od škofovske sinode, duhovniškega sveta, župnijskih pastoralnih svetov dalje). Potrditev te usmeritve daje tudi novi zakonik cerkvenega prava (1983).

Na tem mestu je umestno vprašanje, kako to, da je ravno v pokoncilskem času toliko vernih ljudi zapustilo Cerkev ali vsaj tesnejšo povezavo z njenim življenjem, medtem ko hkrati drugi, doslej Cerkvi tuji, vedno bolj gledajo v njej ‚znamenje' in se zanimajo za njeno življenje. Je morda temu vzrok spoznanje, da ni mogoče pripadati Cerkvi, če z njo tudi ne živiš, sicer je pripadnost brezsmiselna? Ali so morda nastopili časi, ko se otroci ‚izvoljenega ljudstva' Cerkvi oddaljujejo, medtem ko prihajajo rodovi bolj žejni resnice in božjega življenja z vzhoda in zahoda? Sedanja usmeritev nekaterih, ki se izraža v reku in drži ‚Kristus da, Cerkev ne', ni dovolj psihosociološko raziskana, da bi mogli zadovoljivo odgovoriti, ali more oddaljevanje Cerkvi ali iskanje Kristusa mimo Cerkve privesti do resničnega spoznanja Kristusa.

2. Prenova Cerkve — Druga zahteva koncila, prenova Cerkve, ustvarja enoto z njenim bistvom. Cerkev, ki sebe razumeva in sprejema kot romarico in sopotnico sveta, ve, da je sveta, ker je Kristus, njeno počelo, svet. Toda v svoji sredi ima grešnike, zato je potrebna nenehne prenove, pokore in očiščevanja (prim. C 8). Cerkev pozna vzpone in omahovanja, navdušenje in utrujenost, zaveda se svoje poklicanosti k popolnosti, doživlja pa neuspeh in ponižanja. Njeno priznanje ni le splošno. Priznava, da je v njej preveč oblastiželjnosti in premalo duha služenja, da je zanemarila stik z delavstvom, da tudi sama nosi odgovornost za pojav ateizma, da je življenje njenih članov lahko odtujeno, da ni vedno imela dovolj razumevanja do drugače mislečih ali drugače verujočih, npr. Judov, muslimanov, sestrskih Cerkva ipd.[18] Prav táka potrebuje Kristusove odrešujoče milosti in usmiljenja, kakor to potrebuje tudi vsak njen član in vsak človek, tudi neveren, ki

[18] Prim. CS 19—21; 43; Koncilska poslanica delavcem; Koncilska izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, Koncilska izjava o verski svobodi.

si iz najbolj notranjih nagibov, ki so nagibi božjega Duha, prizadeva za duhovno rast in popolnost.

Ko Cerkev priznava svojo grešnost in nujnost stalne prenove (Ecclesia semper reformanda), s tem kaže notranjo moč, ki izhaja iz Duha, »ki prenavlja obličje zemlje«, kaže zaupanje in vero vanj, ki ji je Odrešenik. Prenovo hoče najprej izpolnjevati v lastnem življenju in delovanju, da bi tako bila svetu pobuda in znamenje za kritičnost in prenavljanje. To ni le pedagoški prijem; gre za evangeljski kvas in sol, ki sebe prenavlja, da bi druge spodbujal k prenavljanju.

V prizadevanju za prenovo se je koncil dotaknil domala vseh področij cerkvenega oziroma verskega življenja, ki posredno vplivajo tudi na prenovo družbenega življenja. Ne bom našteval teh področij začenši s prenovo bogoslužja, ki jo je uzakonil prvi dokument koncila s konstitucijo o svetem bogoslužju. Omenim naj le, da je za osebno in notranjo prenovo predvsem potrebno iskreno in vztrajno prizadevanje, ki je sad pokorščine božjemu Duhu. Ta človeka od znotraj vzgaja in vodi k zrelosti in odgovornosti zase in za svet. Za zunanjo prenovo pa je predvsem pomembna pastoralna modrost, da tedaj ko prenavljamo, ne rušimo, ko gradimo novo, ne zanemarimo prejšnjega. Pokoncilska euforija, ki nima nič opraviti z resnično prenovo, je zaradi neupoštevanja teh zakonitosti v marsičem šla mimo koncilske misli. Sklicevanje na naprednost je že v svoji zasnovi nekoncilsko. Tisto, v čemer naj vsak človek, tudi kristjan prednjači drugim, je ljubezen. Cerkev naj vedno bolj postaja Ecclesia caritatis, ki si prizadeva za prenovo sebe in sveta v ljubezni in iz ljubezni do Kristusa. Notranje in zunanje prenovljena je Cerkev sposobna prispevati svoj delež pri prenovi zemeljskih struktur v duhu evangelija. To področje pa je prvenstvena naloga vernih laikov.[19]

3. Delo za edinost kristjanov — Razdeljenost krščanskega sveta je »duhovna drama«[20] koncila in vse Cerkve. V nekem smislu je tudi razdeljenost sveta duhovna drama vsega človeštva. Zasluga papeža Janeza XXIII. je, da se je na koncilu in pozneje uveljavilo načelo: Glejmo predvsem na to, kar nas druži, kar nam je skupnega, ne pa na razlike; bolj je treba poudarjati zasluge, kot pa pogrevati napake. Izkušnja je pokazala, da se ni motil. Ker je upošteval to načelo, se je laže približal ljudem drugačnih nazorov, pa tudi drugi so se lažje približali Cerkvi.

Spoštovanje človeka Cerkvi narekuje, da spoštuje njegovo prepričanje. Predvidevati je treba, da je drugi o kakšni stvari prepričan v dobri veri. Ako mu to odrekamo, nismo ustvarili možnosti za skupni pogovor, razumevanje in zbliževanje. Kdor se vede kot posestnik popolne resnice, je dejansko daleč od resnice, ki je večja in bolj vzvišena od njegovih spoznanj.

---

[19] Prim. LA 9—14; CS 40—45.
[20] Prim. Otvoritveni govor Pavla VI. . . 29.

Pač pa je na poti k resnici in Resnici tisti, ki odpira sebi in drugim pota do njenega spoznanja.

Ponižno priznanje, da smo marsikdaj drug drugemu storili krivico, da smo morda bolj uveljavljali lastne načrte kot pa Kristusovo naročilo in prošnjo, »da bi bili vsi eno« (Jn 17, 21) in »da se ljubite med seboj« (Jn 15, 12), je storilo več za medsebojno zbližanje in razumevanje kot stoletja prerekanj in anatem. Oboje je sedaj za nami, pot lahko nadaljujemo v zvestobi Kristusovi ljubezni in resnici.

4. Dialog Cerkve s svetom — Obnoviti dialog Cerkve s svetom je bila in je še vedno ena najpomembnejših nalog koncila in pokoncilske prenove. Obstajajo stopnje dialoga med Cerkvijo in svetom, ki jih lahko strnemo v naslednje premise: 1. Cerkev in svet sta avtonomni stvarnosti, čeprav sta in živita v medsebojni povezanosti. Svet ima lastne zakonitosti razvoja, ki naj jih človek odkriva in upošteva, hkrati pa naj se zaveda, da izhajajo iz Boga. Pri tem svet ne potrebuje paternalistične pomoči Cerkve. (prim. CS 36); 2. V ospredju skrbi Cerkve je človek, ustvarjen po božji podobi, osebno poklican v življenje in h končnemu cilju, to je k združenju z Bogom, v Kristusu odrešen in zaznamovan z milostjo in delovanjem Svetega Duha. Cerkev vabi vsakega človeka, naj prisluhne svoji notranjosti, kjer odkriva skrivnostno božje delovanje in spoznava svojo poklicanost ter se odpre temu delovanju (prim. CS 16; 21); 3. Cerkev ugotavlja, da je sedanji svet poln nasprotij: napredka ali zasužnjevanja, zrelosti ali manipulacije, upanja ali negotovosti, človečnosti ali razčlovečenja . . . Kljub temu spoznava, da so za njeno delovanje dane nove možnosti, npr. možnost za dosego večje zrelosti v veri, vrednotenje človekovega dostojanstva, prizadevanje za pravičnost, mir in svobodo, medsebojna povezanost človeške družbe ipd. Cerkev tudi želi prispevati svoj delež, saj se prizadevanja sedanjega sveta v marsičem povsem ujemajo z načrti božjega kraljestva; 4. Cerkev si posebej prizadeva za obnovitev dialoga s svetom na tistih področjih, kjer imajo laiki njim lastno nalogo prekvasiti jih z evangeljskim duhom: gre za zakon in družino, delo za napredek, kulturno, politično in gospodarsko življenje, delo za mir in pravičnost, mednarodno skupnost ipd.; 5. Zavest, da je poslana služiti vsemu človeštvu, ji ne dopušča, da bi se zaprla vase, da bi premlevala le lastne težave in probleme, temveč ji narekuje dolžnost, da se zanima za svet, za katerega je poslana, da bi mu bila znamenje božje navzočnosti, ljubezni in odrešenja.

Ta dialoški duh se je uveljavil že med koncilom in v letih po koncilu zlasti v okrožnicah papeža Pavla VI.,[21] nadaljuje pa ga papež Janez Pavel II. s svojimi okrožnicami, govori in potovanji.[22]

---

[21] Prim. okrožnico Ecclesiam suam (1964), Populorum progressio (1967).

[22] Prim. Človekov Odrešenik (1979), O človeškem delu (1981), Govor v UNESCO (1980; CD 8, Ljubljana 1980).

Dialog, kakršnega Cerkev vodi s sedanjim svetom, ni koristoljuben, se pravi, da noče le pridobivati drugih za neko prepričanje. V ospredju je resnica, h kateri naj težijo vsa prizadevanja človeštva. Ta dialog se varuje vsakega obsojanja človeka, ki se moti. Pač pa mu gre za to, da od znotraj pomaga pri prečiščevanju prizadevanj in dejanj. Evangeljski kvas deluje od znotraj, postavljen je v testo. Resnici niso potrebne ne prisila ne vsiljevanje ne novačenje; njena moč izhaja iz njene narave, obvezuje sama po sebi in ne zaradi zapovedi. Ko torej Cerkev z vso dobrohotnostjo sprejema sedanji svet, pričakuje, da bo z isto dobrohotnostjo svet tudi njo sprejemal. Ko se zaveda svojega poslanstva in svetu posreduje bogastvo božjega življenja, se zaveda, da tudi sama od sveta mnogo sprejema (prim. CS 43—44).

Sklepne misli[23]

Koncil je bil in je še vedno za Cerkev ‚kairos', to je milostni čas in dogajanje. Ne le za Cerkev kot celoto, tudi za vsakega izmed vernikov. Na različne načine sicer doživljamo koncilski kairos: starejši rod kot pričakovanje koncila, spremljanje njegovega dela v času koncilskih zasedanj in njegovo uresničevanje po koncilu; koncilski rod, ki je začel svojo pastoralno poslanstvo med pripravami in koncilom, sprejema koncil kot uresničevanje njim zaupane naloge; mladi rod, rojen v letih koncila, sprejema koncil kot dvojno mladost, svojo in Cerkve.

1. Koncil je in ostane predvsem delo Svetega Duha. Tistega Duha, ki je papežu Janezu XXIII. dal navdih za sklicanje koncila, ki je vodil delo koncila in pokoncilske prenove. Isti Duh je Cerkev in svet vedno znova presenečal in bogatil z izborom koncilskih in pokoncilskih papežev, tako različnih po svojih človeških darovih in sposobnostih, vendar je vsak izmed njih vtisnil Cerkvi in svetu pečat svoje osebnosti. Kakor da nam je tudi v tej različnosti božji Duh hotel pokazati, da mu ni do uniformiranosti, da je vsak človek enkraten in neponovljiv kot oseba v bivanju in poslanstvu; tak pa je človek v največji meri tedaj, ko je pokoren vodstvu Svetega Duha.

2. Koncil ni toliko odgovor kot izziv našemu času. Če bi dal le odgovore, bi ti zaradi hitrega razvoja sveta kmalu zastareli. Koncil ni rešil vseh vprašanj in tudi ni predvidel vseh novih vprašanj, temveč je dal le usmeritve, ki naj jih tako posameznik kot celotna Cerkev sprejme, da se bodo lahko odločali za pravo pot. Kakor je božja beseda, zapisana v svetem pismu, ki jo je koncil ovrednotil in ji dal ustrezno mesto v bogoslužju in življenju Cerkve, dana, naj vodi človekovo življenje, tako nam je dana tudi koncilska beseda kot usmeritev na pot v življenje sedanjega časa.

[23] Za sklep še to-le: mednarodna revija Diakonia (13 /1982/ zv. 6) je v celoti posvečena 20. obletnici začetka 2. vatikanskega koncila. Prim. še Razni, Realizzare in Concilio. Il contributo di Comunione e Liberazione, Milano (Tiemme) 1982. Pri nas ni bilo pomembnejših odmevov ali prispevkov ob 20. obletnici začetka koncila.

3. Drugi vatikanski cerkveni zbor velja predvsem za pastoralni koncil. V nekem smislu je vsak koncil pastoralen, saj mu gre za prenovitev odnosa med Bogom in človekom, med Kristusom in njegovo Cerkvijo. Ni resnično pomembnega pastoralnega vprašanja, ki mu zadnji koncil ne bi bil posvetil dolžne pozornosti in tako posredoval usmeritve za prenovo pastoralnih dejavnosti. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu v tem izstopa kot edinstven dokument dosedanjih koncilov.

4. Koncil ne dopušča, da bi se kdor koli postavljal nad druge in sebe imel za naprednega, druge pa za nazadnjake, kakor tudi evangelij ne dopušča, da bi sebe poviševali nad druge in bili drugim sodniki. Zunanja merila sicer obstajajo in veljajo za merjenje, koliko se uresničujejo zunanje prenove; toda notranjih spoznanj in premikov pa z njimi ni mogoče meriti. Edino merilo naprednosti je zvestoba Svetemu Duhu, ki na nešteto načinov človeka kliče in spodbuja k resnici in popolnosti.

5. Koncil je Cerkvi in človeštvu odprl novo upanje. Najprej Cerkvi, ki potuje skozi zgodovino kot sopotnica človeštva in doživlja vzpone in padce, da ne pozabi, da je Kristus v njej vedno navzoč in da po njej deluje in odrešuje; potem človeštvu, ki si prizadeva za napredek in osvobajanje človeka, da ne bi obupal nad svojimi neuspehi, temveč bi v Kristusu spoznal edinega odrešenika in osvoboditelja. Koncil tega upanja ni zatajil, tudi ga ni sramežljivo skril za besede, ki bi bile namenjene ali razumljive le vernim. Služenje Cerkve svetu je v službi tistega upanja, v katero smo vsi poklicani. Današnje človeštvo in tudi današnji kristjan to upanje tudi najbolj potrebujeta.

Povzetek: Rafko Valenčič, Ob 20. obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora

Članek obravnava vodilne ideje koncila in njihovo uresničevanje v pokoncilski prenovi. Nakaže najprej človeške dejavnike, ki so se pokazali ob izvolitvi koncilskih papežev Janeza XXIII. in Pavla VI. Predvsem pa poudari vlogo božjega Duha, ki je preveval delo koncila in koncilske prenove. Osrednji del članka obravnava štiri vodilne koncilske naloge: Cerkev, ki spoznava svoje bistvo, prenovo Cerkve, ekumenski dialog in dialog Cerkve s svetom.

Summary: Rafko Valenčič, On the 20th Anniversary of Opening of the Second Vatican Council

The article treats the leading ideas of the Council and their realization in the after-conciliar renewal. First there are shown human factors that appeared in the election of the conciliar Popes John XXIII and Paul VI. Primarily, however, there is stressed the role of the Holy Spirit in the work of the Council and in the conciliar renewal. In the main part of the article four main tasks of the Council are treated: the Church getting to know its essence, renewal of the Church, ecumenical dialogue and the dialogue of the Church with the world.

Anton Strle

Zrelost kristjana kot zrelost vere

Staro načelo pravi: »Milost narave ne uničuje, marveč jo predpostavlja, dviga in spopolnjuje.« Zato je prav, da v začetku vsaj nekaj povemo tudi o človeški zrelosti, za katero se je treba truditi tudi kristjanu, kolikor jo je pač mogoče doseči. Zrelega ali odraslega človeka imenujemo takega, ki je dovolj razvit, da uveljavlja svojo lastno odgovornost in je sposoben jemati nase svoj delež pri delu, kakršno je naloženo človeštvu. Za zrelost se pri človeku predvidevajo ravnotežje sil in zdrava, razsvetljena sodba. Delo odraslega človeka koristi in služi okolici; sadovi njegove prizadevnosti množijo bogastvo snovnih in duhovnih dobrin, ki naj jih sedanji rod izroči jutrišnjemu. Za uresničevanje tega namena je potrebno, da človek doseže ne samo določeno telesno, marveč tudi duševno zrelost, zrelost spoznavanja, presojanja in tudi čustvovanja.[1]

K taki človeški zrelosti je poklican tudi kristjan v skladu z darovi in možnostmi, ki so mu dane, le da je vse njegovo življenje postavljeno v nova, večnostno-prostrana obzorja; in celotno njegovo bivanje raste iz globin, ki so zgolj naravnemu umovanju neznane, ter dobiva popolnoma nov smisel.[2] Omejili se bomo na en vidik kristjanove oziroma krščanske zrelosti, in sicer na tistega, ki je temeljnega pomena: na zrelost vere.

Tam, kjer ni zrelosti vere, seveda ni krščanske zrelosti, saj je po nauku tridentinskega koncila vera začetek, korenina in temelj celotne zgradbe krščanskega življenja ali življenja v Kristusu.[3] Težave in krize, ki nastopajo v življenju kristjanov, tudi v življenju duhovnikov in redovnikov, so vedno v zvezi s pomanjkljivostjo v veri. Ta je ostala na otroški ali mladostniški stopnji. Zato je nesposobna vztrajati v nekdanjih odločitvah in hkrati nima moči, da bi dajala trdne nagibe za nove odločitve, kakršne zahteva življenje odraslega človeka v novih, morda povsem nepredvidenih razmerah in ob

[1] Prim. G. Philips, Pour un christianisme adulte, Casterman, Tournai 1963, 27.
[2] Prim. 2 Vat CS 22.
[3] DzS 1532:S 803.

naložitvi novih odgovornosti. Saj morejo takšne odločitve in žrtve, ki jih je treba pri tem sprejeti, najti pravi smisel le iz vere in v njej.[4]

Če torej hočemo vedeti, kaj je krščanska zrelost, moramo vedeti, kaj je zrela vera. Kaj so znamenja zrele vere?

V oporo in navdih za prikaz teh znamenj vzemimo besede sv. Pavla v pismu Efežanom. Kristus naj nas — pravi sv. Pavel — s svojo milostjo usposobi, seveda ob našem sodelovanju z milostjo, »da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto . . .« Obenem naj se pri svojem sodelovanju z milostjo trudimo za to, da »vsi dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (4,14.13).

Že od začetka pa moramo obrniti pozornost na dve dogmatični postavki, ki nam povesta, da pri razpravljanju o zrelosti vere in s tem o krščanski zrelosti ne gre le za psihološki vidik verovanja. Ti postavki sta: 1. vera je milost, 2. krst, ki ga dopolnjuje zakrament sv. birme, je zakrament vere.

1. Vera je milost. — To pomeni, da nihče ne postane veren in tudi ne ostane veren, če ni od zunaj sprejel povabila k spoznanju in priznavanju Boga, ki mu govori v besedi razodetja, in obenem od znotraj sposobnost, nekakšno notranjo luč, da se iskreno oklene Boga, ki se človeku razkriva in ga vabi, naj sprejme odrešenjsko oznanilo. Ima pa ta (notranja in zunanja) milost vere neko zgodovino v življenju vsakega verujočega — zato tudi svoje stopnje in dobe. Tukaj gre za dve zvestobi: za zvestobo Boga in za človekovo zvestobo, to pa zajema božja zvestoba v svoje območje. Če se zanimamo za zgodovino posameznikove vere in za človeški obraz zvestobe te vere, moramo nujno predvidevati milost.

2. Krst, ki mu je birma dopolnilo, je zakrament vere. — Krst to milost vere gotovo podari že takoj, ko je podeljen. Vendar je ta vera v začetku le nekakšna kal, to se pravi, da krst od človeka nekaj zahteva, in sicer to, da tej veri pozneje izrecno pritrjuje in jo začne zavestno osebnostno sprejemati ter iz nje živeti; zahteva, da kristjan to vero razvija, podobno kakor se razvija seme, in pripomore veri do dozoritve. Saj Bog na splošno ne ravna tako, da bi bitje, ki ga je ustvaril, bilo že v prvem trenutku dovršeno. Bog zelo redko daje že povsem narejene učinke in rezultate. Božji dar je redno hkrati naloga, darilo hkrati naročilo. Bolj kakor za ohranjevanje vere gre za to, da bi ta vera neprenehoma rasla, se razvijala in krepila ter prinašala sadove v osebnem življenju in v apostolatu izžarevanja na okolje.

Ugotovili smo, da je za nastanek vere in tudi za njen nadaljnji obstoj potreben božji dar zunanje in notranje milosti; in dalje, da krst že tudi

---

[4] Prim. A. Liégé, Adultes dans le Christ, Pensée catholique, Bruxelles—Paris 1958, 15.

otroku, ki se še ne zaveda, podari milost vere, ki pa je sama po sebi še nekakšna kal. To sta bili dve postavki.

Zdaj preidimo na pravi predmet našega razmišljanja, ki je: Zrelost kristjana kot zrelost vere. Katere so torej prvine, ki spadajo k zrelosti vere in s tem k zrelosti kristjana?

Ob količkaj globljem razmišljanju se nam tukaj pokaže kot pomembno zlasti troje: 1. *Spreobrnjenje* in vedno nova pripravljenost na poživitev ter poglobitev spreobrnjenja; 2. pravi *pogled na Boga,* kakršen se nam razodeva v Kristusu; 3. čut za *povezanost* vseh mnogoterih *povedkov vere v eno samo enoto,* iz česar naj potem sledi tudi enota med verskim prepričanjem in življenjem.

Te tri prvine najbolj jasno opažamo pri svetnikih, ki so najbolj zares dozoreli kristjani, čeprav se večkrat nimajo za takšne. Večkrat pa se močno uresničujejo tudi v življenju zelo preprostih kristjanov.

Svetovno znani psihiater in psihoanalitik konvertit Karl Stern na primer pripoveduje v svoji knjigi Goreči grm, kako velik vtis so na njegovi poti iz popolne nevere v katoliško Cerkev napravljale preproste krščanske žene, ki so res živele iz vere in v njej našle večjo življenjsko modrost, kakor pa bi jo mogli dati največji filozofi in psihologi. Stern obenem opozarja, kako v svojih romanih tudi Jud Franz Werfel opisuje takšne ljudi — zato pač, ker so mnogokje res živeli. K. Stern posebej opisuje katoličanko služkinjo Babette Klebl, s katero se je srečeval v protestantski družini, kjer je v študentskih letih stanoval. Ta preprosta žena je vedno našla najboljšo rešitev v vseh hudih in zapletenih življenjskih okoliščinah, ki so nastale v družini, in so ji tudi vsi družinski člani brezpogojno zaupali. Posebej se je to pokazalo tedaj, ko je prišel na oblast nacizem. Stern pravi: »V Hitlerjevi dobi je bilo vse zveriženo. Heidegger se je zatekel v izumetničena predavanja o Heglu in o eksistencializmu, čeprav je prej imel sijajne seminarje o sv. Avguštinu. Ne pa tako Babette. Rekla je: ‚Kaj hočejo napraviti Judom? To bo imelo slab konec, ker je bil naš Gospod Jezus Kristus sam Jud.' Ta ugotovitev je bila preprosta in inteligentna. Berdjajev in Maritain v resnici nista povedala nič drugega. Izrazila sta to le bolj bogato in zanimivo. Babette je metafizično pojmovala zgodovino.« In K. Stern nadaljuje: »Nič me ni o božjem izvoru Cerkve bolj prepričalo kakor ta organska povezanost med Kleblovo z ene strani in Berdjajevom ter Maritainom z druge strani. Prepričan sem, da brez Cerkve nikdar ne bi bilo takih plemenitih in modrih žená, kakor je bila Babette, in da je razum brez prave ponižnosti največja razdiralna moč na svetu.«[5]

---

[5] K. Stern, v: F. Lelotte, Convertis du XX^{e} siècle, 2. vol., Paris—Tournai 1954, 23—38; K. Stern, Die Flucht vor dem Weib. Zur Pathologie des Zeitgeistes, O. Müller-V., Salzburg; poročilo o tem v: Entscheidung n. 41, 1973/IV, 10—11.

Ravno pri ljudeh, o katerih z občudovanjem govorita K. Stern in Franz Werfel, zasledimo ob vsej njihovi preprostosti izrazita znamenja zrele vere: Spreobrnjenje; evangeljsko pojmovanje Boga; čut za enoto celotne vsebine krščanskega verovanja.

Preidimo zdaj na označitev teh treh poglavitnih prvin zrele vere.

I. Spreobrnjenje

Kristjani, ki so bili krščeni v zgodnjem otroštvu in pozneje spoznajo, kaj je krst in kaj krst od človeka zahteva, nikakor niso nujno že tudi spreobrnjeni. Kaj je spreobrnjenje? Če bi hoteli zadovoljivo odgovoriti na to vprašanje, bi morali analizirati tisto, kar sv. pismo nove zaveze označuje z grško besedo »metánoia«. Še najbolj se približamo vsebini tega izraza, če rečemo, da gre tukaj za »spreobrnjenje srca« in s tem za spremenitev celotne miselnosti, presojanja in vrednotenja.

»Srce« pomeni v evangeliju središče in najbolj notranje jedro človekove osebe. Iz srca v tem pomenu prihajajo najbolj temeljne življenjske odločitve posameznega človeka. Srce je kraj osebnostnega stika in srečevanja z Bogom. Kar prihaja iz »srca«, se tiče duha in razuma, vesti in volje, svobode in zvestobe. Zato pa človek velja pred Bogom in pred samim seboj toliko, kolikor velja njegovo srce.

Kdor se torej spreobrne, ta spremeni os svojega življenja: Prej je iskal časti, ki prihaja od ljudi (prim. Jn 12,43), in se z vsemi svojimi človeškimi sposobnostmi in pripomočki poganjal za zemeljskimi uspehi in prijetnostmi. Zdaj svoje življenje in prizadevanje usmerja na tisto čast, slavo in srečo, ki jo obljublja in daje živi Bog. Če je prej imel zemeljske vrednote za nekaj absolutnega, priznava zdaj njihovo relativnost (začasnost, delnost); teh vrednot sicer ne prezira — saj vendar ve, da izvirajo od Boga — vendar mu niso zadnji namen življenja. Včasih se jim zaradi višjih dobrin celo prostovoljno odpove. Iskanje in uporabo teh vrednot sedaj naravnava na cilj, ki je postavljen visoko nad njimi, na cilj, ki mu ga je pokazal Bog. S spreobrnjenjem človek zapusti svojo samoljubnost, zaverovanost vase, svojo samozadostnost in s tem svoj kratkovidni, omejeni načrt glede doseganja krhke in v bistvu prazne zgolj tostranske slave in sreče; namesto tega sprejme vabilo milosti, naj postane sodelavec pri uresničevanju neprimerno lepšega in veličastnejšega božjega načrta, kjer gre po besedah sv. Pavla za dosego »nad vso mero velikega, večnega bogastva slave« (2 Kor 4,17).

Spreobrnjenje, ki bi prizadevalo le razumske spoznave in misli, ne pa tudi volje in celote življenja, bi ne bilo evangeljsko. Prav tako ne, če bi nastopila sprememba samo v čustvih, pa naj bi to bila tudi religiozna

čustva, ali pa če bi se človek spremenil le v odnosu sam do sebe in do soljudi na etični ravni. Spreobrniti se v tistem pomenu, na katerega misli evangelij, se pravi: s celoto svojega bitja (s »srcem«) obrniti se k Bogu in tako sprejeti Jezusove misli, sodbe, načela, vrednotenja: sprejeti za svoje Jezusovo pojmovanje sreče in tiste zahteve življenja, ki jih Jezus postavlja, zahteve takšnega življenja, ki se ravna po Jezusu Kristusu. In vse to sprejeti *v svoje srce,* to je v svojo bivanjsko globino.[6]

Spreobrnjenje, ki smo ga bežno označili in je navsezadnje delo vsega življenja ter vedno potrebno obnavljanja, poživljanja in poglabljanja, je z ene strani odvrat od malikov, ki človeka dejansko pritiskajo k tlom, ga okrnjujejo in usužnjujejo, kakor to vidimo na primer pri izrazitem egoizmu, pri neobrzdani počutnosti, pri vdajanju mamilom in drogam; z druge strani pa je to obenem usmeritev srca in s tem vsega življenja k živemu Bogu, kakršen se nam razodeva in priobčuje v Kristusu in nas nikdar ne odtujuje ne nam samim ne soljudem. Tako prehajamo k naslednji prvini zrele vere.

II. Bog v veri zrelega kristjana

Nagib krščanske vere je v vseh starostnih dobah Bog razodetja, Bog, kakršen se nam razodeva v Kristusu. Seveda se človeški nagibi, zaradi katerih se kdo zanima za Boga, zelo različni. In pod vplivom teh nagibov se zgodi, da tudi kristjani pod pokrivalom vere sprejmejo takega ali drugačnega Boga filozofov ali religij ali sociologij, Boga, ki nikakor ni resnični Bog razodetja. Dokler krščanski nagib za oklepanje Boga ne obvladuje drugih nagibov, dokler Bog evangelija ni poznan in priznan v njegovi izvirnosti, do tedaj ni zrele vere. Kajti spreobrnjenje, o katerem smo govorili, je spreobrnjenje k njemu, na katerega je mislil Jezus, ko je rekel: »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal Jezusa Kristusa« (Jn 17,3).

So namreč podobe Boga, ki ustrezajo otroški religiji: Bog, ki mogočno deluje v svetu narave in prebuja sveto grozo; »vzvišeni Bog«, nekak suveren, ki so mu potrebni služabniki in nalaga dolžnosti; »Bog družbenega reda«, ki jamči za varnost dobromislečih in pomaga človeškim družbam vzdrževati red in varnost.

Dalje obstajajo podobe Boga, ki ustrezajo religiji doraščajočih: »Bog romantikov in estetov«, ki izpolnjuje človekov čustveni nemir; »Bog morale«, ki je le gibalo viteškega in moralizatorskega ideala; čisti duh, ki se zanima le za posamezne duše.

---

[6] Prim. Liégé, v op. 4 n. d., 17—19.

Seveda je razumljivo, da si otrokova in mladostnikova vera začasno skoraj nujno privzameta to ali ono potezo omenjenih podob ali obrazov Boga. Toda napredovanje v veri je prav v tem, da doraščajoči in sploh vsak kristjan polagoma z razumom in z vsem bitjem odkrije, kako nezadostno ali celo zmotno je, če se vera naslanja v glavnem ali celo samo na naravno religiozno čutenje, na naravni čut za sveto v splošnem, ali samo na teženje po človeški zavarovanosti ali na potrebo po duševnem miru.[7]

Tudi vse omenjene naravne človekove danosti imajo sicer svoje upravičeno mesto in jih ne smemo prezirati. Vendar je krščanska vera mnogo več kakor naravna religioznost. Krščanska vera odraslega je srečanje z živim in osebnim Bogom, ki je v zgodovini govoril človeku. To je srečanje z Bogom Očetom, ki brez sleherne sence samoljubnega paternalizma kliče človeka k neizrekljivemu dostojanstvu in sreči božjega posinovljenca; z Bogom-Ljubeznijo, ki se nikdar ne odreče nežni ljubezni do človeka, tudi tedaj ne, ko zahteva in sodi; z Bogom-Svetostjo, ki človeka postavlja na pot naproti nadčloveškemu cilju in novi kakovosti sreče; z Bogom Kraljestva, ki je dejavno navzoč v zgodovini in hoče uresničiti svoj veličastni načrt s sodelovanjem ljudi.[8] V veri v takšnega Boga razodetja pa se više izpolnjujejo tudi vse naravno religiozne človekove težnje. Na to misli Blaise Pascal, ko pravi: »Bog kristjanov ni Bog, ki je zgolj počelo geometrijskih resnic in reda prvin, tak je le za pogane in epikurejce. Tudi ni le Bog, čigar previdnost bdi nad življenjem in blaginjo ljudi, da tistim, ki ga častijo, naklanja vrsto srečnih let; tak je za Jude. A Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, Bog kristjanov je Bog ljubezni in tolažbe; Bog, ki napolni dušo in srce tistih, v katerih prebiva. Ta Bog jim da v notranjosti občutiti njihovo bedo in svoje brezmejno usmiljenje, v dnu duše se povezuje z njimi, jih napolnjuje s ponižnostjo, z veseljem, zaupanjem in ljubeznijo in jih dela nedovzetne za vsak drug cilj, kot je on sam.«[9]

Pomembno je, da smo zelo jasni, ko gre za razlikovanje med vero z ene strani in religijo ter naravnim religioznim čutom z druge strani. Tudi religiozno čustvovanje in doživljanje je važno. A to ne spada k bistvu krščanstva, marveč k naravni religioznosti, čeprav seveda ta naravna religioznost ostane tudi še v kristjanu, saj milost ne uničuje narave, marveč jo dviga in spopolnjuje. Ljudje to dvoje, vero in religijo, mnogokrat zamenjavajo. Včasih slišimo, kako nam mladi ljudje govorijo: »Nič več ne grem v cerkev, ne grem k maši, ker mi to nič ne pove, ker ničesar pri tem ne čutim . . . Ne čutim potrebe po zakramentih . . .« In podobno. Ne zavedajo se, da gre tu za raven religioznega čustva, ki je podvrženo nestalnosti in

---

[7] Prim. Liégé, n. d., 21—23.
[8] Liégé, n. d., 22.
[9] Bl. Pascal-J. Zupet, Misli št. 556.

nima samo po sebi sploh nič opraviti z vero. So ljudje, ki veliko religiozno čustvujejo, a vere sploh nimajo. In nasprotno: najdemo ljudi velike vere, ki pa so glede religioznih čustev skrajno suhi. Če človek kdaj tudi za dalj časa nima religioznih čustev, ni s tem rečeno, da nima pristne vere.[10]

Z vero se odpremo za takega Boga, kakršen se nam odkriva v zgodovini razodetja, posebej in neprekosljivo, dokončno v Kristusu. Bog tukaj ni umevan kot čista, gola bit ali kot čisto mišljenje, ki večno kroži samo v sebi ter ne sega k človeku in njegovemu svetu — tak je Bog po mišljenju filozofov. Po gledanju vere pa se Bog javlja kot Bog ljudi, kot moč stvariteljske ljubezni. V tem smislu je v krščanski veri navzoče to, kar je izkusil v neki noči Blaise Pascal, ko je na listič, katerega je od tedaj naprej nosil všitega v podlogi svoje obleke, zapisal: »Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba, ne filozofov in učenjakov. — Gotovost, gotovost. Doživetje. Veselje. Mir. Bog Jezusa Kristusa ... Ni ga mogoče najti drugače kakor po poteh, ki jih uči evangelij ... Radost, radost, jok od sreče ... Naj ne bom nikoli ločen od njega!... Popolna predanost Jezusu Kristusu ... Vso večnost v veselju za en dan truda na zemlji!«[11]

III. Enota zrele vere

Tretje znamenje zrele vere je v tem, da verujoči dojema vero kot eno samo celoto in kot izvir enote v vsem svojem življenju. Na prvem mestu je:

I. Enota sveta vere

Odrasel kristjan bi moral biti sposoben odgovoriti na vprašanje: »Kaj se pravi biti kristjan? Kaj kristjani verujejo?« In sicer odgovoriti to v enem ali dveh preprostih stavkih. Vendar večina kristjanov pride v zadrego spričo takega vprašanja; saj ne vedo, s katerega konca naj bi začeli, če pomislijo na mnoštvo raznovrstnih resnic, ki jih sprejemajo. Te resnice so po njihovem umevanju in občutju postavljene druga poleg druge, njihova medsebojna povezanost pa se jim ne pokaže, pa tudi ne red vrednosti in pomembnosti vsakega člena v celoti. Dogmatični stavki in zapovedi, kolikor jih pozna, so brez reda raztreseni v njegovi religiozni zavesti.[12]

Prizadevanje za zrelost vere mora pozitivno ozdraviti to razpršenost, ki je neskladna s pravo vsebino vere.

---

[10] Prim. A. Strle, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere, v: BV 32 (1972) 27—49, zlasti 41—47.

[11] Prim. J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje 1975, 99—100; Pascal-Zupet, Misli, str. 185 sl.

[12] Prim. Liégé, n. d., 25.

a) Vsebina vere je namreč ena sama celota. Obstaja pravzaprav ena sama skrivnost, ki je Jezus Kristus. Vsak člen vere izraža en vidik te edine in edinstvene skrivnosti. Različne vidike je treba spet in spet postavljati v odnos do njihovega središča: božja ljubezen do ljudi, ljubezen, ki se je razkrila v odrešenjski zgodovini; božji načrt o stvarstvu, ki je naravnano na odrešenje in poveličanje v Kristusu; Kristusova smrt in vstajenje kot središčni dogodek v odrešenjski zgodovini; graditev božjega kraljestva, pri čemer si Kristus privzema Cerkev kot orodje odrešenja vseh ljudi (prim. 2 Vat. C 9,2; 8,1).

Kakor človeška ljubezen omogoča od znotraj razumeti medsebojno povezanost raznih dejanj v ravnaju in vedenju osebe, katero tisti človek ljubi, podobno vera omogoča zaznati povezanost različnih vidikov božjega razodetja. Vse se tu drži skupaj, kajti Bog je v zgodovini odrešenja deloval in deluje z nepretrgano doslednostjo neprelomljivo zveste ljubezni. »Ako smo nezvesti, on ostane zvest, zakaj sam sebi se ne more izneveriti« (2 Tim 2,13).

Spričo današnje naglice življenja in spričo zapletenih problemov, mora naša vernost posebno danes biti zelo jasno osredotočena na tisto, kar je res središčno in najodločilnejše. V mnogoterih resnicah ali povedkih, pa tudi v zapovedih, naj bi bili sposobni dojeti eno samo skrivnost evangelija, eno samo veselo novico o nedopovedljivo globokem približanju Boga človeštvu, in se v veri odpreti za to skrivnost.[13]

Joseph Ratzinger pravi: »Najprej gre za celoto, za pritrditev vere kot take, in šele drugotno za del, to je za različne vsebine, v katerih se vera izreka. Človek tako dolgo ostane kristjan, dokler se trudi za središčno pritrditev ... Obstajali bodo v življenju trenutki, ko se bo vera v mnogoteri temnosti resnično skrčila na preprosto pritrditev: Verujem Tebi, Jezus iz Nazareta; zaupam v to, da se je Tebi pokazal tisti božji smisel, na podlagi katerega morem potolažen in miren, potrpežljiv in pogumen prestajati svoje življenje.

Dokler je postavljena ta sredina, stoji človek v veri, tudi če so mu še tako mnogi od njenih posameznih povedkov temni in se zdijo trenutno neizpolnljivi.«[14]

Zgodi se, da tudi v dušo iskreno vernega kristjana kdaj začno pljuskati iz okolice valovi razjedajoče kritike in skepse, ki bi hotela spodkopati temelje vsemu, kar je doslej veljalo za trdno, in prekriti z nepredirno meglo dvoma in sumnje vse, kar si prideva krščansko ime. Samo ena je povsem zanesljiva pot skozi miselne in življenjske labirinte, pot do zmage nad vsem, kar hoče današnjega človeka potegniti za seboj v prepade breziz-

[13] Več o tem A. Strle, Kaj je v krščanskem verovanju središčno?, v: CSS 15 (1981) 21—23.

[14] J. Ratzinger, Glaube und Zukunft, Kösel-V., München ²1971, 34—35.

hodnosti in nesmisla. Ta pot je Kristus. Vanj je povzeto vse drugo; v njegovi luči je treba gledati vse trditve vere in navsezadnje tudi vsa dogajanja v svetu in zgodovini.[15]

b) Posledica tega je, da zreli vernik ne postavlja vsega, kar vera trdi, na isto raven. Božje kraljestvo, ki ima svojo dovršitev v dokončnem zedinjenju s troedinim Bogom v nebesih, je pomembnejše in bolj središčno kakor pa večnost pekla. Sveti Duh s svojim delovanjem je mnogo pomembnejši kakor pa papež in sploh zunanja, organizacijska stran Cerkve. Zakrament sv. evharistije je brez primere odločilnejši kakor odpustki.[16] Jasno pa je, da tudi bolj stranskih prvin vere ne bomo mogli odklanjati in prezirati, če se, kakor je treba, zavedamo njihove povezave z enim samim središčem. Če stvar količkaj premislimo, ne bomo mogli vztrajati na primer pri trditvi: »Kristusa sprejemam, Cerkve ne sprejemam.« Ali bi sploh kaj vedeli o Jezusu Kristusu brez Cerkve? Saj je samo ona kljub vsej slabotnosti in grešnosti svojih udov skozi skoraj dvatisočletno zgodovino prenašala živo plamenico evangelija in njegove prerajajoče moči prav do nas?

»Zakaj sem še v Cerkvi?« Na to vprašanje odgovarja J. Ratzinger: V Cerkvi sem zato, ker verujem, da pri Kristusu ne morem stati drugače kakor s tem, da stojim pri njegovi in v njegovi Cerkvi, ker kljub vsemu verujem, da v globini ni to naša Cerkev, marveč prav ‚njegova' Cerkev. — Čisto konkretno povedano: Cerkev je tista, ki nam kljub vsej človeški slabosti v njej daje Jezusa Kristusa, in samo po njej ga moremo sprejeti kot živo, polnomočno stvarnost, ki sedaj in tukaj name postavlja zahteve in se mi podarja. H. de Lubac je to dejstvo izrazil takole: Ali se tisti, ki Jezusa sprejemajo, čeprav tajijo Cerkev, zavedajo, da se morajo za Kristusa navsezadnje zahvaliti Cerkvi? Jezus je za nas živ. Toda pod takšnimi naplavami bi bil izgubljen, ne sicer spomin nanj ali njegovo ime, pač pa njegov živi vpliv, učinkovito delovanje njegovega evangelija in vera v njegovo osebo, če bi ne bilo nepretrganega evangelija in vere v njegovo osebo, če bi ne bilo nepretrganega trajanja njegove Cerkve? . . . Teilhard de Chardin je dejal: Brez Cerkve bi se Kristus razpuhtel, se razdrobil in izginil! — In kaj bi bilo človeštvo oropano Kristusa'?«[17]

Zaradi nerazumevanja notranje povezanosti celotne vsebine vere včasih tudi katoličani govorijo: »Čemu razne institucije in razna posredovanja? Čemu vrsta dogmatičnih obrazcev in predpisov? Hotel bi imeti neposreden stik s Kristusom in po njem z Bogom!« Ne zavedajo se, kako je v Cerkvi vse

---

[15] Prim. H. Urs von Balthasar, Držati se — Neoprijemljivega, v: BV 42 (1983) 472—482.

[16] Prim. Liegé, n. d., 26; obširneje A. Strle, Hierarhija resnic, v: BV 31 (1971) 20—32.

[17] J. Ratzinger, v: H. U. v. Balthasar-J. Ratzinger, Zwei Plädoyers, Kösel-V., München 1971, 68—69; prim. tudi A. Strle, Cerkev kot vesoljni zakrament odrešenja in duhovnikova duhovnost, v: CSS 9 (1975) 154—156.

samo zato tukaj, da bi ljudje, kakršni so in kakršne je upošteval Kristus, dobivali resnično neposreden dostop do Boga. Saj na primer papež ni zato tukaj, da bi se postavljal med vernike in Boga oziroma Kristusa, marveč zato, da bi vernikom omogočal neposredno komunikacijo z Bogom; podobno spovednik pomaga spovedancu osebnostni stik s Kristusom in z njegovo očiščujočo ter prerajajočo milostjo, ne pa da bi bil »ekran«, ki bi preprečeval neposrednost takšnega stika. Podobno velja za dogmatične obrazce in cerkvenopravne predpise in zapovedi.

Francoski dominikanec M. D. Molinié je dolgo časa menil, da Cerkev s svojimi institucijami, »dogmani« in »kánoni« temeljito preprečuje neposrednost človekovega dostopa do Boga. Med drugimi vzroki ga je tudi to — skupaj z napakami cerkvenih ljudi — držalo v neveri. Ko Molinié o tem v svojih konferencah pripoveduje mladim ljudem, pripominja: »Oseba, ki nam odkrije Jezusa Kristusa, more imeti mnoge napake, to je malo pomembno. Ta oseba ima namreč v ‚v zalogi' nekaj, česar ne najdem drugod . . . Ne poskušam vam pripraviti mašo in krščanstvo za nekaj ‚privlačnega'. Maša in nauk v sebi nista privlačna: Samo Jezus je privlačen. Če iščete prijatelja v kakem izgubljenem kotu, tedaj vam razlože, da je na primer treba iti po prvi poti na levo, druga ulica na desno, nato vrata, hodnik, itn. To ni zanimivo: takšen je nauk in takšni so zakramenti. Ko pa ste našli svojega prijatelja, se nehate dolgočasiti; toda podatki (nauk) in pot (zakramenti) imajo samo to zanimivost, da vas vodijo do cilja. Torej ne zahtevajte nemogočega: Če vam pravim, da je Kristus druga oseba presvete Trojice, potem — pošteno povedano — to ni navdušujoče . . . razen če imate že okus za Kristusa in za presveto Trojico. Če ga pa nimate, tedaj *ni treba,* da bi bilo to navdušujoče, kajti to bi bilo nekaj zgolj razumskega.« Saj prijateljstvo — in vera odločno spada na področje prijateljstva, seveda na nadnaravni ravni — ne more biti zgolj razumska stvarnost, čeprav brez razumskih prvin tudi ne more obstajati.[18] In kakor prijatelj vse tisto, kar se tiče njegovega prijatelja, povezuje s prijateljevo osebo, podobno zna zreli kristjan vse, kar se kakor koli tiče njegove vere, gledati v luči Kristusove osebe in s tem v povezanosti z Osebo Boga, ki se nam po Kristusu v Svetem Duhu razodeva in podarja. To poenotuje celotno vsebino vere ter daje vrednost, veljavnost in trdnost vsemu, kar je kakor koli v zvezi z vsebino vere ali pripomore k njenemu vzniku in k življenju iz vere.

2. *Enota vere in življenja*

Zrel kristjan torej vidi vse mnogotere resnice in zapovedi svoje vere povezane s Kristusom kot središčem. To daje njegovemu bogatemu svetu

---

[18] M. D. Molinié OP, Adoration ou désepoir. Une catéchèse pour les jeunes . . . et les autres, C.L.D, Chambray 1980, 54—57.

vere živo organsko enoto in lepoto. Hkrati pa tak kristjan povezuje svojo vero v enoto s svojim praktičnim vsakdanjim življenjem doma v družini in v družbi, v javnosti. Vera v živega Boga, stvarnika in odrešenika, ki se je v Kristusu napravil za dejavno navzočega sredi človeške zgodovine, se nikoli ne more zadovoljiti z golim teoretičnim »imeti za resnico, kar je Bog razodel.« Nobene krščanske verske resnice ni, ki ne bi imela pomembnih posledic za človekovo praktično življenje. Jasno je tudi, da tukaj nima mesta izrek o »veri kot privatni zadevi«. Saj Jezus vsem svojim učencem naroča: »Vi ste sol zemlje. Vi ste luč sveta.« Omenimo tukaj samo eno mesto iz koncilskega nauka. Koncil pravi v odloku o laiškem apostolatu: »Kristusovo odrešilno delo je po sebi naravnano na odrešenje in zveličanje ljudi, vendar pa obsega tudi zgraditev časnega reda. Zato je Cerkev poklicana ne le, da ljudem prinaša Kristusovo oznanilo in njegovo milost, marveč tudi da časni red prepoji in spopolni z duhom evangelija. Ko torej laiki spolnjujejo to poslanstvo Cerkve, vršijo apostolat tako v Cerkvi kakor v svetu, tako v duhovnem kakor v časnem redu. Čeprav se ta dva reda razlikujeta, sta vendar v enem samem božjem načrtu povezana tako, da Bog sam hoče ves svet v Kristusu preobraziti v novo stvarstvo, v začetkih že tu na zemlji, v polnosti na poslednji dan. Laika, ki je hkrati vernik in državljan, mora v obojnem redu trajno voditi ista krščanska vest« (La 5), vest, ki jo razsvetljuje vera in usmerja navdihovanje Svetega Duha.

Sklep: Kristjanova zrelost spričo moči zla

Prav Sveti Duh ima posebno, nepogrešljivo vlogo in pomen za zrelost kristjanove vere in življenja iz nje (za spreobrnjenje, za pravo gledanje na Boga razodetja, za enoto vere.) Temu bi bilo treba posvetiti posebno razpravo. Namesto tega naj tukaj navedemo le nekaj malega iz življenjskega izkustva moža, ki je v zvezi s karizmatičnimi gibanji veliko pisal in govoril o Svetem Duhu. Imel je tudi pomembno vlogo na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, od katerega je sam pričakoval nastop nekakšnih »novih binkošti.« Ta mož je kardiniral L.—J. Suenens.

Na 2. vatikanskem koncilu so štirje izmed najuglednejših kardinalov kot moderatorji izmenoma vodili razpravljanja. Danes je od njih živ samo še eden, L.—J. Suenens, bivši nadškof v Bruslju. Znan je tudi kot velik govornik in pisatelj mnogih, zelo upoštevanih knjig. Lansko leto je izšla njegova knjiga »Renouveau et Puissance des ténèbres (Prenova in moč teme). Knjigi je napisal predgovor kardinal J. Ratzinger, sedanji prefekt kongregacije za nauk vere. V tej knjigi Suenens priznava in obžaluje, ker se je v svojem govorjenju in pisanju, posebej tudi v svojem pastoralnem delovanju tudi sam dal

deloma in vsaj v nekaterih stvareh okužiti od premalo premišljenega in preveč površnega »pokoncilskega optimizma«. Tak optimizem, ki ne računa resno tudi s posledicami izvirnega greha in z zlobo osebnih grehov, pa tudi z vplivom hudobnega duha, se nazadnje z lahkoto sprevrže v strašen pesimizem in celo v obup, če se ljudje, posebno še kristjani, ne zavedo o pravem času resničnega položaja, v katerem je človeštvo. Samo resnica osvobaja in privede človeka do prave sreče in do izpolnitve smisla njegovega življenja. Ponarejanje stvarnega stanja in laž pa potegneta ljudi polagoma v brezizhodnost in strahotno razdejanje, če ne spremenijo dovolj zgodaj svoje poti, poslušni rešilnemu božjemu klicu k metánoi, k spreobrnjenju srca. Suenens posebej navaja današnje slepo nasilje terorizma, krivice na mednarodni ravni (pomislimo, da je danes na svetu vsaj 10 milijonov beguncev), silen porast kriminala in neobrzdano poniževanje človekovega dostojanstva v nekakšni pornolatriji. — Suenensa so tako imenovani progresisti — mnogokrat gotovo tudi po krivici — slavili kot svojega prvoborca.[19] V svojih člankih, ki jih je v Ossevatore Romano objavil v spomin na dvajsetletnico koncila, podaja Suenens neke vrste javno priznanje tudi svoje lastne krivde, ko pravi:

»Človek mora že plavati zoper tok, če hoče tudi danes trditi, da je resen duhovni boj — zoper moč zla, tudi zoper satana — stvarnost, resničnost, in da samo ta boj podeljuje naši zgodovini, celo prav sedanji, njeno pravo razsežnost. Naš verski pouk je, kar se tiče te točke, zaznamovan z nekakšno praznino [vacuum]; tako nepopularen je ta predmet in tako težko ga je podajati. Sam menim — in sicer iz mnogoterih razlogov —, da moramo pretrgati to ‚zaroto molka', ki je ravno sama satanova zvijača. Brez ovinkov priznavam, da sem sam med svojo pastoralno službo to vlogo duha teme komaj kaj upošteval; in danes imam za svojo dolžnost, da na to opozorim. S tem namenom sem ravnokar izdal knjigo Prenova in moč teme, da bi naglasil realnost in vpliv moči zla in prispeval k preusmeritvi določenih pastoralnih ravnanj, ki naj računajo s to realnostjo. (. . .) S tem izražam svojo pastoralno zaskrbljenost.«[20]

Seveda bi pa Suenens ne bi bil več katoliški škof, če bi se zdaj vrgel v nasprotno skrajnost. Saj se dobro zaveda, da je Kristus s svojo smrtjo in poveličanim vstajenjem v korenini že premagal sleherno zlo, tudi satanovo zalezujočo moč. Po besedah sv. Avguština je — v podobi govorjeno — satan privezan in more škodovati samo nekomu, ki se mu približa. V

---

[19] Kakšna stališča je Suenens zavzemal zlasti po koncu 2. vatikanskega cerkvenega zbora, moremo razbrati npr. iz knjige dr. Vl. Truhlar, Katolicizem v poglobitvenem procesu, Mohorjeva družba, Celje 1971, 9—29, 68, 74—78 in še večkrat. Truhlar se opre zlasti na Suenensovo res »optimistično« primero o predkoncilskem stanju v Cerkvi kot stanju ledenika in o koncilu kot soncu nad ledenikom, ki »ovira življenje in rast ter duši s svojo negibnostjo« (Truhlar, n. d., 17).

naslonitvi na Kristusa in na moč njegovih odrešenjskih milosti je kristjanu dana resnična usposobljenost za zmago nad vsemi zalezovanji kneza teme, laži in smrti. Kot širitelj odrešenjskega oznanila med pogani sv. Pavel še posebno podčrtava moč greha in tudi hudobnega duha, vendar bi sploh ne bil več Kristusov apostol, če bi ne bil absolutno glavni poudarek njegovega oznanjevanja resnično na zmagovitosti odrešenja. »Kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost« (Rim 5,20). Kristjan je sicer še naprej izpostavljen satanovemu zalezovanju (prim. 1 Kor 7,5; 2 Kor 2,11). Toda satan ima samo toliko moči, kolikor mu jo dovoljuje Bog, ki hoče, da bi ljudje v tem boju v polni resničnosti postali »božji sodelavci« (1 Kor 3,9). Moč in oblast ima satan samo nad tistimi, ki mu »dajejo prostor« (Ef 4,27). Potrebno pa je, da se v tem boju Kristusov učenec daje voditi božjemu, Kristusovem Duhu (1 Kor 12,1 ss) in da se otrese polovičarstva in kompromisarskega paktiranja z zlom (1 Kor 10,12); in imeti mora na sebi »vso bojno opravo božjo«, brez katere bi se ne mogel ustavljati »hudičevim zvijačam« (Ef 6,11). Če se kdaj zdi, kakor da bi bila Kristusova stvar že izgubljena, zagotavlja sv. Pavel: »Bog miru bo v kratkem satana strl pod vašimi nogami« (Rimlj 16,20). In v pismu Rimljanom vzklika: »Če je Bog za nas, kdo je zoper nas? In on svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njimi tudi vsega podaril? ... V vsem zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Zakaj prepričan sem, da nas ne smrt ne življenje ne angeli ne poglavarstva ne sedanjost ne prihodnost ne moči ne visokost ne globokost ne kaka druga stvar ne bo mogla ločiti od ljubezni božje, ki je v Kristusu Jezusu« (8,31—39).

Z istim prepričevanjem o učinkovitosti Kristusovega odrešenja nad sleherno močjo teme je prežeta tudi zadnja Suenensova knjiga, ki pa se ne vdaja» pelagijanskemu optimizmu.« Ker si ne zapira oči pred zlom, je toliko bolj prepričljiva in prebuja ne le svetal optimizem, marveč neprimerno več: »Upanje, ki ne osramoti, ker je božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). Pred desetimi leti je isti Suenens izdal knjigo z naslovom Sveti Duh — naše upanje. Nove binkošti?. Ob koncu je tu zapisal: »Te vrste hočejo povedati vsakomur, ki jih bere: Gospod je blizu; Bog ni mrtev; Jezus je živ: Sveti Duh je zvest; v srcu našega sveta se binkošti nadaljujejo.«[21]

Pri teh besedah vztraja Suenens zdaj še bolj odločno. Z njim je nakazan tudi neusahljivi studenec žive vode (prim. Jn 4,14), iz katerega naj črpamo, če naj ob vsej naši krhkosti, slabosti in grešnosti vendarle vsaj nekoliko dosegamo zrelost kristjana kot zrelost vere.

---

[20] Kardinal L. J. Suenens, Das Zweite Vatikanische Konzil 20 Jahre später (I), v: Oss. Rom. (deutsch), 14. 2. 1983, 8—9; prim. tudi Fels 14 (1983) 52.

[21] L. J. Suenens, Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?, Edizioni Paoline, Alba 1975, 209 (pri roki mi je italijanski prevod).

Povzetek: Anton Strle, Zrelost kristjana kot zrelost vere

K zrelosti kristjana, ki je več ali manj delo vsega življenja, spada predvsem zrelost vere. Prvine te zrelosti so zlasti tri: »Metánoia« kot spreobrnjenje »srca« v pomenu sv. pisma; prava podoba Boga, kakršna se nam odkriva v Kristusu; izrazit čut za enoto celotne vsebine vere (»resnic« in »zapovedi«) v osredotočenosti na Kristusa in hkrati enota vere z življenjem. Pri tem računa zrel kristjan tudi z realnostjo zla, a še bolj z močjo Svetega Duha.

Summary: Anton Strle, Christian Maturity as Maturity of Faith

Christian maturity is chiefly maturity of faith, which is more or less a life-work and consists of three main elements: »metanoia« as conversion of the »heart« in the biblical sense; a real image of God as revealed in Jesus Christ; an acute sense of the unity of the whole contents of the faith (»dogmas« and »commandments«) being centred upon Christ as well as a sense of the unity between faith and life. At the same time a mature Christian is well aware of the reality of evil but even more of the power of the Holy Spirit.

Metod Benedik

Evangeljska pridiga v katoliški obnovi

Vsebina priporočila, ki ga je drugi vatikanski koncil dal duhovnikom, naj namreč »ne učijo svoje modrosti, marveč božjo besedo« (D 4), v bistvu ni nič novega, ampak je temelj krščanskega oznanjevanja že vse od začetka. Učitelj narodov je rad poudarjal, da se svojega oznanila »ni naučil do človeka, marveč po razodetju Jezusa Kristusa« (prim. Gal 1, 12), pohvalil je Tesaloničane, »da božjega nauka, ki ste ga od nas prevzeli, niste sprejeli kot človeško besedo, marveč, kar je resnično jè, kot božjo besedo« (1 Tes 2, 13), Korinčanom je dopovedoval, da ga je Kristus poslal oznanjevat evangelij »ne z modrostjo govora« — medtem ko mnogi »iščejo modrosti, mi oznanjamo Kristusa, križanega, božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 17. 23.24), v istem smislu so zvenele besede, ko je naročal Titu: »Tako govôri in opominjaj in prepričuj z vsem poudarkom« (Tit 2,15) in Timoteju: »Oznanjuj besedo, bodi prilično ali neprilično« (2 Tim 4,2). Sicer pa so se vsi veliki in resnični oznanjevalci vsakega časa tega prav dobro zavedali, mnogi med njimi so »trpeli vezi«, ker jim ni bilo do tega, da bi komu »čehljali ušesa«, toda prav ob njihovem pristnem evangeljskem oznanjevanju se je poglabljala in utrjevala vernost ljudstev; tega se je Cerkev še posebej zavedala, ko se je v kriznih obdobjih skušala temeljito prenavljati, da bi spet postala verodostojnejša nosilka odrešenja. Eno od takih obdobij v zgodovini naše domače Cerkve je katoliška obnova v 17. stoletju in nedvomno je imela v njenih okvirih prav evangeljska pridiga odločilno vlogo.

V 15. in 16. stoletju je slovenska vernost doživljala trdo preskušnjo. Vzrokov za dekadenco, ki tako močno označuje to obdobje, je seveda cela vrsta, nedvomno pa je mednje treba všteti tudi hudo nazadovanje v oznanjevanju, ki je bilo takrat precej vsesplošen pojav. Za mnoge evropske dežele poznavalci navajajo, da so pridigarji vse preveč zanemarjali teološke vire, predvsem sveto pismo in očete, pač po so jim bile všeč sholastične premetenosti, kar bolestno iskanje opredelb do zahajanja v nesmisle in neumnosti

ter gizdavo retorično lepotičenje.[1] Za pridigarstvo tega časa v naših krajih nimamo kaj dosti podatkov,[2] gotovo pa ni moglo biti bistveno drugačno. Nekatere opazke o pridigah iz konca 16. st. dajo slutiti, da so se slednjič le začela uveljavljati določila tridentinskega koncila glede pridigarstva[3] pa tudi odloki oglejske sinode iz leta 1596 najbrž niso mogli ostati brez odmeva.[4] Verjetno je v katoliški pridigi našel odmev tudi protestanski način oznanjevanja, o katerem je Trubar v posvetilu k evangeliju sv. Mateja 1555 zapisal: »Ta muč svetiga evangelija inu naše izveličane ne stoji v lepih ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici.«[5] Sicer pa so katoliški duhovniki vsaj delno uporabljali tudi protestantske knjige, posebno prevode svetega pisma,[6] čeprav je oglejski patriarh Francesco Barbaro v poročilu o vizitaciji v naših krajih 1593, ko je po posameznih župniščih in samostanih našel protestantske knjige — posebno veliko so jih imeli v Stični in Kloštru nad Ziljo — z vidnim olajšanjem ugotavljal, da so večinoma »popolno prekrite s prahom, kar kaže na to, da jih ne študirajo«[7] Vendar pa je zanimiva tudi naslednja vizitatorjeva opazka: duhovniki v teh krajih so pravi ignoranti v mnogih stvareh, ki zadevajo njihov poklic, toda vsi pridigajo takó učinkovito, da jih je veselje poslušati; svoje pridige grade predvsem na razlagi evangelija, ki jo povzemajo po dobrih avtorjih, in na življenjepisih svetnikov, kar ljudje še posebej radi poslušajo.[8]

* * *

V koreniti katološki obnovi, ki se je pri nas začela na prelomu v 17. stoletje, je imelo še posebno pomembno mesto oznanjevanje, ki naj bi vedno

---

[1] Prim. H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968, 688 sl.; P. Tacchi Venturi, Storia della Compagnia di Gesú in Italia I/1, Roma 1930, 291 sl.; Bonaventura von Mehr, Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert, Roma 1945, 13 sl.

[2] Prim. F. Kidrič, Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613, v: BV 3 (1923) 149—169; Trubar na več mestih govori o protestantski »pridigi sv. evangelija«, spotoma pa včasih opisuje kot pravo nasprotje tudi katoliško pridiganje. V posvetilu k prevodu psalterija leta 1566 pravi: »Oni, naši nasprotniki, ne verujejo in ne slede sv. pismu niti katekizmu, marveč svojim zbirkam legend, rozarijem, hortulom, Conformitatibus Francisci, človeškim naukom in določilom.« (Navaja M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1966, 179).

[3] Prim. Concilium Tridentinum, sessio V, decretum super lectione et praedicatione, v: Conciliorum oecumencorum decreta, Bologna 1973, 667 sl.

[4] Prim. Concilium Provinciale Aquileiense primum, celebratum anno Domini 1596, Comi 1598, 18: »... pro fine (praedicationis) proponatur gloria Dei et salus animarum, pro medio non curiosiores quaestiones, quod facile assequmur, si pro argumento fuerit Christum praedicare Crucifixum, Dei virtutem et Dei sapientiam ...«

[5] Navaja M. Rupel, n. d. 65.

[6] Prim. M. Rupel, n. d. 34.

[7] Relazione della visita apostolica in Carniola, Stiria e Carinzia fatta de Francesco Barbaro l'anno 1593, ed. V. Joppi, Udine 1862, 39.

[8] Ibd.

temeljilo na virih razodetja; tega so se škofje kot nosilci obnove dobro zavedali. Kot pridigar je med njimi posebej znan predvsem ljubljanski škof Tomaž Hren, ki nam je v rokopisu zapustil številne pridige,[9] za gojence marijanskega kolegija v Gornjem gradu pa je sestavil pravi homiletični program z naslednjimi poglavitnimi točkami: ko je treba sestaviti pridigo, najprej kleče prosi za milost in pomoč Jezusa Kristusa in njegovega Svetega Duha; preberi evangelij in se potrudi, da ga boš v slovenščini dobro in pravilno raztolmačil; izberi točke, ki jih boš ljudem predstavil, in pri vsaki pridigi upoštevaj naslednje štiri stvari: poslušalcem predstavi kreposti, ki naj jih posnemajo, napake, ki naj se jih izogibajo, pretečo kazen večne obsodbe ter slavo v nebesih, obljubljeno vsem, ki Boga poslušajo; pridige naj bodo kratke, jasne in ljudem razumljive.[10]

Da bi katoliška obnova posegla čim globlje in zajela čim širše kroge v našem narodu, so škofje povabili v deželo dve mladi, še prvotno sveži redovni skupnosti, jezuite in kapucine; prvi naj bi se predvsem posvetili ustanavljanju in vódenju šol, iz katerih bi naš narod dobil dosti dobrih in izobraženih duhovnikov, poleg tega seveda tudi pridiganju, na kapucine pa so prvenstveno računali kot na pridigarje, ki bi obnovo iz mest, koder so se naselili — samostane so kmalu postavili po mnogih slovenskih mestih ter bili po številu samostanov in redovnikov v 17. stoletju najštevilnejša redovna skupnost pri nas — prenesli tudi na podeželje, med narod. Po mnenju zgodovinarjev so nedvomno prav slednji s svojim pridiganjem izredno veliko pripomogli, da se je pristna vernost v širokih množicah našega naroda spet tako razživela. Nekoliko se zadržimo ob njihovem pridiganju, izhodiščih, načinu, namenu in odmevnosti njihove pridige.

Kakšna je pravzaprav bila kapucinska pridiga, v čem je bila njena privlačna moč, zakaj so se kapucini posebno kot pridigarji našemu narodu tako približali? Škofje so jih poklicali v deželo ter jih vključili v delo prenove zato, da bi »s svojim pridiganjem in zgledom redovnega življenja krivoverce privedli nazaj v katoliško vero«,[11] kasneje pa je večina njihovih samostanov nastala na pobudo ljudi, ki so te pridigarje želeli imeti stalno v svoji sredi. Naš zgodovinar je zapisal, da so v času, ko je »vernost spet vzplamentela, kapucini s preprosto ljudsko pridigo kazali predvsem lepoto in prisrčnost Kristusovega nauka.«[12]

Zapisanih pridigarskih besedil ali vsaj osnutkov iz prvih desetletij bivanja kapucinov na Slovenskem nimamo ohranjenih, srečamo jih šele proti

---

[9] Prim. J. Turk, Hrenove pridige, v: BV 18 (1938) 40—73.

[10] Prim. J. Turk, n. d. 50.

[11] Prim. Liber capitularis provinciae Bohemiae, v: Arturo da Carmignano, San Lorenzo da Brindisi IV/2, Padova 1963, 377.

[12] M. Miklavčič, Marija mati naše vernosti, Ljubljana 1962, 66.

koncu 17. stoletja, pač pa si lahko ustvarimo dokaj razločno podobo njihove pridige ob soočenju s pridigarskim programom reda. Prav v času namreč, ko je bila ustanovljena nekdanja štajerska kapucinska provinca) poleg slovenskih je zajemala tudi samostane na avstrijskem Koroškem in Štajerskem ter nekaj samostanov na Hrvaškem), je kapucinski red že teoretično in praktično izdelal svoj pridigarski program. Da so se tega programa tudi držali, so energično poskrbeli odločni možje v provinci, med njimi posebno tretji provincijski predstojnik, p. Just (1613—1619),[13] nedvomno pa je pred vsemi pridigarji kot imperativ stal lik ustanovitelja in prvega predstojnika province, slovitega pridigarja in cerkvenega učitelja, sv. Lovrenca Brindiškega. »Apostolski učitelj«, kot ga je imenoval papež Janez XXIII., ko ga je leta 1953 razglasil za cerkvenega učitelja, je »svoje razlage, vsa svoja dogmatična in moralna razglabljanja in sploh vse svoje misli gradil na svetem pismu, ki je v resnici pomenilo vezno tkivo vseh njehovih govorov, bilo je duša in življenje njegovega govorništva.«[14] Nedvomno je na način kapucinske pridige posebno v prvih desetletjih 17. stoletja vidno vplival tudi njegov spis Tractatus de modo concionandi, quo instruuntur novi concionatores. Za pridigarski program kapucinov so bila odločilna določila konstitucij iz leta 1536, ki so zavrnila vse zlorabe takratne homiletične prakse in zahtevala »evangeljsko pridigo«, oznanjevanje v svetem pismu zapisane božje besede.

Osnovna smernica za pridiganje vseh manjših bratov, ne le kapucinov, je seveda vedno ostalo navodilo, ki ga je sv. Frančišek zapisal v devetem poglavju Vodila: »Svarim in opominjam brate, da so besede v njihovem pridigovanju dobro preudarjene in dostojne, v korist in spodbudo ljudstva; naj jim oznanjajo pregrehe in čednosti, kazen in slavo, in to s kratkimi govori, ker kratkih besed je bil Gospod na zemlji.« Ob ustanovitvi reda sicer med kapucini ni bilo čutiti kakšnega posebnega prizadevanja za izboljšanje tedanje pridige ali posvečanja tovrstni dejavnosti — prve redovne konstitucije iz leta 1529 so poudarjale predvsem prvotne Frančiškove ideale, kot uboštvo in evangeljsko preprostost v osebnem življenju, molitev in meditacijo — toda pod vplivom Pavla iz Chioggie, odličnega pridigarja, ki je iz vrst observantov prišel med kapucine, so vendar tudi že v te konstitucije vključili osnovna navodila za kasnejši pridigarski apostolat. Spregovorili so o pridigarjih v redu, ki naj božjo besedo oznanjajo ne samo v postnem času, ampak ob vseh praznikih in primernih dnevih v letu. »Tisti, ki so določeni za pridigarsko službo, morajo imeti take lastnosti in odlike, da bo njihovo življenje samo in njihov osebni zgled obenem njihova najboljša pridiga. Naj se ne izživljajo v bahavih besedah in premetenih spekulacijah, ampak pre-

[13] Kot odločnega predstojnika in odličnega pridigarja ga v nekaterih pismih apostolskemu sedežu omenja graški nuncij Erasmus Paravicini (1613—1622); prim. ASV, Borgh II, 193—194, f. 158; II, 213, f. 59.

[14] Arturo da Carmignano, n. d. I, 250.

prosto in jasno naj oznanjajo evangelij našega Gospoda.«[15] To določilo je imelo za prihodnost reda velik pomen. Mlada redovna skupnost, ki se je takoj v začetku imenovala »Manjši bratje puščavniškega življenja«, je tako že v prvih konstitucijah dobila tudi poteze pridigarskega reda. Razločno so tudi povedali, da dejavnost reda ni omejena zgolj na spokorno pridigo, ampak so jo takoj razširili na vsesplošno oznanjevanje evangelija. Bratom pridigarjem so konstitucije tudi dovoljevale, da na potovanjih nosijo s seboj sveto pismo, saj jim je to bilo prvi in edini vir za pripravo pridig.

Nove redovne konstitucije iz leta 1536 so dale mnogo širše in temeljitejše smernice za pridigarsko dejavnost; zanje lahko rečemo, da so ostale odločilne vse do najnovejših časov. Najprej v njih najdemo besede o izrednem pomenu oznanjevanja v okviru odrešenjskega poslanstva Cerkve. »Oznanjevanje božje besede po zgledu Kristusa, učitelja življenja, je najbolj vzvišena, najbolj koristna in najbolj božanska služba v božji Cerkvi. Od nje je največ odvisno odrešenje sveta.«[16] Konstitucije posebno poudarjajo, iz kakšnih virov naj pridigarji zajemajo. Znova in znova zahtevajo, naj nihče ne oznanja svetne, človeške modrosti, ampak izključno božjo besedo, povzeto v svetem pismu, ki sloni na Kristusovi avtoriteti. V členu 117 pišejo: »Da bi se pridigarjem še globlje in nepozabno vtisnilo v srce, česa naj se držijo, da bi mogli dostojno oznanjati križanega Kristusa, govoriti o božjem kraljestvu ter takó ljudem posredovati odrešenje, ponovno opozarjamo, jih rotimo in obvezujemo, da za svoje pridige uporabljajo sveto pismo, predvsem novo zavezo, še posebej pa evangelij, da bi tako bili res ‚evangeljski pridigarji', po katerih bi tudi ljudje in narodi postajali ‚evangeljski'.«[17] Dalje opozarjajo, naj se v pridigah izogibajo brezkoristnih razpravljanj in nejasnih teoloških razmišljanj, pač pa naj po zgledu Janeza Krstnika in apostolov ter po naročilu Jezusa Kristusa spregovore o božjem kraljestvu, o pokori in spreobrnjenju in naj ne iščejo ničesar drugega kot božjo slavo in zveličanje duš.

Vzporedno s svetopisemsko vsebino so poudarjali tudi svetopisemski način pridiganja; ob vsem oznanjevanju naj bi prihajala do veljave tudi evangeljska preprostost. V členu 112 so zapisali: »K oznanjevanju golega in ponižnega Kristusa na križu nikakor ne spadajo visokozveneče in izumetničene besede, ampak preprosta, jasna, skromna, iskrena, zato pa nič manj božanska govorica. Pridigarji naj imajo za zgled apostola Pavla, izbrano posodo, ki ni prihajal med ljudi z vzvišenostjo človeške zgovornosti, ampak je oznanjal z močjo Svetega Duha. Zato jih tudi opominjamo, naj se popolnoma izroče Kristusu, naj si Odrešenika vtisnejo globoko v svoja srca,

---

[15] Constitutiones ordinnis fratrum minorum capuccinorum (1529—1643), Roma 1980, 24.

[16] Constitutiones . . . n. d. 63.

[17] Constitutiones . . . n. d. 65.

da bo pravzaprav On tisti, ki bo iz njih s svojo ljubeznijo govoril ne le po njihovih besedah, ampak še bolj po njihovem življenju, kakor si tudi apostol Pavel ni drznil govoriti poganom, dokler ni v njem deloval Kristus.«[18] Konstitucije niso nehale opozarjati na stalno pripravo na pridiganje, ki so jo videle predvsem v tem, da pridigar z molitvijo in meditacijo v sebi nenehno krepi evangeljskega duha. Vir, gonilna sila in vsebina oznanjevanja mora biti Kristus, zato je tako potrebno, da bratje pridigarji večkrat po svojih pridigarskih potovanjih odhajajo v samoto, da bi se, kot pravijo konstitucije, »povzpeli na goro molitve in meditacije, da bi se ob Kristusu ogreli v božji ljubezni in potem z njo mogli ogreti tudi druge«.[19]

Razumljivo je, da so konstitucije v zvezi s pridigarsko dejavnostjo, ki naj sloni predvsem na evangeliju, dokaj močno poudarjale tudi temeljito intelektualno pripravo pridigarjev, ki naj bo seveda predvsem v spoznavanju svetega pisma, ob tem pa spet opozarjajo, da tudi ta sveti študij ne sme človeka tako prevzeti, da bi v njem ugašal duha molitve.

Dve stvari v določilih teh konstitucij posebno izstopata: bratje pridigarji naj se varujejo vsega tistega, kar bi bilo tuje čistemu oznanjevanju evangelija (za dekadentno pridigo 15. stoletja je bilo predvsem to značilno, da so v njej govorili o vsem mogočem, najmanj pa o božji besedi) in drugič, konstitucije priporočajo resen študij svetega pisma in vzporedno s tem seveda primerno oznanjevalčevo osebno življenje. Edina norma bratom naj bo pridiga Kristusa in apostolov.

Morda se sicer zde določila glede pridiganja in študijske priprave malenkostna ter malo pomembna, vendar so bila glede na razmere v redu in v celotni tedanji Cerkvi izredno daljnosežna. Le nekaj let kasneje se je tridentinski koncil ukvarjal z istim vprašanjem pridiganja in študija svetega pisma v službi pridiganja; po dveh mesecih razpravljanj je izdal dekret, ki je v marsičem prav presenetljivo podoben določbam v kapucinskih konstitucijah. Zanimivo je, da so sodobniki kaj hitro opazili, da kapucini pridigajo »evangeljsko«, ugotavljali so, da gre za »novo« pridigo, drugačno, kot so je bili doslej vajeni. Kronist Bernardin iz Colpetrazza je zapisal, da so ljudje govorili, da je pater Bernardin Ochino — okoli leta 1540 po vsej Italiji zelo znan pridigar — »odličen mojster v novem načinu pridiganja svetega pisma«.[20]

Kako so pridigali kapucini na Slovenskem? Razmere na naših tleh so bile seveda nekoliko drugačne od tistih, v katerih je nastajal redovni pridigarski program. Ko so prišli na Slovensko, je bila protireformacija v glavnem že mimo, vendar so se občasno še morali soočati s protestantizmom.

---

[18] Constitutiones ... n. d. 64.

[19] Ibd.

[20] Prim. E. Santini, L'eloquenza italiana del Concilio Tridentino ai nostri giorni, Milano 1923, 13.

Čeprav so se v celoti držali smernic konstitucij, so bile njihove pridige vsaj v prvih desetletjih 17. stoletja obarvane tudi s polemikami in kontroverzami. Na te poteze nas opozarjajo drobni zapisi o pridigah p. Marjana, ki je okoli leta 1610 deloval v Ljubljani, ter o dejavnosti p. Benedikta iz Krapine; slednjega so v septembru 1635, ko se je vračal z neke župnije domov v samostan, v bližini Radgone napadli protestanti in ga umorili.

Vendar je nedvomno že takrat, sploh pa v naslednjih desetletjih, vse bolj prevladovala pozitivna dogmatično-katehetična pridiga. Že o p. Benediktu beremo, da so ga predstojniki poslali v Radgono »med krivoverce, da bi narod vzgajali v katoliški veri«, ter da je »njegova kateheza mnoge razsvetlila z lučjo vere ter jih utrdila v duhovnem življenju«.[21] K takemu pridiganju so vse pogosteje spodbujala govornike tudi določila posameznih provincijskih kapitljev; poudarjala so, da mora biti vsaka pridiga razlaga božje besede, da mora zajemati predvsem iz evangelija, da se v pridigo nikdar ne smejo vrivati kaka pripovedovanja o privatnih razodetjih, o nepotrjenih čudežih ali o stvareh, ki bi zbujale zgolj radovednost in senzacije. Vedno je treba podajati le zdrav katoliški nauk.

V smislu takega oznanjevanja je bil urejen tudi interni teološki študij. Poleg rednega študija se je kmalu začelo uveljavljati še dodatno izobraževanje v homiletiki, pri katerem seveda ni šlo zgolj za nekatera ožja vprašanja homiletike, ampak obenem tudi za poglobljeni študij svetega pisma. Tistim poudarkom, ki so jih dale konstitucije iz leta 1536, pa iz leta 1552 in še posebno one iz leta 1575, so pridružili še zahteve, ki jih je v zvezi z oznanjevanjem postavil tridentinski koncil. Ob tem se je še močneje uveljavljala misel, da vsako oznanjevanje mora temeljiti na božji besedi. Kako so kapucini v štajerski provinci to tudi uresničevali, nam kažejo predvsem njihova pridigarska dela, ki so se ohranila, delno pa to vprašanje pojasnjujejo ohranjene stare samostanske knjižnice. Vsaka samostanska knjižnica je imela celo vrsto izdaj svetega pisma v različnih jezikih, redno pa so se taki zbirki pridruževale številne razlage, tako stare kot nove zaveze in še posebej evangelijev izpod peres različnih avtorjev. Močno upoštevanje bibličnega študija kot podlage evangeljske pridige nam spričuje tudi to, da so kapucini posebno proti koncu 17. stoletja med številnimi pridigarji in lektorji imeli redno tudi vrsto dobrih poznavalcev svetega pisma.

Iz tega časa imamo ohranjene številne pridige, nekatere še v rokopisih, druge tiskane. Nam sta seveda izmed tedanjih pridigarjev najbolj znani imeni Janeza Svetokriškega in Rogerija iz Ljubljane, pisala sta pač slovensko; toda še širšo in temeljitejšo podobo dobimo, če upoštevamo tudi druge znane pridigarje tedanje štajerske province, kot npr. nemško govoreča patra

---

[21] Archivio di Stato Milano, Series capucinorum illustrium Provinciae Styriae ab anno 1635 ad 1722, D 22, 20 sl.

Amanda in Emilijana, oba iz Gradca, dalje patra Štefana iz Zagreba in morda še koga drugega.

Dne 9. decembra 1694 je v Gradcu umrl odličen teolog in pridigar, p. Marijan iz Gradca. Še preden je stopil v kapucinski red, je študiral teologijo pri znanem graškem profesorju, jezuitu p. Pavlu Rosmerju, kasneje je tudi sam napisal več teoloških del, zapustil pa je tudi nekaj knjig tiskanih pridig: Tuba evangelica oder Evangelischer Posaunenschall, Sonntäglicher Evangelist, das ist lehr-und geistreiche Predigten auf sonntägliche Evangellien in Festtäglicher Evangelist. Že naslovi pridigarskih del so zelo zgovorni; vedno znova stopa v ospredje evangelij. Če upoštevamo še to, da je bil p. Marijan dolga leta lektor filozofije in teologije redovnim bogoslovcem — od 1655 dalje je vodil več študijskih septenijev — lahko domnevamo, da je kot tak svoj evangeljski način oznanjevanja prenesel tudi na številne svoje slušatelje, prihodnje pridigarje.[22]

P. Amand iz Gradca je stopil v kapucinski red leta 1653 ter se kmalu uveljavil kot izvrsten pridigar. Deloval je v Gradcu, Celovcu in Ljubljani, koder je bil vrsto let stolniški »concionator ordinarius«. Ko je leta 1965 v Celovcu izšla knjiga njegovih pridig z naslovom Seelen-Wayde der Christlichen Schäfflen, je v uvodu med drugim poudaril namen svojega dela: ... »da bi se poslušalci učili, kako naj delajo dobro, kako naj se varujejo hudega, kako vsak v svojem stanu, službi in poklicu, kamor ga je pač Bog postavil, lahko živi za zveličanje svoje duše.«[23]

V semeniški knjižnici v Ljubljani je ohranjena njegova pridiga — bila je posebej tiskana — ki jo je kot redni stolni pridigar imel 31. marca 1680 v ljubljanski stolnici pri maši zadušnici za pokojnega grofa Eberharda Leopolda Blagaja.[24] Gre za značilen primer pridige, ki je v celoti grajena na enem stavku iz svetega pisma, torej za obliko pridige, ki je bila takrat pri kapucinih zelo pogosta. Za osnovo je vzel stavek iz Lukovega evangelija: »Neki človek plemenitega rodu je šel v daljno deželo, da bi zase dobil kraljevsko oblast« (Lk 19,12). Dokaj širok uvod o smrti kristjana je povzel z mislijo iz psalma: Dragocena je v Gospodovih očeh smrt njegovih svetih (Ps 116,14). Po ponovni predstavitvi osnovne téme je za prvo točko pridige iz nje vzel pojem »človek«. Spregovoril je o rodbini grofov Blagajev, o slavnih ljudeh te rodovine in nazadnje o pokojnem — tudi človek, ki je na visokih položajih, »vzcvete kakor cvetlica in ovene, beži kakor senca in ne ostaja« (Job 14,2); v pripoved o pokojnem, o »človeku« je slikovito vpletel vrtnico, ki so jo Blagaji imeli v grbu: »Vse meso je trava, vsa njegova milina kot cvetlica na polju. Trava se posuši, cvetlica ovene« (Iz 40,6.7). V

---

[22] Prim. W. Zitzenbacher, Grazer Barockprediger, Graz 1973, 38 sl.

[23] Ibd.

[24] P. Amandus von Gräz, Nachklang der Tugend, Ljubljana 1680 (Semeniška knjižnica, Miscelanea P II, 3).

drugi točki je razčlenil nadaljnje besede iz osnove »je šel«; odšel je, poslovil se je od svojih sorodnikov, od svojega imetja, odšel je v čisto drugačen svet. Sledila je še tretja točka »da bi zase dobil kraljevsko oblast«, ki jo je pridigar oprl na Pavlove besede: »Vsi se moramo prikazati pred Kristusovim sodnim stolom, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo« (2Kor 5,10) ter na Kristusovo zagotovilo: »Kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, ta pojde v nebeško kraljestvo« (Mt 7,21); pridigar je našteval pokojnikova dobra dela, zvestobo katoliški veri, njegov redni obisk božje službe, prejemanje zakramentov, velikodušnost do revežev in njegovo prizadevanje za pravičnost — »kateri se sveto drže svetih postav, bodo veljali za svete« (Modr 6,10). Po krajšem povzetku je pridigo sklenil z evangeljskimi besedami: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo« (Mt 25,34).

Amandov rojak p. Emilijan iz Gradca — filozofijo in teologijo je študiral pod vodstvom omenjenega p. Marijana — je leta 1712 izdal zbirko pridig pod naslovom Göttlicher Gold-Gruben. V uvodu se je še posebej skliceval na zahtevo tridentinskega koncila, ki poudarja oznanjevanje krščanskih skrivnosti na temelju božje besede, povzete v svetem pismu. Omenil je, da koncil opominja dušne pastirje, kako naj goreče oznanjajo krščanski nauk ter uče ljudi, kako naj se varujejo greha in se vadijo v krepostih. Pomenljivo je, da oba pridigarja v uvodnih skoraj dobesedno ponavljata Frančiškov pridigarski program iz devetega poglavja Vodila.[25]

Med kapucinskimi pridigarji sta nam seveda najbolj znana oba slovenska pridigarja, Janez Svetokriški in Rogerij iz Ljubljane. Oba bolj poznamo po literarni plati, manj sta obdelana s teološkega vidika.[26] M. Rupel pravi o Svetem priročniku Svetokriškega, da gre sicer za delo, »v katerem se kaže v našem slovstvu barok v vsem svojem razcvetu«,[27] vendar še posebej poudarja, da je »Svetokriški sestavljal svoje govore po načinu tedanje frančiškanske pridige« ter da je »vsebina njegovih pridig tradicionalna: povsod obravnava čednost in greh, zveličanje in pogubljenje«;[28] Svetokriški je tudi zapisal v prvi pridigi četrtega zvezka, da bo ubogal, kakor je dolžan, svetega očeta Frančiška in tako pridigal, kakor je on naročil, naj pridigajo njegovi bratje. Pri današnjem bralcu ali poslušalcu njegovih pridig morda bolj zbuja pozornost bogata baročna oprema, ki navadno spremlja njegove pridige — ta je posebej vidna pri nekaterih priložnostnih pridigah, npr. pri znani, velikokrat navajani novoletni pridigi — vendar ne gre prezreti dejstva, da mu je izhodišče za pridigo redno sveto pismo, da ga veliko uporablja in gradi

---

[25] Prim. W. Zitzenbacher, n. d. 85 sl.

[26] Disertacija A. Vetriha, Krščanstvo kot dobrina v spisih Janeza Svetokriškega, Otlica 1964, ter nekaj krajših študij.

[27] Zgodovina slovenskega slovstva (Slovenska matica), Ljubljana 1956, 291.

[28] Ibd. 288, 290.

na njem. O tem nam res priča praktično vsaka Janezova pridiga. Sicer pa Svetokriški o tem tudi neposredno govori, ko v eni od pridig v petem zvezku poudarja, da je duhovnik poklican, da oznanja resnico, ki izhaja iz božje besede, ne pa kakršnekoli človeške modrosti. Vernikom pravi: »Če hočete vaše kužne duše ozdravit, pojte pošlušat taiste pridigarje, kateri s to gorečo resnico arcnujejo inu nikar taiste, kateri fabele vam pravio. Taiste pridigarje poslušajte, kateri bugajo s. Pavla, kateri tako vuči pridigvat: Praedica verbum, insta oportune . . .« in mašnikom naroča: »Pridigvaj božjo besedo, ne boj se resnico govorit, stonovitno svari, kregaj, prosi te grešne, de se bodo pobulšali, inu perloži uržoh«.[29]

Pridigo Na dan svetiga seraphinskiga ozheta Francisca je Svetokriški začel z izhodiščno témo: »Jest tebe zhastim Ozha, inu Gospud Nebes inu Semle, de si ti letu skril pred modrimi, inu sastopnimi, inu si je tem majhinim resodil« (Mt 11,25). Po daljšem razglabljanju o Frančišku ob tej evangeljski misli pridigar zastavlja vprašanje, zakaj je Frančišek tako velik pred Bogom in pred ljudmi. Morda se zdi presenetljivo, da svetnikovo veličino predstavlja ob razlagi evangeljskih blagrov, ki so po mnenju modernih razlagalcev »magna carta božjega kraljestva.«[30] Frančišek je bil po njegovem mnenju človek, ki je v svojem življenju največ izpolnil tisto, v čemer Kristus blagruje človeka.

Nemalokrat je Svetokriški uporabljal tudi staro zavezo. Omenimo samo en primer: v pridigi na praznik Marijinega rojstva ugotavlja, da v stari zavezi najdemo mnoge »lepe perglihe, s katerimi Svetu Pismu zhast, inu hualo dá Mary Devizi«. Ob verzu iz Visoke pesmi »Kdo je ta, ki se dviga kakor zarja« (Vp 6,10) razvija misel »raunu kakor ta Daniza preshene is semle to shalostno temmo, inu sazhetik pernese te vessele svetlobe, glihi vishi Rojstvu Mariae Divize je bilu pregnalu is zhloveskiga spola shalost inu zagovajne, ter je bilu perneslu sazhetik nashiga vpajna, inu vesselja.« To svojo razlago je pojasnil še s prispodobo iz Esterine knjige: »Oh lepa Figura sa ta sveti danashni dan! Aman pomeni hudizha, Mardochaeus pomeni zhloveka, Assverus pomeni G. Boga, Esther pak pomeni Mario Divizo. Ta paklenski Aman je bil zhloveka sapelal de sapuvid Boshjo je bil prelomil, inu sa tiga volo pravizhnu Assverus Nebeski Bug Vsigamogozhi se je bil zhes zhloveka reserdil, inu h tej smerti obsodil, ta pohleuna Esther Maria Diviza pak je bila patalashila serd Boshy, inu tiga paklenskiga Amana poterla, kateri je bil urshoh, de zhlovek v temmi tiga greha je prebival.«[31]

Rogerij iz Ljubljane je bil v načinu svojih izvajanj, kot je znano, precej drugačen kot Svetokriški, ko pa gre za vprašanje njegovega odnosa do

---

[29] Sacrum Promptuarium V, 22.
[30] Prim. Commento della Bibbia liturgica, ed. Paoline, Roma 1981, 874.
[31] Sacrum Promptuarium III. 471 sl.

svetega pisma v oznanjevanju, pa spet ugotavljamo, da je bilo tudi njemu redno izhodišče in stalna opora. Omenimo značilen primer pridige, ki jo je gradil na vzporednih citatih iz svetega pisma stare in nove zaveze. Za témo pridige na veliki petek je vzel stavek iz Lukovega evangelija: »Poglejte, inu pousdignite gori vashe glave« (Lk 21,28). Povzel jo je v Sapopadik: »Sa vol svojga Folka grejhou (V martre, u Krishu, dosti slegou) Jesus je Dusho pustyl«. Poglavitni vzporedni citati iz obeh zavez so naslednji: mnogo je psov, ki me obdajajo, drhal hudobnežev me obkroža (Ps 22,17) ... tedaj so ga vsi zapustili in so zbežali (Mr 14,50) ... od podplatov do glave ni nič zdravega na njem, tvori podplutbe in nove rane (Iz 1,6) ... šel je malo dalje, padel na zemljo in molil (Mr 14,35) ... Gospod pa je naložil nanj vseh nas pregrehe (Iz 53,6) ... vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo (Ps 22,8) ... ko bi (modrost božjo) spoznali, bi Gospoda veličastva ne bili križali (1 Kor 2,8) ... žene, ki so žalovale in jokale nad njim (Lk 23,27) ... pred vašimi očmi je bil Jezus Kristus poprej naslikan kot med vami križani (Gal 3,1) ... ozrite se kvišku in vzdignite glave, zakaj vaše odrešenje se približuje« (Lk 21,28).[32]

Na kakšen odmev je naletela biblična, evangeljska pridiga kapucinov v svojem času? Omenili smo že, da je bila prav pridigarska dejavnost kapucinov povod za ustanovitev številnih njihovih samostanov. V Gorici so postavili samostan potem, ko so imeli tam beneški kapucini osem let zaporedoma zelo dobro obiskane adventne in postne govore. Tudi v druge kraje so jih poklicali, da bi imeli te pridigarje stalno v svoji sredi. V zvezi z ustanovitvijo samostana v Škofji Loki beremo, da so kapucini tjakaj že dolga leta hodili pridigat in spovedovat iz Kranja, potem so Ločani prosili provinciala — takrat je to službo opravljal znani pridigar p. Anton iz Kranja, ki je zapustil v rokopisu slovenske in nemške pridige — da bi jim poslal rednega postnega pridigarja, in slednjič so izrazili željo, da bi se redovniki tudi za stalno naselili v Škofji Loki.

In še nekaj drobnih opazk sodobnikov, ki sicer ne govore neposredno o samih pridigah, pač pa o njihovi odmevnosti. Škof Hren je večkrat v različnih zapisih, posebno še v poročilih apostolskemu sedežu, poudarjal, kako kapucini kot pridigarji uspešno delujejo, kako njihovim pridigam radi prisluhnejo tudi meščani in plemstvo, poslušat jih hodijo celo protestanti.[33] Letno poročilo jezuitskega kolegija za 1607 piše, da se je v času »od Gospodovega vnebohoda do praznika sv. Mihaela obisk pri njihovih pridigah zmanjšal zaradi pridig, ki so jih kapucini imeli v frančiškanskem samostanu« (sami so takrat komaj začeli zidati samostan).[34] Drobne opombe iz letnih

---

[32] Palmarium Empyreum I, 273 sl.

[33] Iz poročila epostolskemu sedežu 4 julija 1608, ŠAL/KAL f. 57, 16; ŠAL, Protokoli, Nr. 2, 19.

[34] DAS, Historia annua Collegii Societatis Jesu Labaci, 55.

poročil je povzel jezuitski zgodovinar Duhr; ko v zgodovini jezuitov z nemškega jezikovnega področja omenja ljubljanske kapucine, pravi, da je »posebno pri njihovih kranjskih pridigah razveseljiv obisk, pa tudi bogati sadovi.«[35]

Kapucinski red je s svojo pridigarsko dejavnostjo, ki je imela v prenovitvenem procesu Cerkve po tridentinskem koncilu prvenstveno pomembnost, v nekaj desetletjih razvil široko dejavnost, ki je izhajala iz samostanov in kaj hitro zajela vso deželo. Način njihovega pridiganja je pripomogel, da je ponovno prišla do veljave biblična, evangeljska pridiga, v okvirih katere je kmalu prevladala pozitivno usmerjena dogmatično-katehetična in vzporedno z njo moralna pridiga.

* * *

Nekaj sklepnih poudarkov:

— Zavzemanje za biblično, evangeljsko oznanjevanje samo po sebi ni bilo nekaj novega; v zgodovini Cerkve poznamo številna biblična gibanja, med njimi posebno odmevna v visokem srednjem veku in na prehodu v novejše obdobje. Gotovo pa je bilo táko prizadevanje posebno pomembno za čas, ko se je Cerkev po hudih krizah spet želela prenoviti, ko je spet hotela zaživeti iz prvega vira. Poleg kapucinov so seveda v prenovi delovali mnogi drugi odločilni dejavniki, gotovo pa je njihov delež v poglabljanju vernosti posebno zaradi svetopisemske, evangeljske pridige precejšen.

— Biblična, evangeljska pridiga je izražala tisto osnovno potezo Frančiška Asiškega, ki je bila izhodišče njegove hoje za Kristusom, ki jo je on znova in znova poudarjal: Gospod pravi! Pomenila je izraz poslušnosti besedi, po kateri je Kristus med nami; prim.: »Kristus je vedno pri svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih . . . Navzoč je v svoji besedi tako, da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo« (B 7).

— Nekdanja prizadevanja za evangeljsko oznanjevanje so nedvomno lahko spodbuda tudi za naš čas, ki po koncilu znova tako močno poudarja pristno oznanjevanje božje besede, ki naj je ne zasenči nobena druga stvar. Pa bi težko mogli trditi, da evangelij res dominira v življenju naše Cerkve, da je res zasidran v naši zavesti, da je slednjič naša Cerkev v vsakem pogledu kar najbolj učinkovita oznanjevalka in pričevalka evangelija sodobnikom. Najbrž bi bilo zelo koristno, če bi prisluhnili tistim, ki menijo, da je v Cerkvi še vse preveč navzoča »biblična podhranjenost« in bi se na vseh ravneh oznanjevanja resneje preusmerili v tisto, kar je bistveno, kar je resnično in edino pristno izhodišče oznanjevanja — v razodeto božjo besedo.

---

[35] Prim. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Freiburg i Br. 1913, III, 206.

Povzetek: Metod Benedik, Evangeljska pridiga v katoliški obnovi

Koncilsko priporočilo duhovnikom, naj »ne učijo svoje modrosti, marveč božjo besedo«, je temelj krščanskega oznanjevanja v vsakem času. V koreniti katoliški obnovi, ki jo je naš narod doživljal v 17. stoletju, je poleg drugih dejavnikov odigrala pomembno vlogo mlada redovna skupnost kapucinov, ki so si prizadevali, da bi predvsem s pristnim evangeljskim oznanjevanjem poglabljali slovensko vernost. Sadovi nekdanjih tovrstnih naporov so lahko tudi v današnji pokoncilski prenovi spodbuda k prizadevnejšemu odstranjevanju »biblične podhranjenosti« pri oznanjevalcih samih in k resnejši preusmeritvi na vseh ravneh oznanjevanja v tisto, kar vedno mora biti izhodišče — v razodeto božjo besedo.

Summary: Metod Bededik, Evangelic Sermon in Catholic Restoration

The recommendation of the Second Vatican Council that the priests should not teach their own wisdom but the word of God is the basis of Christian preaching at all times. In the thorough Catholic Restoration that was experienced by Slovene people in the 17th century, an important role was also played by the young religious community of Capuchins, who endeavoured to deepen Slovene faith by genuine evangelic preaching. Their efforts bore fruit and can nowadays be a stimulus to remove the »biblical undernourishment« of the preachers themselves and to base all preaching upon its starting point — the word of God.

Kar je, razodeva Bog s tem, kar dela. Njegov namen o človeku, ki ga je uresničil v Jezusu Kristusu, razodeva njegovo notranjo bit. V njem ni mogoče ločiti dejanja in bivanja. Če je učlovečenje dejanje ponižnosti, je zato, ker je Bog bitje ponižnosti. »Kdor me je videl, je videl Očeta« (Jn 14,9). Ko ga gledam, kako ponižno umiva človeške noge, »vidim« torej, če govori resnico, samega Boga, ki je skrivnostno večno ponižni služabnik v sami globini svoje slave. Kristusovo ponižanje ni izjemno popačenje slave. V času razodeva, da je ponižnost v samem jedru slave.

To, kar mirno tukaj izjavljam, je tako močan paradoks, da razum najprej zbegan omahuje in kot da bi že vnaprej obupal. Če pa kljub temu začasno prepusti pojme njihovemu navideznemu nasprotju in se rajši takoj nasloni na čisto preprosto izkustvo, ki jo imamo o ljubezni, čeprav je pomešano z grehom, pa že posije pramen svetlobe skozi noč besed. Zaslutimo, da ne ljubi zares, kdor ljubi ošabno. Če je Bog Ljubezen, je ponižen.

* * *

Ustvarjeno bitje samoniklo išče svojega Boga v smeri moči. Tej smeri se najprej ne skuša izogniti. Ko pa postane krščansko in ga to nagiba, da gleda absolutno Nemoč križanega Kristusa, se vztrajno spominja svojega prvega koraka, ki ga je globoko zaznamoval. Ker se še ni docela spreobrnilo, omahuje med dvema podobama božjega, ki ju skuša uskladiti kot ve in zna, saj ju ne zna združiti: poganska gospodujoča Moč ostaja spodaj kot nespremenjena, na njo je pa vtisnjena krščanska Nemoč, ki trpi in umira.

Ta obstoj ene podobe poleg druge je nesreča za dušo in duha. Gotovo, Bog je vsemogočen. Vendar kakšna je ta moč? To je Vse-Nemoč Kalvarije in ta razodeva pravo naravo Vse-Mogočnosti neskončnega bitja. Ključ za razumevanje tega nam daje ponižnost ljubezni: za razkazovanje je treba malo moči, veliko pa je je treba za odpoved sebi.

Bog je neomejena moč odpovedovanja samemu sebi.

François Varillon, L'humilité de Dieu

Stanko Janežič

Ekumenski svet Cerkva

Ob šestem glavnem zborovanju

Od 24. julija do 10. avgusta letos (1983) je v Vancouvru v Kanadi na sporedu šesto glavno zborovanje največje in najpomembnejše svetovne ekumenske organizacije, ki se imenuje Ekumenski svet Cerkva. Vodilo zborovanja je: *Jezus Kristus — Življenje sveta.* To je tudi glavna misel Tedna krščanske edinosti 1983, ki bi naj z molitvijo in razmišljanji pripravil vse krščanske Cerkve na veliko zborovanje v Kanadi.

Predavanja in pogovori v Vancouvru obsegajo v podrobnejši opredelitvi tale vprašanja: 1. Življenje — božji dar. 2. Življenje — zmagovalec nad smrtjo. 3. Življenje v svoji polnosti. 4. Življenje v edinosti.

Ob glavni temi so na sporedu še drugi problemi, ki težijo današnji krščanski svet in človeštvo: kako pričevati v razdeljenem svetu; kako pospeševati edinost s konkretnimi dejanji; kako doseči večjo udeležbo pri delu za edinost; kako uresničevati medsebojno delitev dobrin in kako se upreti vsemu, kar ogroža mir in preživetje; kako se bojevati za pravičnost in človeško dostojanstvo; kako postajati skupnost, ki si medsebojno pomaga in iskreno zaupa.[1]

Vsa ta vprašanja stoje pred Ekumenskim svetom Cerkva kot velika in težka naloga, ki pa je končno strnjena v eno samo hrepenenje in namen: doseči popolnejšo edinost med kristjani. Iz tega namreč sledi vse drugo. Kristjani, ki ne bi bili sprti med seboj, temveč bi jih iskrena Kristusova ljubezen povezovala v bratsko skupnost, tako posameznike kakor velika cerkvena občestva, bi predstavljali etično moč sveta, ki bi mogla ne le s svojim naukom, temveč še bolj z živim pričevanjem zares odrešujoče vplivati na življenje vesoljnega človeštva, pa naj bi bile okoliščine še tako težke.

Ker opravlja Ekumenski svet Cerkva takó pomembno nalogo, je prav, da to zedinitveno organizacijo spoznamo nekoliko pobliže. Njeno šesto glavno zborovanje v Vancouvru daje za to še posebej priložnost in spodbudo.

---

[1] Prim. Unité des chrétiens, št. 47, Juillet 1982, 35.

Ekumensko gibanje in ustanovitev Ekumenskega sveta Cerkva

Sodobno ekumensko gibanje se je porodilo v začetku našega stoletja, in to predvsem med anglikanci in protestanti, ki jih je njihova razdeljenost vse bolj vznemirjala. Posebej so težo needinosti čutili misijonski delavci, zbrani na svetovni konferenci Protestantskih misijonskih družb leta 1910 v Edinbourghu na Škotskem, kjer so se močno zavzeli za večjo medsebojno povezanost.[2]

Iz teh zedinitvenih prizadevanj so nastala tri združenja: leta 1921 je bil ustanovljen *Mednarodni misijonski svet,* že prej, leta 1920, pa *Življenje in delo* (Life and Work), organizacija za medkrščansko sodelovanje na družbenem in kulturnem področju, ter *Vera in ustava* (Faith and Order), združenje, ki se je posvečalo doktrinalnim vprašanjem. Vse tri ustanove so prirejale svoja zborovanja, ki se jih je udeleževalo veliko predstavnikov raznih Cerkva, anglikanskih in protestantskih, deloma pa tudi pravoslavnih in starokatoliške.

Končno pa je bil na skupno željo po daljših pripravah za vse ekumensko gibanje ustanovljen enoten Ekumenski svet Cerkva (ESC), in to leta 1948 na velikem ekumenskem zborovanju v Amsterdamu na Nizozemskem.

Novo ekumensko organizacijo so opredelili kot »bratsko združenje Cerva, ki sprejemajo našega Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika«,[3] vanjo pa se je vpisalo 148 krščanskih Cerkva in skupnosti.

Ekumenski svet Cerkva si je zadal tele naloge: 1. nadaljevati delo združenj »Vera in ustava« ter »Življenje in delo«; 2. podpirati skupno delo Cerkva; 3. spodbujati skupen študij; 4. razvijati ekumensko zavest med verniki vseh Cerkva; 5. vzpostaviti stik s svetovnimi verskimi zvezami in drugimi ekumenskimi gibanji; 6. sklicevati svetovne ekumenske konference in objavljati njihove sklepe; 7. pomagati Cerkvam pri evangelizaciji.

Najvišji organ ESC je glavno zborovanje ali skupščina (Assemblée générale), ki jo sestavljajo delegati včlanjenih Cerkva in skupnosti in se sestaja vsakih šest ali sedem let. Sicer pa vodijo delo: glavno predsedstvo (6 članov), osrednji odbor (120 članov), izvršni odbor (16 članov) in pa tajništvo, ki mu načeluje glavni tajnik. Za prvega glavnega tajnika je bil izvoljen reformirani holandski teolog dr. W. A. Visser't Hooft, glavni organizator amsterdamskega zborovanja. ESC ima sedež v Ženevi (150, Route de Ferney, CH — 1211 Genève 20, Suisse), v bližnjem gradu Bossey (Céligny) pa tudi svoj Ekumenski institut (od leta 1948). Podrobno delo ESC je porazdeljeno po raznih oddelkih, komisijah in uradih.

---

[2] Prim. Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme,* Tournai (Casterman) 1964, 18—19.

[3] R. t., 26.

Glavna zborovanja

Prvo, ustanovitveno zborovanje ESC v Amsterdamu (od 22. avg. do 4. sept. 1948) je obravnavalo vprašanje *Nered sveta in božji načrt,* in to v štirih oddelkih: 1. Vesoljna Cerkev v božjem načrtu. 2. Božji načrt in pričevanje Cerkve. 3. Cerkev in nered družbe. 4. Cerkev in mednarodni nered.[4]

Pri razpravljanju o Cerkvi je prišlo do nasprotja med protestantskim (reformirani teolog Karl Barth) in »katoliškim« (ruski pravoslavni teolog Georgij Florovsky) pojmovanjem Cerkve. V sklepnem poročilu so zborovalci priznali, da v svojih pogledih na Cerkev niso dosegli polnega soglasja, vendar je njihovo razumevanje narave in poslanstva Cerkve v mnogočem enako. Zborovanje je na eni strani krščanski svet vznemirilo, na drugi strani pa prineslo novo upanje, da bodo končno kristjani le nekaj storili za dosego vsekrščanske sprave in edinosti.

Drugo glavno zborovanje ESC je bilo leta 1954 (od 15. do 31. avg.) v Evanstonu (ZDA) blizu Chicaga. Udeležili so se ga že predstavniki 163 Cerkva. Pod glavni naslov *Kristus, edino upanje sveta* so bile vključene razprave o edinosti Cerkve, evangelizaciji, socialnih in rasnih vprašanjih, o mednarodnih zadevah, odnosih med človeškimi skupnostmi in o krščanskem laikatu.[5]

Pogledi na Cerkev so kljub velikim naporom pri pogovorih ostali dokaj neenotni, kar so posebno čutili pravoslavni, zato niso hoteli podpisati sklepne izjave.

Naslednje, tretje glavno zborovanje je bilo leta 1961 (od 19. nov. do 6. dec.) v indijski prestolnici New Delhiju. Udeležilo se ga je, s 600 delegati 175 Cerkva članic, okrog 1300 ljudi, med njimi tudi pet opazovalcev — predstavnikov katoliške Cerkve, ki se je tisti čas pripravljala na 2. vatikanski koncil. Zborovanje je potekalo pod geslom: *Jezus Kristus — Luč sveta,* in sicer v treh oddelkih: Pričevanje — Služenje — Edinost.

Na zborovanju so sprejeli novo temeljno izpoved vere, ki jo podpiše vsaka članica ESC. Ta izpoved, ki obsega že vero v celotno sveto Trojico, ne le v Kristusa Odrešnika, kot je bilo poprej, se glasi: »Ekumenski svet Cerkva je bratsko združenje Cerkva, ki izpovedujejo Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika po svetem pismu in si prizadevajo, da bi skupno odgovorile na njihov skupen poklic v slavo edinega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha.«[6]

---

[4] Prim. *La première Assemblée du Conseil oecuménique des Églises, Rapport officiel,* Paris — Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1949.

[5] Prim. *Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Evanston 1954,* Paris — Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1955.

[6] Maurice Villain, n. d., 74.

Za nove članice so bile na tem zborovanju poleg več protestantskih Cerkva sprejete tudi ruska pravoslavna ter romunska, bolgarska in poljska pravoslavna Cerkev. V ESC je bil formalno vključen tudi 40 let prej ustanovljen Mednarodni misijonski svet, ki odtlej deluje kot komisija za misijone in evangelizacijo.

Četrto glavno zborovanje ESC je bilo leta 1968 (od 4. do 20. julija) v Uppsali na Švedskem. Med 2200 udeleženci je bilo 800 delegatov 242 Cerkva članic, pa tudi 15 katoliških opazovalcev in nekaj uradnih katoliških gostov. Zborovanje je pismeno pozdravil papež Pavel VI. in tudi veliki ekumenski delavec, kardinal Bea, predsednik leta 1960 ustanovljenega rimskega Tajništva za edinost kristjanov.

Vodilo tega zborovanja je bilo: *Glej, vse delam novo.* Razprave so potekale v šestih oddelkih: 1. Sveti Duh in vesoljnost Cerkve. 2. Obnova misijonske dejavnosti. 3. Svetovno gospodarstvo in družbeni razvoj. 4. Pravica in mir v mednarodnih odnosih. 5. Bogoslužje in molitev v sekularizirani dobi. 6. Iskanje novega načina življenja.

Zelo je bila poudarjena potreba obnove v Cerkvi in vloga Svetega Duha pri ustvarjanju vesoljne edinosti v Kristusu. Izražena je bila tudi želja, da bi vse Cerkve pripravljale »avtentični vesoljni zbor« vseh Cerkva, kjer bi zaživela ponovna edinost med Cerkvami.[7]

Peto glavno zborovanje ESC je bilo leta 1975 (od 23. nov. do 10. dec.) v Nairobiju v Keniji. Udeležilo se ga je 747 delegatov 271 Cerkva članic, več laikov, žensk in mladine ter 16 uradnih katoliških opazovalcev kot tudi nekaj posebej povabljenih katoliških osebnosti, skupno okrog 2600 ljudi. Že pri pripravi zborovanja je sodelovala tudi katoliška Cerkev, ki je tisto leto obhajala sveto leto sprave. Zborovalcem so poslali spodbudno pozdravno pismo papež Pavel VI., carigrajski patriarh Dimitrios in moskovski patriarh Pimen. Predsednik rimskega Tajništva za edinost kristjanov kardinal Willebrands je v pozdravni poslanici spomnil tudi na deseto obletnico 2. vatikanskega koncila, ki je katoliško Cerkev vključil v sodobno ekumensko gibanje.

Glavni naslov zborovanja je bil: *Jezus Kristus osvobaja in zedinjuje.* Podrobneje so obdelali tale vprašanja: 1. Izpovedovanje Kristusa danes. 2. Zahteve edinosti. 3. Ob iskanju skupnosti — skupno iskanje ljudi različnih ver, kultur in ideologij. 4. Vzgoja z vidika osvobajanja in skupnosti. 5. Krivične strukture in boj za osvoboditev. 6. Razvoj človeka: dvoumnost oblasti, tehnologije in načina življenja.

Na zborovanju so zelo naglašali pluralizem, ki je potreben pri sodobnem oznanjevanju Kristusa in iskanju skupnosti. Ta pluralizem naj zajema narodno, kulturno, etično in teološko področje ter naj pomaga k uresničenju

[7] Prim. *Rapport d'Upsal,* C. O. E., Genève 1969. — Prim. tudi Emmanuel Lanne, *L'Unité de l'eglise dans les travaux de Foi et Constitution,* Nouvelle Revue Théologique, Novembre 1975, 823—824.

edinosti v mnogoličnosti. V oddelku Zahteve edinosti so dosegli lep napredek v gledanju na edinost. Krščanske Cerkve naj bi odslej skupno izpovedovale krščansko resnico, skupno vršile svoje poslanstvo in skupno pričevale. Od dialoga in skupnega pričevanja je treba ekumensko gibanje povesti k resnični zborni skupnosti.

Na zborovanju je bila tudi izrečena pohvala za uspešno sodelovanje katoliške Cerkve in zborovalci so ponovno izrazili željo, da bi katoliška Cerkev čimprej postala popolna članica ESC.[8]

Sodelovanje katoliške Cerkve s Ekumenskim svetom Cerkva

Katoliška Cerkev je začela z ESC sodelovati ob 2. vatikanskem koncilu. Med pripravami na ta koncil je že poslala svoje prve opazovalce na glavno zborovanje v New Delhiju leta 1961. Odtlej katoliška Cerkev pošilja opazovalce v povečanem številu na vsa glavna zborovanja in njihov vpliv je na teh zborovanjih tudi vedno bolj čutiti.

Med 2. vatikanskim koncilom je dozorelo spoznanje, da je sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ESC možno in potrebno. Tako je bila že leta 1965 (februarja) ustanovljena Mešana delovna skupina katoliške Cerkve in ESC (po 12 članov ene in druge strani), ki odtlej načrtuje in usmerja mnogovrstno skupno delo.

Poseben mešan odbor že od leta 1967 naprej pripravlja vsakoleten enoten program za Teden krščanske edinosti v mesecu januarju (od 18. do 25. jan.). Na katoliški strani ima skrb za to, kot sploh za celotno ekumensko dejavnost, predvsem leta 1960 ustanovljeno Tajništvo za edinost kristjanov.

Družbenim vprašanjem se posveča leta 1968 ustanovljena Komisija za družbo, razvoj in mir (Sodepax), ki jo vodi mešani odbor 12 članov in je dosegla že lepe uspehe.

Mešana teološka komisija je obravnavala vprašanje Katoličtvo in apostolstvo ter leta 1970 objavila dogovorno pripravljen tekst. Istega leta je bil potrjen tudi študijski dokument, ki ga je pripravila posebna mešana skupina teologov in ima naslov Skupno pričevanje in prozelitizem v slabem pomenu.

Katoliški teologi (15) so sploh stalni člani najpomembnejše komisije ESC, Vera in ustava, ki proučuje doktrinalne razlike med krščanskimi Cerkvami in išče poti do verske edinosti v bistvenih vprašanjih. Delo in dosežki te komisije so razvidni posebno ob glavnih zborovanjih ESC.

ESC spodbuja in podpira tudi teološki dialog med katoliško Cerkvijo ter posameznimi Cerkvami ali širšimi cerkvenimi zvezami, kot so Luteranska svetovna zveza, Reformirana svetovna zveza, Anglikanska skupnost, Meto-

[8] Prim. La Documentation catholique 1976, št. 1692, 156—172.

distični svetovni svet itd. Delo raznih teoloških mešanih komisij je zelo razvejano ter se med seboj prepleta in dopolnjuje. ESC skuša to dejavnost usklajevati in usmerjati k bistvenim problemom, kakor tudi k praktičnim posledicam, ki sledijo iz doseženih soglasij.

Sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ESC obsega še mnoga druga področja, kot so skupni misijonski problemi, dialog z nekrščanskimi verstvi in nevernimi, povezava med krščanskimi zdravniki, delo laikov, krščanska dobrodelnost itd. To sodelovanje se je marsikje posebno lepo razvilo v krajevnem ali narodnem merilu. Povsod pa so prepričani, da bi ga bilo treba še bolj okrepiti. To je poudaril tudi Pavel VI., ko je leta 1969 (10. junija) obiskal sedež ESC v Ženevi. Menil pa je, da čas za formalen vstop katoliške Cerkve v ESC še ni dozorel.[9]

Ob petintridesetletnici ekumenskih prizadevanj

Letos (1983) obhaja ESC petintridesetletnico svojih ekumenskih prizadevanj. Marsikdo se bo ob tem z zadoščenjem pa tudi kritično ozrl na opravljeno delo te ustanove, kot se je to zgodilo ob njenem petindvajsetletnem jubileju leta 1973.

Takrat je papež Pavel VI. v svoji čestitki zelo naglasil pomen ESC za obnovo cerkvene edinosti, tajnik rimskega Tajništva za edinost kristjanov Charles Moeller pa je na slavnostnem zasedanju osrednjega odbora ESC v Ženevi (avgusta 1973) v pozdravnem govoru zagotovil, da bo skušalo rimsko tajništvo papeževo željo po vedno tesnejšem sodelovanju čimbolj uresničiti, saj mora biti ekumensko gibanje eno samo, nedeljeno. Poln priznanj za opravljeno delo in zaupanja v razvoj odnosov med katoliško Cerkvijo in ESC v prihodnosti je bil tudi tudi članek predsednika tega tajništva, kardinala Willebrandsa, objavljen (5. avg. 1973) v Osservatore Romano.[10]

Carigrajski patriarh Dimitrios je ob srebrnem jubileju ESC v svoji poslanici med drugim povedal, da je navzočnost pravoslavja obogatila ESC, kakor so imele korist od sodelovanja tudi pravoslavne Cerkve. Svetuje pa, naj bi se v prihodnosti ESC manj posvečal družbenopolitični dejavnosti in se bolj osredotočil na vprašanje edinosti med kristjani na podlagi svetega pisma in tradicije ter oznanjevanju Kristusa v svetu, vendar naj pri tem ostane odprt za vse probleme človeštva. Glede katoliške Cerkve si patriarh želi, da bi čimprej postala članica ESC.

---

[9] Prim. Stanko Janežič, *Stiki Tajništva za edinost kristjanov z nekatoliškimi kristjani*, V edinosti 1973, 88—89.

[10] Prim. La Documentation catholique 1973, št. 1639, 825, 831—832, št. 1638, 773—774.

Tudi pismo ruskega patriarha Pimena in svetega sinoda ruske Cerkve očita ESC, da je včasih pri njegovem delovanju stopila preveč v ospredje vodoravna razsežnost odrešenja, zato naj ima v prihodnosti prvo mesto navpična, pristno evangeljska, večnostna razsežnost.[11]

Zdi se, da je ESC pri svojem delovanju v zadnjih desetih letih ta nasvet upošteval, ne da bi se bil povsem odpovedal skrbi za številne družbene in politične stiske raznih krščanskih Cerkva in skupnosti po svetu.

Posebno pomembno vlogo pri iskanju in uresničevanju vsekrščanske edinosti v veri ima še vedno komisija Vera in ustava. Na zelo ugoden odmev je naletel, in to tudi v pravoslavnih Cerkvah, njen dokument Krst — Evharistija — Duhovništvo (1977), ki so ga člani komisije dokončno izdelali in odobrili šele na zasedanju v Limi (Peru) januarja 1982. Temeljno teološko soglasje (nad sto teologov, tudi katoliških) o teh treh verskih vprašanjih je velikega pomena za vse nadaljnje ekumensko delo.

Podobno so po svetu z zadoščenjem sprejeli knjigo Za vse božje ljudstvo — Ekumenski molitveni koledar, ki jo je izdal ESC v Ženevi leta 1978 (v angl.). Knjiga spodbuja k molitvi za edinost krščanskih Cerkva v vseh 52 tednih leta, in sicer po dogovorjenem vrstnem redu, ter ima bogato razlago, zato lahko v veliki meri pripomore k rasti ekumenske zavesti med kristjani.[12]

Sploh bi morali kristjani vseh cerkvenih skupnosti skupno pričevati pred svetom za Boga, Kristusa, njegov evangelij in njegovo Cerkev, o čemer razpravlja svojevrsten dokument o izkustvih raznih krščanskih Cerkva, ki ima naslov Skupno pričevanje kristjanov in ga je izdelala mešana skupina katoliške Cerkve in ESC (objavljen 1981).[13]

Sedanji glavni tajnik ESC dr. Philip Potter (od 1972, ostal bo do 1985, prvi je bil dr. W. A. Visser't Hooft, od 1948 do 1966, drugi dr. Eugen C. Blake, od 1966 do 1972) je na zasedanju osrednjega odbora v Ženevi julija 1982 izrazil željo, da bi dosegli boljše, bolj življenjske odnose med ESC in vsemi Cerkvami članicami, ki jih je zdaj že nad 300. Prav zato je bilo tudi sklenjeno, naj predstavniki ESC obiščejo Cerkve članice in se seznanijo z njihovimi razmerami, hkrati pa jih pripravijo na veliko vsekrščansko srečanje šestega glavnega zborovanja ESC v Vancouvru.

B. Meeking, član rimskega Tajništva za edinost kristjanov, ki so ga sprejeli kot svetovalca v pripravi na šesto glavno zborovanje ESC, je na ženevskem zasedanju osrednjega odbora izjavil, da se katoličani ne bodo čutili kot tujci na šestem glavnem zborovanju in da imajo veliko upanja v usmeritev ESC po tem zborovanju.[14]

---

[11] Prim. La Documentation catholique 1973, št. 1639, 819—825.
[12] Prim. V edinosti 1978, 142, ter V edinosti 1979, 138—141.
[13] Prim. La Documentation catholique 1981, št. 1807, 450—458.
[14] Prim. Unité des chrétiens, št. 49, Janvier 1983, 35—38.

Katoliški ekumenski delavci si želimo, naj bi bila ta usmeritev takšna, da bi zares vodila k dejanski uresničitvi popolnejše edinosti med vsemi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi. Tudi katoliški Cerkvi naj bi izgladila pot do formalnega vstopa v to tako pomembno ekumensko združenje, ki naj vse bolj postaja voljno orodje božje previdnosti in ljubezni pri graditvi božjega kraljestva na zemlji. Vse kristjane naj kar najbolj prav usmerjeni ESC spodbuja k ekumenskemu delu in jim vliva upanje v srce.

Morda nekako tako, kakor je v enem izmed svojih člankov nedavno (sept. 1982) izrazil svoj ekumenski optimizem Karl Rahner, ko je predložil nekaj točk, ki bi jih lahko sprejele vse velike krščanske Cerkve, da bi v okviru medsebojnega razumevanja in velikih avtonomij mogle uresničiti edinost v bližnji prihodnosti. Ta veliki nemški teolog našega časa pravi takole: »Glede edinosti, ki bi jo mogli uresničiti sedanji voditelji vseh Cerkva, sem bolj pesimist, čeprav priznavam njihovo dobro voljo. Kljub temu pa sem prepričan, in sem v tem smislu optimist, da je mogoče v zadostni meri kmalu uresničiti edinost Cerkve.«[15]

Povzetek: Stanko Janežič, Ekumenski svet Cerkva

Ekumenski svet Cerkva, ki prireja julija in avgusta 1983 svojo šesto glavno zborovanje, je bil ustanovljen leta 1948. Vanj je vključenih že nad 300 krščanskih Cerkva in skupnosti in tudi katoliška Cerkev, ki ni članica, od 2. vatikanskega koncila naprej z njim uspešno sodeluje, posebno še v doktrinalni komisiji Vera in ustava. Delo Ekumenskega sveta Cerkva je mnogostransko in je prineslo že mnogo sadov. V prihodnosti naj bi bilo še bolj osredotočeno na glavni namen: vsekrščansko edinost v veri in ljubezni.

Summary: Stanko Janežič, World Council of Churches

World Council of Churches, which is holding its Sixth World Assembly in July and August 1983, was founded in 1948. Over 300 Churches and communities belong to it and also the Catholic Church, though not a member, has successfully co-operated with it since the Second Vatican Council, especially in the doctrinal committe Faith and Order. The activites of the World Council of Churches are varied and have born good fruit. In future they should be even more centred upon the main goal: unity of all Christians in faith and love.

[15] R. t., 42.

Stanko Ojnik

Temeljna predstavitev novega zakonika

Če pomislimo, da je katoliška Cerkev organizacija, ki ima nad 700 milijonov vernikov po vseh petih celinah, je jasno, da potrebuje neki pravni red za ureditev bogoslužja, službe božji Besedi in ureditev zunanje organizacije. Čeprav je Cerkev verska družba, ne živi samo iz neposredne bogoslužne dejavnosti, ampak je v službi vsega človeštva, vsega njegovega prizadevanja k popolnosti.

1. Cerkveno pravo je utemeljeno v bistvu Cerkve

Cerkveno pravo ni samo organizacijsko sredstvo človeškega reda, ki bi bilo samo na zunaj dodano duhovni Cerkvi, ampak je utemeljeno v bistvu Cerkve.

Upravičeno govorimo o zakramentalni naravi Cerkve. Njeno bistvo je božjega izvora, ki pa je obenem znamenje, in sicer vidno znamenje nadnaravne resničnosti ali božje navzočnosti v svetu. Kristus je ustanovil Cerkev in jo obdaril z odličnimi sredstvi posvečenja: božjo Besedo in zakramenti.

Ne gre torej za neko človeško organizacijo, ki bi bila versko motivirana, ampak za pravni red, ki je zakoreninjen v Besedi in zakramentih ter je zunanja vidna stran skrivnosti Cerkve.

Čeprav vsa pravna določila niso enako povezana z bistvom Cerkve, moramo tudi za obrobna določila reči, da niso samo dispozitivno ali izbirno pravo, ki bi ga lahko po želji spolnjevali ali opustili. Namen cerkvenega prava je v času uresničiti od Kristusa Cerkvi zaupano nalogo, zato je določena oblika cerkvenega pravnega reda tudi časovno pogojena. Pravo je vedno pod kontrolo duhovne podobe Cerkve, kakor sta jo opredelila cerkveno učiteljstvo in vera celotne Cerkve.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je temeljito razmišljal o sodobni podobi Cerkve in izdal številne dokumente, v luči katerih je bilo potrebno prenoviti

tudi cerkveno pravo. S teološkim naukom o Cerkvi, z neposrednimi navodili za novo pravo in končno tudi s pomembnimi zakonskimi pokoncilskimi določili je nujno zahteval prenovo celotnega zakonika.

2. Zakaj kodifikacija cerkvenega prava

Nekateri mislijo, da bi bilo primerneje sproti urejati posamezna področja s posameznimi zakoni. Menijo, da bi tako laže odgovorili na potrebe časa in razmer.

Nihče ne trdi, da bi moral biti Zakonik v kamen vklesan spomenik. Če pa pomislimo, koliko časa je bilo potrebno za njegovo prenovo, je razumljivo, da bo moral tudi določeno dobo trajati. Predpisi, ki se stalno spreminjajo, ustvarjajo negotovost in zmedo, to pa pravnemu redu gotovo ni v korist. Ker pa mora biti Zakonik vpet v življenjski proces cerkvenega življenja, bo potrebna ustanova, ki bo skrbela za potrebne spremembe in dopolnitve, vsaj v določenih obdobjih, morda vsakih nekaj let. Pri starem Zakoniku smo táko ustanovo zelo pogrešali. Morda bo ta naloga zaupana posebni razlagalni komisiji ali pa škofovski sinodi.

Zgodovina je pokazala, da je okostenelost v škodo pravnega reda, na drugi strani pa številni zakoni, ki se spreminjajo, prinašajo nepreglednost in zmedo. Sistematično zbirko je zahteval že prvi vatikanski cerkveni zbor. Drugi vatikanski koncil je z mnogimi posameznimi reformami veliko spremenil, zato je bil pravni red že tako omajan, da je pomenil pravo toplo gredo za liberalizem in anarhizem. Tudi novi Zakonik ne prinaša celotne zakonodaje latinske Cerkve, saj so posamezna področja, npr. volitve papeža, postopki za beatifikacijo in kanonizacijo, pristojnosti rimske kurije, posebej urejena. Vendar pa smo dobili sistematično urejeno in lepo zaokroženo preudarno zakonodajo, ki je preoblikovana po zahtevah vesoljnega cerkvenega zbora.

3. Komu je namenjen

Takoj na začetku je bilo zastavljeno vprašanje, ali naj bi pripravili zakonik za vso katoliško Cerkev ali posebej za latinsko in posebej za vzhodne Cerkve. Novi Zakonik prinaša pravno ureditev samo za latinsko Cerkev. Večina je želela, da bi se pravna snov uredila v treh zbirkah: Zakonika za latinsko in vzhodne Cerkve in posebej cerkvena ustava Lex fundamentalis, kot izraz vesoljnosti katoliške Cerkve. Javnost je to misel z veseljem sprejela, ko pa je leta 1971 izšel osnutek cerkvene Ustave, so ga škofje v veliki večini odklonili, vendar je komisija delo nadaljevala.

Metodološko bi osnovni zakon ali cerkvena ustava pomenil velik napredek kot izraz edinosti v različnosti cerkvenopravnih tradicij v Cerkvi.

Za sedaj še zadeva ni dozorela, zato so posamezne dele iz osnovnega zakona izvzeli in jih vključili v Zakonik latinske cerkve. Seznam kristjanovih pravic in določila o vrhovni cerkveni oblasti so uvrščena v drugo knjigo latinskega Zakonika.

Prvi kanon Zakonika pove, da je v njem zbrano pravo latinske Cerkve. Gre torej za predpise delne Cerkve, ki pa jih je izdala vrhovna cerkvena oblast. Služba papeža, kot patriarha latinske Cerkve, se je izgubila v službi papeževe vrhovne oblasti. Za prakso to ni posebej pomembno, ker je vzhodnih kristjanov le nekaj milijonov, toda teoretično je to velika pomanjkljivost. Mnoga pooblastila, ki so v Zakoniku pripisana papežu, so dejansko v pristojnosti latinskega patriarha. Po latinskem pravu papež svobodno imenuje škofe, po vzhodnem pravu pa jih volijo škofovske sinode s podelitvijo communia po papežu. V ekumenskem pogledu je podoba papeža preobremenjena s pristojnostmi latinskega patriarha, kar bi lahko izvzeli iz ekumenskega dialoga. Škoda, da ni v tem pogledu izšel osnovni zakon ali ustava, kjer bi lahko bilo urejeno tudi medobredno pravo »interritualno«, ki obravnava mejna področja med latinsko in vzhodnimi Cerkvami, kot vprašanje pripadnosti, prestop, zakonsko pravo, organizacija škofovske konference in podobno. Vsa ta vprašanja bodo morali podvojeno obravnavati v latinskem in vzhodnem Zakoniku. V ekumenskem duhu in s čutom za realnost prinaša Zakonik novost, da cerkveno pravo veže samo tiste kristjane, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali so vanjo (pre)stopili (kan. 11). Cerkev pa ne more nikogar odvezati od dolžnosti, da mora vsak človek iskati resnico in druge božjepravne zapovedi.

4. Vodilne ideje Zakonika

Kdor je pričakoval kakšnih revolucionarnih ali prelomnih novosti, bo najbrž razočaran. Zakonik je v glavnem odsev koncilskih teženj, ne pa preloma s preteklostjo. Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor je razmišljal predvsem o svojih virih in izvorih, iskal identiteto sedanje Cerkve. Cerkev je v iskanju svoje lastne podobe zopet odkrila sebe kot božje ljudstvo in skrivnostni communio. To pa pomeni začetek številnih novosti, ki so za novo cerkveno pravo izredno pomembne.

Če upoštevamo različne pravne vire, ki so določali pravno življenje Cerkve: Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917, določila koncila in končno pokoncilsko zakonodajo, je jasno, da ni bilo več enotnega pravnega sistema.

Zvestobo koncilskemu duhu lahko vidimo tudi v tem, da so posamezne pravne spremembe sistematično in enotno urejene, čeprav so bile v ma-

terialnem smislu že uresničene v tako imenovani »poskusni« ali »eksperimentalni« dobi.

Proti spiritualističnim in zgolj pastoralističnim težnjam pokoncilske evforije je cerkveno pravo, zvesto izročilu, ostalo načelno pri pravni naravi novega Zakonika. Kodeks ne more biti samo zbirka pastoralnih navodil, ampak sestav obveznih določil. Na drugi strani pa je bilo potrebno cerkvenemu pravu tuje težnje, ki so izključno poudarjale, da je Cerkev pravno popolna družba, »societas perfecta«, omejiti tako, da bodo jasneje prišli do veljave teološki temelji cerkvenega prava. Cerkveno pravo temelji v skrivnosti Cerkve, ki ima nadnaravno naravo, nadnaravni izvor in nadnaravni namen. Biti mora pastoralno usmerjeno, zato so pri prenovi pazili predvsem na naslednja načela:

Poleg pravne narave Zakonika je poudarjena predvsem dušnopastirska usmerjenost. Jasno je, da pravne norme ne morejo neposredno voditi k nadnaravnemu cilju in neposredno podpirati dušnega pastirstva; prisila in zveličanje sta na različnih nivojih, lahko pa k obojemu pripomore. Pravo naj bi imelo zakramentalno naravo, to pomeni, da je vidno znamenje nevidnih milosti.

Splošno sprejeto načelo razlikovanja med zunanjim in notranjim področjem je težko dosledno izpeljati, posebno še pri zakramentalnem in kazenskem pravu. V tem pogledu se cerkveno pravo zelo razlikuje od civilnega, ker mora v prvi vrsti upoštevati naravne in nadnaravne kreposti: ljubezen, zmernost, človečnost. Pravičnost mora biti sad dobrohotnosti in ljubezni. »Aequitas canonica« ni zgolj naravna pravičnost, je nekaj več, biti mora prepojena z evangeljskim duhom, da ne postane »summum ius — summa iniuria«, po domače: dosledna pravica — skrajna krivica.

Jasno morajo biti opredeljene posebne pravice. Osrednjega pomena je pravna opredelitev pravic in dolžnosti vernikov do sočloveka in do skupnosti. Cerkev ne more biti verodostojna v boju za človekove pravice, če tega ne uredi v lastnem domu. Kristjanove pravice temeljijo v človekovem dostojanstvu in krstu in ne samo v samovolji zakonodavca. Izboljšati postopek za varstvo osebnih pravic. Pomemben je pravni postopek, ki naj poravnava krivice, ki jih je zagrešila uprava. Novi zakonik naj bi preuredil kazensko pravo tako, da bi bila čimbolj upoštevana človekova osebnost.

Poudarjeno naj bo načelo subsidiarnosti. To načelo je treba uresničiti v razmerju med vesoljno Cerkvijo in škofovskimi konferencami, med splošnimi zakoni in območno zakonodajo. Ovrednotiti krajevno občestvo, ki s škofom na čelu ponavzoča vesoljno Cerkev. Ta načela in navodila za prenovo niso kakšen zaključen in sistematičen program, vendar so vključena v osnovno usmeritev, ki jo je nakazal koncil. Ključ za razumevanje novega Zakonika pa moramo iskati predvsem v samorazumevanju Cerkve kot

communio. Besede communio skoraj ne moremo prevesti, pač pa bom poskušal opisati njen pomen v treh, za cerkveno pravo izredno pomembnih zvezah: communio in verniki, communio in hierarhija ter communio in Cerkve.

5. Communio v pravnem jeziku

Dosedanji Kodeks je izhajal iz filozofsko pravnih osnov pravno popolne družbe »societas perfecta«, kjer je javnopravni element prevladoval in je bila Cerkev prikazana kot neenaka družba — »societas inaequalis«. Ustavnopravni del je opredeljeval skoraj izključno nosilce javne oblasti, tako da smo upravičeno govorili, da je stari Zakonik prinašal enostransko kleriško pravo.

Papež je v konstituciji Sacrae discipline leges, s katero je razglasil novi Zakonik, poudaril zborni značaj in opozoril na teološko naravo cerkvenega prava.

Verniki in communio

Takoj na začetku druge knjige o božjem ljudstvu je poudarjena enakost vseh vernikov, ki je utemeljena v krstu in birmi. Da je Cerkev v prvi vrsti skupnost vernikov, je vidno tudi iz razdelitve druge knjige, kjer prvi del govori o laikih, drugi o cerkvenih službah, obe skupaj pa pod naslovom božje ljudstvo. Cerkev ni enostransko opredeljena po hierarhičnih strukturah kot v starem Zakoniku.

Na vseh cerkvenih področjih: provincah, delnih cerkvah in župnijah se najprej govori o posamezni skupnosti vernikov. Povsod je najprej opisan del božjega ljudstva, ki je za Cerkveno ustavo prav tako konstitutiven kakor cerkvene službe, ki so skupnosti dane zato, da v pravnem okviru skrbe za edinost v Kristusu. Prav takó moramo povedati, da pri tem ne gre samo za ustavnopravni opis delnih Cerkva, ampak za soudeleženost vseh kristjanov pri celotnem poslanstvu Cerkve (kan. 208). Zato ni mogoče govoriti o Cerkvi kot neenaki družbi »societas inequalis«. Tudi v pravnem pomenu je to enostransko in nepopolno govorjenje. Verniki niso samo poslušajoča Cerkev ali »misera plebs«.

Na začetku druge knjige, ki ima naslov Verniki, so naštete pravice in dolžnosti vseh vernikov, laikov in klerikov. Tukaj je tudi prvi sistematičen poskus pravno in sistematično urediti pravice vseh vernikov, ne glede na to, kakšno nalogo ali službo imajo v Cerkvi. Zakoni o osnovnih pravicah vernikov so bili prvotno pripravljeni za Cerkveno ustavo, kjer bi imeli še večjo težo; ker pa ustava ni izšla, so jih uvrstili v drugo knjigo Zakonika.

Tudi poglavje o vrhovni cerkveni oblasti je vzeto iz ustave, zato ni postavljeno v okvir skupnosti vsega božjega ljudstva, to pa je več kakor samo lepotna napaka. Zaradi enovitosti celotne zasnove Zakonika bi bilo mnogo skladneje, da bi bila tudi vrhovna oblast v okviru celotne Cerkve in iz te skupnosti opredeljena njena naloga.

V tem delu so tudi predpisi o svobodi združevanja vernikov. Ta del je bil v osnutku dodan redovniškemu pravu, to pa je gotovo pravilneje, ker bi tako bila jasneje vidna razlika med ustavnopravno pravico do združevanja in dokaj številnimi, hitro se spreminjajočimi predpisi o različnih združenjih v Cerkvi.

Ta del je sedaj zelo razširjen, posodobljen, delitev med uradnimi in privatnimi združenji pa je zelo jasna.

Tretji del druge knjige obravnava vernike in klerike, ki na poseben način žive po evangeljskih svetih v različnih redovnih skupnostih ali ustanovah apostolskega življenja. Communio dobi tukaj poseben poudarek, čeprav ta združenja niso sestavni del cerkvene strukture, so pa bistvena struktura v življenju Cerkve.

Cerkvene službe in communio

Cerkev kot evharistična skupnost je določena tudi pri hierarhični strukturi. Pri evharistični daritvi vidimo, da imata splošno duhovništvo vernikov in po posvečenju dobljeno posebno ali službeno duhovništvo posebne nezamenljive vloge, ki so dialogično usmerjene druga k drugi in povezane v nedeljivo duhovno dejanje. Takó je zgrajena tudi vesoljna Cerkev in posamezne delne cerkvene skupnosti. Cerkveno ustavo določajo tudi podobne strukture v nerazdružljivi edinosti cerkvenega učenja, posvečevanja in vodstva.

V tretji knjigi Zakonika je posebej povedano, da imajo vsi verniki aktivno vlogo pri službi božje besede. Vendar je tukaj edinost dokaj neposrečeno speljana. Hudo enostransko je poudarjena hierarhična ali službena stran Cerkve, tako, kakor da bi si stali nasproti poslušajoča Cerkev in cerkveno učiteljstvo. Nekoliko enostransko je naglašena pasivna drža vernikov »obsequium«. V tem delu pogrešamo korelativ cerkvenega učiteljstva, ki je v veri Cerkve, »sensus fidelium« je povsem zanemarjen. Premalo je upoštevana tradicija, da je evangeljski nauk izročen Cerkvi, hierarhično učiteljstvo pa ga mora podajati in ohranjati v duhu vere vse Cerkve.

Novost v knjigi Služba posvečenja je v tem, da so zakramenti obravnavani kot Kristusovo delovanje v Cerkvi in ne samo kot sredstvo zveličanja »media salutis«. Vgraditev zakramentov v bogoslužna dejanja jasno razodeva aktivno in posebno udeležbo vsega božjega ljudstva v službi posvečenja.

Tudi na vodstveno službo v Cerkvi moramo gledati v celotnem kontekstu. V uvodnih, načelnih kanonih je povedano, da imajo oblast v Cerkvi »potestas regiminis« tisti člani božjega ljudstva, ki so prejeli zakrament posvečenja. Pri izvrševanju te oblasti pa sodelujejo tudi laiki »cooperari possunt«. To določilo zagotavlja enotnost oblasti, ki temelji v Kristusovem pooblastilu učenja, posvečenja in vodstva, hkrati pa določa tudi območje sodelovanja laikov pri vodstveni službi.

Poudarek na enotnosti cerkvene oblasti je povsem v skladu z učenjem koncila. »Toda na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in na duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine.« (C8) Kmalu po uvedbi pojma vodstvena oblast »potestas juridictionis« in posvečevalna oblast »potestas ordinis« se pojavi stroga delitev oblasti med posvečevalno in vodstveno oblastjo. To pa je pripeljalo do prepada med duhovno Cerkvijo z njenimi duhovnimi dejanji in vidno Cerkvijo z njeno vodstveno oblastjo.

Stroga delitev med cerkveno oblastjo, ki je dejansko samo služba, je prav tako nevzdržna kako delitev med Cerkvijo ljubezni in vidno Cerkvijo. Koncil pravi: »Kakor namreč božja Beseda prevzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja.« (C8)

Zopetna vzpostavitev enotnosti cerkvene oblasti je vidna že pri papežu Pavlu VI. Ob reformi papeških volitev. Novi izvoljeni papež ima šele tedaj polnost oblasti v Cerkvi, ko je prejel tudi škofovsko posvečenje. Združena morata biti oba elementa: izvolitev in posvetitev.

Načelo enotnosti oblasti je povzel tudi novi Zakonik pri opredelitvah sinodalnih in posvetovalnih ustanov, kot so narodni ali pokrajinski koncil, škofijska sinoda ali škofijski in župnijski pastoralni sveti. V te ustanove je načelno lahko izvoljen, delegiran ali imenovan vsak član Cerkve. Sinodalne in posvetovalne ustanove pa so oblikovane tako, da je na eni strani zagotovljena odgovornost pristojne službe v okviru cerkvene ustavne ureditve, hkrati pa je vgrajen tudi zborni in posvetovalni postopek.

Delne Cerkve in communio

Nadvse pomembna je koncilska ekleziološka izjava o delnih Cerkvah ali škofijah: »V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev« (C 23). Vesoljna Cerkev ni neke vrste super škofija, prav tako pa tudi ne svobodno združenje posameznih škofij. Delne Cerkve so konstitutivni element cerkvene

ustave, v njih je pričujoča celotna Cerkev z vsem svojim bistvom, seveda, dokler je v zvezi z vesoljno Cerkvijo.

»Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve.« (C 23) Na tej teološki osnovi in na osnovi odloka o škofih je že koncilska zakonodaja zagotovila škofom vso tisto oblast, ki je potrebna za redno vodstvo škofije. Najbolj je to vidno pri ustanovi spregledov, ki je prešel iz sistema koncesij v sistem rezervacij. Škofje ne vodijo svojih škofij v moči pooblastil od zgoraj, ampak imajo zato vso potrebno oblast, razen v primerih, ki si jih je sveti sedež izrecno pridržal. Težnje, da bi pri ureditvi škofij poleg ozemeljskega ali teritorialnega načela bolj poudarili osebne ali personalne kategorije, v novem Zakoniku niso upoštevali. Osebne prelature so namreč mnogo bolj podvržene vplivu posebnih interesov, zato je zakonodaja zadržana. Delni odstop od teritorialnega načela je viden le pri skupnostih drugačnega obreda. Zato tudi prevajamo »episcopus dioecesanus« kot krajevni škof.

6. Razdelitev snovi

Starorimsko privatno pravo s trojno delitvijo »personae — res — actiones« je bilo v srednjem veku preneseno tudi v cerkvenopravno delitev pravne snovi. Stari Zakonik je povzel to cerkvenemu pravu tujo razdelitev tudi v ustavno pravo. Individualistični in enostranski poudarki na cerkveni hierarhiji so Zakoniku dajali izrazito naravo osebnega kleriškega prava.

Tudi rimskopravni pojem stvari »res« je bil prevzet v njegovem najširšem smislu. Zajemal je vsa sredstva, naravna in nadnaravna, ki jih uporablja Cerkev za dosego svojega namena. Takó je bilo v tretji knjigi starega Zakonika, z naslovom Stvari, vse od razodetega nauka, zakramentov pa do cerkvenega imetja in določil o časih, postih in pokopališčih.

Čeprav nova razdelitev Zakonika ni povsem pretrgala s staro, saj ostajajo v prvi knjigi splošna določila kot doslej, prav tako pa tudi zadnja in predzadnja knjiga govorita o postopku in cerkvenih kaznih, vendar v obratnem zaporedju.

Druga knjiga ima naslov Božje ljudstvo. Čeprav je naslov zelo splošen, je vendar viden izrazit prehod od individualističnega osebnega prava k ustavopravni sestavi in društvenem pravu.

Stari Zakonik je imel pet knjig, novi pa jih ima sedem, ker so tretjo knjigo razdelili v tri dele, in sicer pod vidikom cerkvenega poslanstva, ki je utemeljeno v cerkveni ustavi: služba božje Besede, služba posvečenja, zadnji del pa ureja cerkveno imetje. Tako smo dobili sedem knjig v naslednjem zaporedju:

Splošna določila
Božje ljudstvo
Služba božje Besede
Služba posvečenja
Cerkveno imetje
Kazenska določila
Postopkovno pravo.

Razdelitev je sicer formalno vprašanje, vendar pa osnove, na katerih je zgrajena, kažejo neko usmeritev, ki za pravni red ni brez pomena.

Ali so pričakovanja uresničena?

Namen novega Zakonika je bil uvesti koncilske disciplinarne odloke v življenjsko prakso Cerkve in zopet vzpostaviti pravni red, ki je bil že zelo načet. Pavel VI. je 7. septembra 1968 dejal: »Cerkev je v nemirnem času avtokritike, lahko bi rekli avtodestrukcije« (Doc. cath., 1531,2). Neprestano eksperimentiranje lahko vodi v anarhijo, zato je sistematična ureditev nekih jasnih in vsaj relativno stalnih pravnih določb zahteva časa.

V novem Zakoniku je zelo vidna pravna samodisciplina, saj je predpisov mnogo manj, kot jih je bilo v starem Zakoniku. Poleg tega imamo sedaj veliko okvirnih zakonov, kar je gotovo znak spoštovanja do posameznih krajevnih Cerkva, njihovih kultur in običajev. »Splošno pravo podeljuje škofovskim konferencam toliko zakonodajnih pristojnosti, da so škofje sploh izgubili pregled in niti ne vedo, kako naj škofovske konference vse to pravno obvezno določijo.« (Prim. Herder Korrespondenz 1983, zv. 3,131)

Če rečemo, da je novi Zakonik dober, nočemo s tem odpraviti upravičene kritike in prezirati številnih problemov, ki jih prinaša življenje. Škoda se mi zdi, da človekove pravice niso bolj upoštevane, da ni upravnega sodstva zoper zlorabo oblasti, da je cerkveno učiteljstvo ostalo bolj v okviru koncepta pravno popolne družbe kot koncilske teologije. Zopet pa je res, da pravo ne more uresničiti vseh možnosti, ki jih teologija dopušča. Upam pa si tudi trditi, da na osnovi sedanje teologije o zakonu ni bilo mogoče izdelati boljše zakonodaje, mislim, da jo sodna praksa krepko prehiteva.

Nujna posledica vsake nove kodifikacije je razbohotenje dobesedne razlage in paragrafarske modrosti. Vse se sklicuje na Zakonik in meni, da so v njem vse rešitve. Mirno lahko rečem, da je novi Zakonik dobra osnova, toda šele začetek trdega in resnega dela na pravnem področju v življenju Cerkve.

Povzetek: Stanko Ojnik, Temeljna predstavitev novega zakonika

Cerkveno pravo je utemeljeno v skrivnosti Cerkve, čeprav vsa pravna določila niso na enak način povezana z njenim bistvom. Koncil je s teološko osvetlitvijo cer-

kvene ustave, z neposrednimi navodili za novo pravo in s pokoncilsko zakonodajo postavil temelje za prenovo Zakonika.

Mnogi menijo, da je Cerkev v zadnjem času živela v skoraj brezpravnem-eksperimentalnem obdobju, ki je ponekod že prehajalo v liberalizem in anarhijo. Sistematična ureditev jasnih pravnih določil je dejansko zahteva časa.

V Zakoniku je viden prehod od personalno kleriške zakonodaje, ki je slonela na filozofski osnovi pravno popolne in neenake družbe, k ustavnopravni ureditvi Cerkve kot božjega ljudstva. Med najvažnejše vodilne ideje lahko prištevamo opredelitev delnih Cerkva kot skupnosti, v katerih je obsežena celotna Cerkev, dokler so v edinosti z vesoljno Cerkvijo. V okviru skupnosti je razumljiva vloga hierahije, ki ima služnostni značaj in je v dialogičnem razmerju do vseh vernikov. Slednji pa imajo delež in sposobnosti za sodelovanje pri izvrševanju cerkvene oblasti.

Izredno pomembno je tudi to, da se zakramenti ne obravnavajo samo kot sredstva, ampak so vključeni v Kristusovo odrešilno dogajanje. Tako sta pravilno in jasno nakazana tudi vloga in pomen laikov v zakramentalnem življenju Cerkve ob specifični — nezamenljivi vlogi službenega duhovništva.

Zakonik je namenjen katoliškim vernikom latinskega obreda, njegova razdelitev pa je utemeljena v cerkvenem poslanstvu.

Summary: Stanko Ojnik, Fundamental Presentation of the New Code

Church law is based on the mystery of the Church though all legal regulations are not connected with the essence thereof to the same extent. Vatican II theologically elucidated the Church constitution, gave direct instructions for a new legal system and enforced new legislation, thereby laying foundation for a revision of the Code.

Many are of the opinion that the Church has lately been living in an experimental state without proper laws, which even developed into liberalism and anarchy. A systematic arrangement of clear legal regulations has actually been required by the present times themselves.

In the Code there is evident the transition from a personal-clerical legislation based on the philosophic principle of a legally perfect and unequal society to a constitutional regulation of the Church as People of God. One of the leading ideas is the definition of particular Churches as communities able to represent to whole Church as long as they are united with the universal Church. Within the community there is understood the role of hierarchy, which has the character of service and is on terms of dialogue with the faithful. The latter are capable of taking part in exercising Church authority.

It is also of great importance that sacraments are not treated just as means but as constituents of Christ's salvation. Thus there is clearly and correctly given the role and the importance of the laity in the sacramental life of the Church, the specific role of the ministerial priesthood remaining irreplaceable.

The Code is meant for the Catholics of the Latin rite, its division is based upon the mission of the Church.

Prevodi

Albert Görres

Verska gotovost v pluralističnem svetu

Psihološke pripombe*

Tema »pluralizem« prav posebej zadeva psihoterapevta, saj mu pluralizem obenem škoduje in koristi, deležen je njegovega prekletstva in blagoslova.

Srečuje se z množico teorij in metod zdravljenja, katerih pravilnost in zdravilna moč se trenutno ali načelno po mojem mnenju ne moreta razjasniti z znanstvenimi sredstvi. Odločitev zdravnika, ki se zanima za psihoterapijo, ali psihologa, ali bo izbral za svoje izobraževanje kot učitelja Freuda, Adlerja, Junga, Janova ali pa bo bolj cenil vedenjsko terapijo, ni toliko utemeljena z razumskim preudarkom, temveč je bolj odvisna od privlačnosti prepričevalne moči ali od prizadetosti, ki nastane pri srečanju z osebami ali knjigami. Hoditi mora po poti, ki mu je najbolj jasna in tudi praktično dostopna, najti mora orodje, ki mu najbolj leži. So razlogi, da kdo bolj ceni Freuda kot Adlerja in obratno, skoraj pa ni neovrgljivih argumentov za táko dajanje prednosti.

V številnih obsežnih raziskavah se ni dala ugotoviti nobena razlika v praktični učinkovitosti raznih metod. Zato je razumljivo, da nujno odločitev za eno izmed številnih možnih poti za eklektično kombinacijo teorij in metod sicer utemeljujejo z argumenti — saj obstajajo npr. prepričani ortodoksni freudovci —, da pa pogosto velja Laocejev stavek: »Vzrok, ki ga lahko razložimo, ni pravi vzrok.« Zdi se mi, da je racionalizacija pretežno iracionalnih motivov ali motivov čiste verjetnosti daleč najpomembnejši moment pri odločitvi za teorije in metode zdravljenja. Nihče ne more vedeti, ali je zgrabil metodo in teorijo, ki sta v tistem trenutku najboljši. Saj ni nobenega »testiranja kvalitete« za psihoterapije. Kajti v nasprotju z eksaktnim naravoslovjem na našem področju nimamo skoraj nobenih empiričnih ali celo eksperimentalnih možnosti za falzifikacijo: hipoteze globinske psihologije se dajo le redkokdaj ovreči. Noben terapijski uspeh ne dokaže pravilnosti teo-

---

* Albert Görres, Glaubensgewissheit in einer pluralistischen Welt. Psychologische Anmerkungen, Internationale katholische Zeitschrift Communio, 12 (1983), 2, 117—133.

rije, na kateri temelji, nobeno kopičenje neuspehov njene napačnosti. Z abstruznimi teorijami imamo lahko uspehe in z zelo solidnimi neuspehe.

Jasno je, da ima psihoterapevt zaradi te nepremagljive negotovosti slabo vest, saj sta končno od pravilnosti njegovega mišljenja in ravnanja odvisna zdravje in življenje pacientov. Take strahove pa marsikdo potlači in pobegne v navidezno gotovost teoretične »ortodoksnosti«, pri tem pa se pokažejo vse posledice potlačene negotovosti: arogantna navidezna gotovost, intolerantnost, pomirjevanje samega sebe z varovalnim včlenjevanjem v čim močnejšo skupino, razvoj svojeglavosti z zaničevanjem vseh tistih, ki so drugačnega mnenja in hodijo po drugih poteh. Negotovost, ki je del stvari same, bi vodila do rahle kritične skepse. Ta pa ni ugodna za razvoj dobre terapevtske klime. Duševni bolniki največkrat potrebujejo samozavestnega voditelja, kot potrebujejo vojaki samozavestne oficirje. Psihoterapevt je v precepu med primerno skepso in potrebno samozavestjo. Človeka se loti vrtoglavica, če naj bi se zanesljivo premikal po tleh, ki mu jih od časa do časa zmanjka pod nogami ali pa neprestano nihajo.

Po drugi strani pa je seveda velika prednost, da nismo brezpogojno odvisni od misli očeta Freuda, temveč lahko uporabljamo tudi bogastvo bolj ali manj nerazdružljivih nasprotnih sistemov. To ni samo vir strahu, ampak tudi eden izmed vzrokov za očarljivost naše stroke in intelektualne strani našega poklicnega veselja. Adler, Jung itd. niso le delno Freudovi potrjevalci in delno njegovi nasprotniki in obratno, ampak odkrivajo tudi nova uporabna in plodna osnovna načela. Isto velja za široko polje eksperimentalnih psiholoških raziskav in takoim. teorij učenja in vedenjskih terapij, ki gledajo na bolezen in zdravljenje s precej drugačnega stališča kot globinska psihologija. Pluralizem pogosto prav toliko zmede, kot pomaga. Po drugi strani isti pluralizem, ki povzroča strahove, te strahove tudi pomirja. Če namreč tudi z največjo skrbnostjo ne moremo sprejeti znanstveno-razumske odločitve, je dovoljeno, da izberemo pot, ki je po skrbnem premisleku posamezniku najbolj jasna in najbolj leži njegovi osebnostni strukturi in nadarjenosti. Imamo pravico, da v tej situaciji od sebe ne zahtevamo večje gotovosti, kot je možna, in da brez obotavljanja in dvomov mislimo in delamo tisto, kar se nam zdi v določenem trenutku prav. Prav pluralizem, ki se ga ne da premagati, lahko prispeva k mirni hladnokrvnosti.

Situacija psihoterapevtov v marsičem ustreza zelo podobni situaciji številnih ljudi in kristjanov glede svetovnonazorskega pluralizma bivanjskih resnic in poti odrešenja, ki se jim ponujajo. Tudi te soočenje s pluralizmom lahko po eni strani prestraši in zmede, po drugi pa predstavlja možnost za obogatitev, ki je seveda lahko tudi nevarna.

Sposobnost otroka in preprostega človeka, da brez pomislekov prevzame nazor svojih staršev kot resničen, izgine, ko doraščajoči ugotavlja, da ni no-

bene nesporne in neproblematične razlage naših izkustev sveta, nobene religije ali svetovnega nazora brez protislovij, ki se zdijo nezdružljiva. Vsaka razlaga sveta se sooča s celo vrsto »dejstev«, ki so ali se zdijo z njo nezdružljiva.

Tako pravi Hoimar von Ditfurth o takšnih nasprotjih (npr. materializmu in idealizmu): »Znano je, da se je sčasoma izoblikovala cela vrsta standardnih odgovorov, ki se v zadnjih stoletjih v bistvu niso več spremenili in prav do danes stojijo bolj ali manj enakopravno drug poleg drugega.« Nekaj vrstic kasneje: »Dejstvo, da vsi napori slavnih ljudi v stoletjih niso zadostovali, da bi prišlo do odločitve med tako različnimi stališči, dopušča brez prevelikega tveganja napoved, da se na vprašanje v končni instanci ne da odgovoriti.«[1]

Ditfurth imenuje to *pat situacija* v filozofski diskusiji. Značilno je, da svoje trditve začenja z izrazom »znano je«, kot bi bila nerešljivost pomembnih svetovnonazorskih vprašanj samoumljivo prepričanje vseh, ki sploh zastavljajo taka vprašanja.

Čeprav je ta »znano je« v stvarnem pogledu naivno podtikanje, ima Ditfurth psihološko prav: Vsak razmišljujoč človek pozna obdobja, ko ima *občutek,* da so velika življenjska vprašanja zanj osebno brezupno nerešljiva. Ne verjamem več, da bi lahko ušel iz pat situacije. Saj vsako filozofsko in teološko stališče zastopajo ali zavračajo ljudje, ki so zelo inteligentni in svoj predmet dobro poznajo. Zdi se, da se vsaka odločitev v svetovnonazorskih vprašanjih izkaže kot rezultat biografskih naključij in prevladanja zbirajočih se verjetnosti, torej v končni instanci skoraj stvar okusa. Izberem verjetnostni koktajl, ki mi najbolj ugaja. Kristjani, ki so gotovi v svoji veri, se pogosto zdijo sami sebi in drugim megalomanski ali ošabni, kot da imajo kompleks nezmotljivosti.

Ta vtis dokončne negotovosti lahko človek doživlja v zelo različnih oblikah. Brezdanjost poljubnega, o kateri govori Karl Jaspers, je za koga vzrok neznanskih strahov, osnovnega razpoloženja, vrtogalavice, bede in zapuščenosti; za drugega je vrhunski užitek, ker mu odpira vso svobodo poljubnega. Lahko misli in dela, kot *mu ugaja.* Sigmund Freud navaja kot cilj uspešnega razvoja, da se mora človek naučiti, »da prenese nekaj negotovosti.« Na tem mestu ne upošteva, da se negotovost ne prenaša samo kot neko zlo, ampak se lahko uživa kot resnična ali navidezna vrednota: rajši lebdeti kot stati.

Negotovost pred ponujenimi možnostmi izbire prinaša poseben užitek samovoljnosti do ciničnega nihilizma. Psihološko ga posebno lahko pričakujemo pri ljudeh, ki so v mladosti trpeli pod bremenom toge avtoritete,

---

[1] »Wir sind nicht nur von dieser Welt: Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen.« Hamburg 1981, str. 249 sl.

posebno če je avtoriteta prepovedovala vsak dvom o svojem mnenju kot hudoben in proti božji volji. V vseh razodetih religijah pač velja verski dvom za enega izmed največjih grehov: »Kdor ne veruje, je že v obsodbi« (Jan 3, 18).

Takó najdemo največje uživanje ob ciničnem nihilizmu posebej pogosto v področjih in skupinah, kjer je bil dvom najbolj prepovedan, v najbolj katoliških in protestantskih deželah ter na duhovnih področjih naravoslovja in historizma.

Zdi se, da je teologija ob poudarjanju logično, psihološko in biblično utemeljene dolžnosti verovanja — obstajajo situacije v medčloveških odnosih, ko delam drugemu krivico, če mu ne verjamem — pozabila pojasniti pravico do dvoma in dolžnost dvoma, ki obstajata v določenih situacijah in ki tudi na verskem področju nista odpravljeni. Med drugim tudi omogočata, da je sploh nastala teologija kot znanost. Saj ni vnaprej v vsakem pogledu določeno — sicer ne bi bilo koncilov—, kateri stavki in kateri pomen stavkov je vsebina verovanja. Ker ima jezik zgodovino in razvoj, spreminjanje pomenov, smisel človeške in božje besede nikoli ne more biti dokončno in enoumno zapisan.

Krščanska *etika pravice do dvoma* in dolžnosti dvoma je utemeljena že s tem, kako je Jezus dvomil o stari zavezi in njeni razlagi avtoritet svojega časa. Ta etika dvoma se nadaljuje skozi stoletja. Ravnanja z neobhodno potrebnim, toda dvoreznim orodjem dvoma pa gotovo niso niti dovolj premislili niti pojasnili in vadili. Življenjsko pomembno umetnost vernega »dvoma«, vestno ravnanje s problemi in težavami verovanja so seveda močno gojili na argumentativni akademski ravni teologije. Toda na bivanjski ravni *philosophia pauperum* za mladino in ljudstvo so dosti prepozno prepoznali sodobno normalno situacijo soočanja s pluralizmom svetovnih nazorov in vrednot. To kažejo npr. v izkušnjah psihoterapevta življenjske zgodbe številnih ljudi, ki so bili vzgojeni v krščanskih šolah in internatih in jim nikoli niso pojasnili *povezanosti med trdno vero in pravico do dvoma.* Verovanje ima svoj čas, mišljenje ima svoj čas, dvom ima svoj čas.

»Dvom kot krivda je samo prostovoljna odprava soglasja s spoznanjem, ki je bilo in je dvomečemu resnično dano, v svoji vsebini in (nekoliko) tudi v svojih vzrokih.«[2] Dvom v teološkem pomenu je le tak *prostovoljen* dvom o verskih resnicah. Neprostovoljen dvom, pozitiven dvom ali nepremagljive verske težave pa niso grešni, ker so načelno lahko grešna le svobodna dejanja in svobodne drže. Seveda pa je lahko kdo iz različnih razlogov soodgovoren, da normalne verske težave in dvomi ostanejo ali postanejo nepremagljivi.

Človek seveda ne uživa pluralizma samo kot kakšen samovoljnež, ki se skuša izogniti obveznosti vsake bivanjsko pomembne resnice. Tudi veselje nad naraščanjem razumnosti in modrosti je praviloma povezano z mož-

nostjo in svobodo, da izbiraš med možnostmi razlage, da premaguješ nasprotovanje zmot in nevednosti. Napačna je oblika bogopodobnosti, ki jo išče samovoljnež, ko nadomešča ponižujoče pomanjkanje božje ustvarjalnosti s tem, da nasproti resničnemu svetu in resničnim razmeram na svetu postavlja po milosti svoje lastne »ustvarjalne« miselne konstrukcije, lasten svet, ki ga je sedaj res sam ustvaril kot svoj lastni bog, nad katerim lahko vlada in ga vsak dan stvarjenja imenuje »prav dobrega« ne glede na to, kako mu je uspel. Sicer lahko vprašamo, koliko oblik in izrodkov umetnosti in znanosti je nastalo zaradi te težnje, da bi tako rekoč s protestno ustvarjalnostjo prekosili Boga in bogopodobno ustvarili nasproten svet.

Živimo v pluralistični družbi in imamo radi pluralistično družbo. Samo maloštevilni in manj simpatični ljudje bi se dobro počutili v enoglasno marksistični ali »katoliški« družbi, ker nobena ne bi mogla obstajati brez prisile, terorja in hinavščine. Nobena ne bi mogla zagotoviti tiste svobode mišljenja in verovanja, ki spada k naravnim osnovnim človeškim pravicam, kot uči Izjava o verski svobodi 2. vatikanskega koncila.

Ta svoboda mišljenja seveda ni neomejena. Nobena država ne bi mogla in smela npr. dopuščati reklame za religijo, ki ukazuje človeške žrtve. Nobena država ne bi smela dovoljevati širjenja mišljenja, da bi se problemi prenaseljenosti lahko najbolje rešili s pobijanjem starih, bolnih in invalidov. Seveda tudi nobena država ne more dati svojim državljanom pravice, da ravnajo v skladu z vsemi mišljenji. Zakoni bi bili odveč, če bi svoboda mišljenja pomenila tudi neomejeno svobodo ravnanja kot osnovno pravico.

Uživamo pluralizem družbe, če in ker verjamemo, da samo to lahko omogoča vsem državljanom največjo mero svobode mišljenja in ravnanja. Toda kot vse velike dobrine, ima tudi ta svojo ceno. Tudi trpimo zaradi pluralizma.

Najbolj zgodni spori v otroštvu so pogosto boleči, ker v njih ne stoji samo mnenje proti mnenju, temveč najprej volja proti volji. Niso le »kognitivne disonance«, saj se nanašajo na to, kar je treba storiti ali opustiti, uživati ali se odreči — npr. biti odrinjen v temno spalnico ali še sméti sodelovati pri svetlem življenju. Spori med otroki in starši niso brezoblasten dialog, temveč konflikti med močnejšimi in šibkejšimi ali preizkušanje moči, ki naj pokažejo, kdo je močnejši. Spori zaradi različnega mnenja največkrat do konca življenja ohranijo boleč otroški prizvok upora nemočnega proti trenutno močnejšemu, saj se pogosto ponavlja neravnotežje moči. Mnenja so trditve in te imajo pogosto pomen samopotrjevanja, ki ga druga mnenja ogrožajo. Spori zaradi različnega mnenja gredo na živce in na jetra. So del vedno bolečega, čeprav tudi poživljajočega boja za obstanek. Seveda povzročajo agresivnost. Marsikatera mnenja drugih doživljamo kot globoko ogrožanje, ob katerem lahko le z največjim naporom, ki je spet boleč, in pogosto nevoljno vztrajamo pri strpnosti in liberalnosti.

Pluralizem in trpljenje zaradi njega se začneta torej v otroštvu. Sožitje z drugimi pomeni za vsakega otroka, da sliši mnenje drugih, da gleda njihovo vedenje, čuti njihove želje in jih sooča s svojimi lastnimi. Vsebuje tudi prisilo, da z nekom potegne, da ne more delati tako, da bi bilo vedno vsem prav. Otrok čuti ne samo eno izmed bolečih točk pluralizma, namreč pogosto neizogibne nezdružljivosti lastnih in tujih misli in želja, ampak tudi nezdružljivosti teženj odraslih med seboj in z njim. Končno pogosto čuti bolečino nezdružljivih teženj, misli in čustev v samem sebi. Obstaja veliko duš v enih prsih, *notranji pluralizem*[3] posameznika: razdvojenost, ambivalenca, razcepljenost jaza, konflikt, raztrganost. Trpljenje zaradi pluralizma povzroča, da osnovna težnja strastnega življenjskega gibanja silijo narazen. Človek povsod naleti na nezdružljivost. Kot naraven konformist bi hotel hkrati mir, slogo, enako mišljenje; toda tisti, katerih soglasje išče, so pogosto njegovi nasprotniki ali nasprotniki med seboj. Hoče vztrajati pri resnici, ki se mu kaže, toda njegovi sostanovalci jo vidijo drugače. Neredko izsili ljubezen do resnice nekonformizem, boleče nasprotovanje. Hoče ravnati v skladu s svojimi potrebami, toda s tem moti druge, pride do rivalitete. Ostro se zadevajo stvari v prostoru, še ostreje osebe, najostreje ono, jaz in nadjaz v človeku. Oblikovanje mnenja ni samo razumski proces, temveč pogosto proces globoke in strastne prizadetosti. Otroci so že v najbolj zgodnjem otroštvu prepojeni z vročo in presunljivo *zvestobo* do staršev ter bratov in sester. V družini vsebuje vprašanje, ali je otrok istega mnenja z očetom, materjo ali starejšim bratom, v bistvu vprašanje, komu dolguje ali daruje največjo zvestobo srca. To vprašanje pa privede včasih do trgalne preizkušnje, ki je nevarna za duševno zdravje, in do globoke osebnostne razcepljenosti. Kajti naš značaj je v veliki meri rezultat identifikacij, v katerih vzor drugega postane za nas odločilen. Strastno smo zvesti. Pod videzom nasprotnih »svetovnonazorskih« prepričanj tiči vprašanje, kdo je najbolj ljubljen, komu je treba najbolj prizanašati, koga za nobeno ceno ne smemo pustiti na cedilu ali razočarati. Mnogi se v nerešljivosti *konfliktov zvestobe* obupano umaknejo v shizoidno neobčutljivost in indiferentnost, ker odločenost preveč boli, mene samega ali druge, ker lahko povzroči neznosne občutke krivde.

Odločitve za prepričanja in proti njim so torej pogosto odločitve za osebe in proti njim. Zbujajo vso grenkobo zavisti in problemov ljubosumnosti. Če komu drugemu ne moreš posredovati lastnega prepričanja, to pomeni, da te odklanja, ne ljubi, ne razume in niti ne priznava. Na tej boleči točki izgube veljave in priznanja, ki smo od njiju odvisni, je strpnost skoraj nadčloveško zahtevna, ker mora sprejeti izgubo ljubezni in žalitev občutka lastne vrednosti. To je najtežje; tu se pogosto utrudita strpnost in liberalnost.

---

[3] KTW »Pluralismus«.

Pri tem velja zakon izzivanja sovraštva zaradi majhnih razlik. Katoličani, ki so prisrčno prijateljsko povezani z ateisti, se hkrati ne morejo odpovedati grenki jezi na »progresivne« teologe ali na konservativne branilce »prave vere«. Vdanost lastnim mnenjem je »narcistično« problem samospoštovanja, ki ima veliko rušilno moč. Kdor ugovarja mojemu mnenju, dvomi o meni samem. V bistvu je človek neprestano v skušnjavi, da bi zaničeval in odklanjal ali celo sovražil drugače misleče. Ugovarjanje je za naš domišljavi jaz razžalitev veličanstva — »off with his head« odgovarja kraljica v Alici v čudežni deželi, če le zasluti drugačno mnenje.

Povprečni človek se pogosto zavestno ali nezavestno pretvarja, ko se kaže naklonjenega pluralizmu in strpnega. Bolj odkritosrčni vsaj v sanjah povedo svoje resnično mnenje. »Smrt vsem deželnim sovražnikom!« Predvolilni boji so kruti.

Raznolikost in različnost mnenj nista preprosta ponovitev lepe raznolikosti resničnosti na spoznavni ravni. Kajti pluralizem temelji na zlu ali pomanjkljivosti, na nevednosti, zmotljivosti, napaki. Ne bi bili različnega mnenja o istem predmetu, če se sploh ne bi mogli zmotiti in če nam ne bi bilo treba neprestano mašiti luknje v znanju z domnevami. Raznolikost stvari kaže nasprotja in polarnosti, raznolikost mnenj pa protislovja. Kjerkoli pa gre za zlo ali pomankljivost in se tega zavemo, tudi trpimo zaradi zla.

Pluralizem pomeni negotovost in s tem strah. Otrok zaupljivo sprejema poučevanje odraslih. Nekega dne odkrije različnost mnenj, zaradi katere postane njegovo lastno prepričanje vprašljivo. Boleč pretres, kal nezaupanja. Boleče odkrije zmotljivost in lažnivost staršev. Pluralizem raste iz odprte rane razočaranega zaupanja. Vsak človek ima globoko potrebo po soglasju. Želi si enako misleče, ki ga razumejo, priznavajo in potrjujejo v njegovih najpomembnejših nazorih. Tudi sam bi bil rad za druge tisti, ki jih priznava in po možnosti hvali in slavi. Celo gangster si želi tovariše in šefa, ki bi se mu zdeli v redu. Zvestoba, soglasje o ciljih in poteh, držati skupaj — vse to je življenjsko pomembno.

Pluralizem povzroča strah za odrešenje. Začnem dvomiti, če sem v bistveni resnici, če sem slišal in si zapomnil pravi »Sezam, odpri se«, ki odpira dostop do božjih poti in »vrtov človeškega«. Vse življenje me sooča z možnostjo, da bom iz površnosti in krivde zgrešil odrešenjsko resnico, pravo življenje, da bom šel mimo svojega človeškega bivanja.

Pluralizem povzroča narcistične strahove. S toliko truda sem se prikopal do kompetentne sodbe in sem ji po skrbnem proučevanju vseh argumentov dal svoj zahtevni znak kvalitete. Kdor sedaj še ostaja pri drugačnem mnenju, me pravzaprav razglaša za neumnega, malomarnega ali hudobnega; daje mi potrdilo o slabem značaju. V argumentaciji Sigmunda Freuda se pogosto ponavlja misel, da njegovi nasprotniki nimajo pravice do ugo-

varjanja, ker je on sam svoj predmet raziskal s primerno metodo in skrbnostjo. Za številne ljudi njihovi argumenti niso veljavni zaradi logike same stvari, temveč zato, ker jih navajam jaz v svoji skrbni in pametni nezmotljivosti. Tedaj je nujno, da se vsako različno mnenje občuti kot žalitev. Pluralizem je žaljiv.

V drugi polovici našega stoletja se kaže v svetovnem katolicizmu razvoj, ob katerem se ne strese le dobri predkoncilski katoličan, ampak bi globoko prestrašil tudi ljudi, ki jih danes spoštujemo tako kot pred koncilom, npr. Johna Henryja Newmana. Ta pojav bi imenoval *izgubo dogmatičnega načela*. Predkoncilski katoličan je razumel katoliško vero kot vsebinsko določljivo količino. Zanj so bili teologi dobri prijatelji iz leksikona. Lahko si preveril, kaj Cerkev veruje in česa ne. Vera, nevera, kriva vera, herezija in shizma so bile definirane z jasnimi mejami dogme; poleg tega so učbeniki označevali svoje vsakokratne teze, kolikor se ni zdelo, da spadajo pod tekst definirane dogme, z lestvico stopnje gotovosti ali verjetnosti, s katero so avtorji ocenili tezo. Mimogrede, postopek je zelo priporočljiv za vse, ki se morajo ukvarjati z znanstvenimi hipotezami ali teorijami.

Zdelo se je samo ob sebi umljivo, da učeča Cerkev ve, kaj veruje in kaj zavrača. Zdelo se je, da teologija z lahkoto znanstveno ugotavlja, kaj in kdo je pravoveren. Katoliški teologi so bili tako soglasni, kot so sicer samo še naravoslovci. Pomilovalno so gledali na sprtost številnih protestantskih teologov in denominacij. En Bog, ena vera, en krst, ena Cerkev, en nauk; enost in edinost katolicizma sta bili mogočno izkustvo med I. in II. vatikanskim koncilom, vsaj navidezno.

Zdaj ni več tako. Naraščajoče število katoliških kristjanov, med njimi številni teologi, kateheti, duhovniki in laiški teologi, ne vidijo več razloga, da bi jih dogma ožulila do krvi. Verujejo, kar jim je jasno. Cerkveni nauk uporabljajo kot kompas, pri katerem je določeno odstopanje vračunano. Ne sprašujejo prav dosti, ali je njihova vera združljiva z naukom Cerkve ali ne, ker se s tem naukom sicer v temeljnih črtah strinjajo, v podrobnostih pa se jim ne zdi ugotovljiv ali obvezujoč. Prav tako pa ne trpijo zaradi protislovij, kajti imajo se bolj za ekumenske kristjane kot za konfesionalne katoličane. Katolicizem, kakršnega srečujemo danes, je že dokaj pluralistična tvorba. To je bil pravzaprav vedno, toda že dolgo se ni več tako počutil. Samorazumevanje številnih katoličanov je zaradi erozije dogmatičnega načela precej neopazno postalo liberalno-protestantsko. Kar se rado imenuje ekumensko, je neredko zlivanje mehkega protestantizma z brezobličnim gumijastim katolicizmom — pogosto prevara z nalepkami.

Katoliški zemeljski krog se je prebudil in nepričakovano postal pluralističen. To ni zelo očitno, ker »protestni« katoličan le še redko glasno protestira in se pluralizem na škofovski ravni komaj pojavlja. »Nedogmatski« katoličan ostaja »materialno-katoliški«; drži se morda številnih katoliških

dogem, prepričanj, razmerij in nagnjenj; nekaterih zakramentov in obredov ne bi hotel pogrešati, morda je celo takoim. nedeljnik, toda v Cerkvi ostaja kot nekdo, ki noče zapustiti svoje domovine, ne da bi se zaradi spoznanja ali razlogov vesti čutil dolžnega, da ostane. Lahko bi tudi šel. Katoličan je bolj ali manj zaradi čustvene navezanosti, morda zaradi estetskih in bioloških vzrokov v najširšem pomenu; katoliško bolj ugaja, bolj ogovarja. Predvsem pa zaradi lojalnosti in redkeje zaradi utemeljenega duhovnega prepričanja. Ni nujno potrebno.

Tisti »katoličani iz kamene dobe«, ki vztrajajo pri dogmatičnem načelu, veljajo za toge tradicionaliste, značajsko za »avtoritarne osebnosti« pod vplivom skrepenelega nadjaza, ki bodo preprosto izumrli kot pristaši ptolemejske astronomije ali pa preživeli kot poklicni pravoverci v višjih hierarhičnih službah.

Ta razvoj izhaja iz skoraj ekumenskega soglasja človeštva, ki bi ga imenoval *svetovnonazorska nedoločenost*. To neizrečeno soglasje pravi: »Znano je«, da sta resnica in natančnost združljivi le v idealnem prostoru matematike. Na bivanjskem področju se izključujeta. Če resnica sploh obstaja, je to približna, nedoločena atmosferska tvorba z nejasnimi mejami in ne ostro začrtana, izrazita oblika, nikoli pa ni določljiva filozofska ali teološka dogma. »Dogmatičen« je danes psovka.

Viktor von Weizsäcker, pionir psihosomatske medicine, je večkrat dejal: »Pri človeku ni nobenega ‚tako in nič drugače', temveč samo ‚tako — pa tudi čisto drugače'.«

Sodobna zavest se nagiba k temu, da postavlja *simbol nedoločenosti* pred oklepaj vseh prepričanj védenja in verovanja. Verujem na splošno, približno tisto, na kar meri »krščanstvo«, ne da bi se hotel vezati na podrobnosti. Nedoločeno, ki nam je skupno, je zame bistveno pomembnejše od dlakocepskih razlikovanj raznih kontroverznih teologov, ki že s svojim nazivom dokazujejo svoje agresivne potrebe. Te drže pa ne izberem zaradi subjektivistične samovolje, temveč iz čustvenega prepričanja, da resnica, ki je človeku dosegljiva — in ki obstaja — ni »natančna« in da natančno ne more biti resnično; predvsem zato, ker ubija vse živo.

Za biologa ta argument ni tako dober. Ve, da je vse življenje odvisno od skrajne natančnosti. Organizmi so natančno delo. Niti predstavljati si ne moremo eksaktnosti, ki je potrebna pri »kopiji« kromosomov, da nastane nov organizem, ki je sposoben življenja. Že najmanjša »tiskarska napaka« v genetskem kodu, ki vsebuje na milijone »črk«, povzroči smrt ali nastanek spačkov.

Natančnost, s katero morajo hormonske žleze uravnavati svoje izločanje, če naj se življenje in zdravje ohranita, kaže da je natančnost najprej nujen pogoj za življenje, preden lahko na napačnem mestu življenju škoduje. Zas-

tavlja se vprašanje, če ne obstajajo analogije z natančnostjo narave tudi v duhovnem življenju, v odnosu do resnice in do vere, ali ni natančnost, ki se je ne da meriti s številkami, pogoj za življenje in resnico. Nekaj takega kot matematična ali naravoslovna eksaktnost seveda ne more biti cilj, saj je jezik vere vedno jezik analogij, jezik v narekovajih. Takó sicer lahko pogosto še dovolj dobro povemo, česa Jezus gotovo ni mislil. Toda kaj je »natančno« mislil, se često ne da tako lahko ugotoviti. Nekaj nedoločenosti sploh spada k bistvu človeške besede. Natančne so samo številke. Analogen jezik (»Govoril je v prilikah in brez prilik jim ni govoril«) ne more biti popolnoma eksakten. Redko uporablja Descartovo *idea clara et distincta.* Če kot otroci z Jezusom imenujemo Boga svojega očeta, vemo, da je med dobrim človeškim očetom in Bogom Očetom neskončno več neprimerljivega kot primerljivega.

Korenina nagnjenja do približnega pa ni le v takih uglednih stvarnih razlogih, temveč tudi v dejstvu, da »nedogmatik« misli in živi pod premočjo videza, verjetnosti, predvsem pa javnega (skupinskega) mnenja, ki z neštetimi fiziološkimi in psihološkimi dejavniki popačijo dejstva. Karl Rahner imenuje to »gnoseološka konkupiscenca«. Kar je verjetno in se zdi resnično, je *vir* vseh zmot.

Ta *face-evidence,* prevladujoči videz, pa pravi: Nimamo nobene možnosti, da bi vztrajali pri celotni veri Cerkve, da bi verjeli vse, kar Cerkev uči. Zdi se, da na tihem Cerkev to sama priznava, s tem da svojo vero od časa od časa revidira in posebno v tem stoletju ponovno interpretira dogme ali jih neopazno opušča. Ne more biti hudobno in napačno, če je v tem neizogibnem procesu razvoja človek nekaj korakov pred centralo v Rimu, ki po svoji naravi zavira gibanje. Končno bi papeža Pavla VI., če bi objavil Izjavo o verski svobodi II. vatikanskega koncila v 15. stoletju na koncilu v Firencah, gotovo sežgali kot krivoverca. Jaz kot preprost vernik ne morem podrobno preveriti, ali in kako je to, česar sem se kot otrok naučil v katekizmu, danes še treba verjeti s spremembami ali brez njih. V Holandskem katekizmu in v najnovejših verskih učbenikih, ki so jih potrdili francoski škofje, beremo drugače. Zdi se, da se nihče več ne drži tradicionalne dogme v polnem obsegu, kakor smo se kot otroci učili v katekizmu. Tudi teologov ne morem vprašati, saj se prav tako ne strinjajo. Ne preostane mi nič drugega, kot da sprejmem dejstvo, da je katoliška vera danes tvorba z veliko pomeni in veliko oblikami, kjer si niti cerkvena avtoriteta ne drzne več, da bi svojo vero nezmotljivo definirala. II. vatikanski koncil ni zaman izrecno poudaril, da noče postavljati nobenih dogem. Tudi zadnji papeži se — na srečo — v svojih kočljivih enciklikah, kot npr. Humanae vitae, izogibajo, da bi uporabili svojo avtoriteto v vsej polnosti, tj. kot nezmotljivo. Morda tega prav tu ne morejo, ker manjka podlaga v razodetju ali ker Cerkev ne more biti čisto prepričana, da ima v tej zadevi prav. Kar pa ni nezmotljivo, je zmotljivo; torej morda napačno ali polresnica. Gotovo ni brez razloga, da

avtoritete obravnavajo »napredne« teologe, ki dogme kar množično mečejo med staro železo, s tako popustljivostjo, ki si je ne bi mogli predstavljati in je zagovarjati, če bi te avtoritete same vedele, kaj spada k nerazpoložljivemu verskemu zakladu Cerkve in kaj sodi v področje teološke diskusije, kjer je seveda pluralizem dovoljen in potreben.

Katološki teološki profesorji pišejo in govorijo danes včasih na način, ki za mnoge druge niti krščanski ni več.

Kot skupni vtis tega videza ostaja za mnoge katoličane dobre volje: Cerkev ne more enoumno posredovati jedra krščanstva in ločiti bistveno od nebistvenega. Kot protestanti, ne more obdržati niti členov velike veroizpovedi, ne da bi jih na novo interpretirala. Vedno več je »in dubiis libertas«, izginja pa »in necessariis unitas«. Katoliška Cerkev postaja ena izmed možnosti znotraj pluralističnega krščanskega ali »vernega« spektra, eno bivališče v Očetovi hiši, ki ima mnogo bivališč.

Ob tem pluralizmu mnogi ne trpijo, temveč uživajo. Nobenih robov in vogalov ni več, ob katerih bi se človek lahko ranil. Omogoča nesluten obseg mirnega in prijaznega sožitja v zakonih, družinah, skupinah brez zoprnih konfesionalnih napetosti. Strpnost je izogibanje trpljenju. Tudi napačna strpnost, ki gre na račun resnice, omogoča, da ohranimo globoko čustveno zvestobo, ne da bi se odpovedali odstranitvi in razmejitvi, npr. med otroki in starši ter obratno.

Ali obstaja upravičen pluralizem, da *bivajo nezdružljiva verska prepričanja drugo poleg drugega* v krščanstvu, v Cerkvi? Ali pa bi se morala Cerkev očistiti vsakega pluralizma, s tem da bi ob pojavu nezdružljivih stališč v teologiji hitro sprejela odločitev, da bi ohranila in vzpostavila enoumnost ene vere?

Ali pa bi Cerkev obratno morala spoznati, da je »pravovernost« sama po sebi nesmisel? Ali naj bi opustila dogmatično načelo in opazovala, kaj božja beseda in Duh storita v vsakem posamezniku? Ali naj bi si želeli »hinduizacijo« krščanstva, ko niso več pomembne verske dogme, temveč da se nas dotakne duhovno ozračje, ki presega vse, kar se da povedati? Tako pravi indijski jezuit Anthony de Mello v pesmi Ptič poje:

Ptič ne poje, ker bi hotel kaj pojasniti,
poje, ker je v njem pesem.
Učenjakove besede moramo razumeti,
mojstrovih besed ni treba!
Treba jih je poslušati kot veter v drevesih
in šumenje reke in pesem ptice.
V našem srcu zbudijo nekaj,
kar je onkraj vsega védenja.«[4]

---

[4] V: Meditation, I, 1983.

Odgovor, ki se je obdržal v vseh zgodovinskih dobah, je malo drugačen. Ni krščanstva brez težnje po jasnosti. Ni Jezusovega nauka brez ogrodja, brez dogmatičnega načela. Jezus ni hotel doseči prevzetosti brez vsebine. Tudi mojster hoče, da ga razumejo. Njegovo sporočilo je določeno, »nekaj« je mislil in rekel. Prav zato je mogoče, da ga napačno razumemo in najdemo v njegovih besedah sporočila, ki jih ni dal, temveč ostro odklonil. Ne da vsakemu prav. Pogosto se je izražal tako, da se lahko napak razume, saj s človeškimi besedami sploh ni mogoče popolnoma nedvoumno govoriti o tem, kar je hotel povedati.

Wittgensteinov stavek: »Kar se sploh da povedati, se da povedati jasno,«[5] ne velja, kadar govorimo o Bogu in človeku. Zato ni krščanstva brez pluralizma, brez poskusov razumevanja, ki so ali se zdijo medsebojno nezdružljivi. To je zelo dobro. Vsak poskus, da bi zgradili popolnoma enoumno krščanstvo, bi se moral ponesrečiti, ker nobena še tako natančna definicija ne more preprečiti, da bi jo napak razumeli. Vsak tak poskus bi bil nečloveški, ker jasnost človeškega mišljenja na tem področju ne more in ne sme postati matematično enoumna.

Kako ob tej neizogibnosti pluralizma še lahko govorimo o *enosti vere?* Ob preobilici in poljubnosti verskih mišljenj in sekt, ki jih najdemo v zgodovini, bi mogli domnevati, da se bodisi Jezusu edinost ni zdela pomembna ali pa da v vsako srce, ki ga hoče poznati, položi del vere, ki ga ta posameznik potrebuje; pri tem blago prenaša vse zmote, ki jih ta posameznik vnaša v svoje zasebno razumevanje božje besede. Saj tudi Sokratovo sporočilo ni izgubilo veljave, čeprav nobena avtoriteta in institucija ne bedi nad njegovim pravilnim prenašanjem.

Vendar pa katoliški kristjani mislijo, da obstaja neka življenjsko pomembna začrtanost vere, brez katere bi bila slednja nesmiselna. Potem božje besede ne bi bili potrebovali. Verujejo, da so te konture »katoliške« v pravem pomenu besede, da torej v vsakem trenutku neomejeno in nepopačeno kažejo *celoto* razodetja. Religiozni jezik ima in potrebuje svobodo. Ne more pa biti popolnoma nejasen, drugače bi bil prazen in ravnodušen. Tudi ne more odstraniti ali preprečiti vseh dvomov o svojem pomenu, drugače ne bi mogel ostati človeški jezik. Če pa znotraj sporočila obstajajo dvomi, kot meni Avguštin, mora biti *libertas in dubiis;* svoboda, ki ni brez bolečine in skrbi, ki pa jo je treba uživati tudi z veseljem kot vsako svobodo. Kot v znanosti, tudi v veri ni napredka v razumevanju brez poskusa in zmote.

Po drugi strani pa mora obstajati *unitas in necessariis* in nekdo, ki označuje *necessaria.* Če bi kakšnemu koncilu prišlo na misel, da smo Boga, žal, predolgo napak razumeli kot Trojico in da se na osnovi novejših znan-

[5] Tractatus logico-philosophicus, Vorwort.

stvenih raziskav moramo hitro vrniti k judovski obliki monoteizma, postati unitarci, bi zaman in nesmiselno nosili breme učeče Cerkve v krvi in solzah. To bi bilo samouničenje katoliškega krščanstva; popolna izguba identitete, ki bi morala narediti to krščanstvo in njegovega ustanovitelja sčasoma popolnoma nespoznatnega v akademski diskusiji učenjakov. Možno bi bilo vse od »nemških kristjanov« pod Hitlerjem do Heglove filozofije religije in ateističnega krščanstva. Tudi tisti, ki bi se mu zdela *una sancta* brez creda in dogme možna in zaželena, bi morda lahko še priznal, da je nepošteno tak razvodenel koktajl še imenovati katoliški.

Pluralizem ogroža duhovno središče naše sreče. Veselje in mir lahko uspevata in ostaneta v človeku samo takrat, kadar občuti svoje bivanje kot smiselno. Trajno življenjsko veselje je povezano s prepričanjem, da obstaja življenjski smisel in da vemo ali moremo ugotoviti, kakšno je smiselno življenje.

Pluralizem pa nasproti vsakemu smislu postavlja drugega. Ogroža mirno gotovost v vseh prepričanjih. *Dvom razkraja* prepričanja, ki so pogoj za pozitiven odnos do življenja, in tako vodi do obupa. Cela desetletja ga lahko zakrivamo, ni nujno da pripelje do depresije ali samomora. Toda najbolj zakrita oblika obupa, drsenje v nihilizem vsakdanjega ukvarjanja z delom in zabavo, pogrezanje v mlačno udobje, pomeni poniževanje samega sebe, poskus, da samega sebe zdresiraš v lastno domačo žival, izgubo dejanske človeškosti.

Vendar je pluralizem tako kot zmota *neizogibno zlo*. Tudi zato, ker tako kot zmota izvira iz krivde. Nečimrnost in ponos pospešujeta potrebo, da človek bolj išče nevsakdanjo izvirnost in osebno markantnost kot navadno, neizvirno resnico. Lagodnost in strah pred trpljenjem pospešujeta mišljenje, ki daje prijetnejšemu in udobnejšemu življenjskemu nauku prednost pred strožjim, a morda resničnejšim. Obratno pa obstaja mazohistično ali psevdoherojsko mišljenje, polno napuha in domišljavosti, ki ceni ostrejšo teologijo na račun resničnosti milejše.

»Verujem«, s katerim se začenja credo, se napačno razume v zasebniškem pomenu; objestni zasebni jaz pozablja, da je »jaz« v credu najprej »jaz« Cerkve, ki edina ve, kaj je primerno verovati. Ta »jaz« mora vedno imeti tudi možnost, da pomeni »mi«. Ni vere zunaj *communio* z Gospodom vere in njegovimi nasledniki v vseh stoletjih in deželah sveta.

Pluralizem pa je potreben tudi v dobrem pomenu: Gotovo v zgodovini vere ni zorenja brez nesporazumov in stranpoti. To se presunljivo kaže v večini svetniških zgodb, kjer poznamo tudi podrobnosti, začenši z apostoli. Tudi pot Svetega Duha je pogosto ovinek.

Vsakogar izmed nas, ki ima stik z drugače mislečimi in drugače verujočimi, občasno napade samovšečnost, ko vzdihne: Kako koristno bi bilo

za mojega nasprotnika, če bi v tej ali oni točki poskušal bolje razumeti mene in moje misli. Res bi se lahko od mene kaj naučil. Tak napad lahko marsikdaj vsebuje kaj resnice. Vsekakor pa se ga da tudi obrniti: Tista »ljubezen do sovražnikov«, ki se trudi, da bi bolje razumela misli, ki so nezdružljive z mojimi, in preizkusila, koliko resnice vsebujejo, bo lahko veliko pridobila prav s pluralizmom nezdružljivih nasprotij in tega dobička brez pluralizma ne bi bilo. Sinteza prek antitez je dosegljiva samo, če resno prodremo v obe.

V nekem predavanju o krščanstvu in znanstvenem raziskovanju govori John Henry Newman o naslednji značilnosti neodvisnega razuma: »Če je za njegovo filozofijo kakšno načelo bistveno, je to, da resnica ne more biti v protislovju z resnico; in če ima še kakšno bistveno načelo, je naslednje: resnica je pogosto v navideznem protislovju z resnico; tretje bistveno načelo bi bil praktični sklep, da moramo tak videz potrpežljivo prenašati in ne smemo prenagljeno trditi, da je res nevaren.«[6]

V takoim. nemogočih poklicih vzgojitelja, politika, duhovnika in zdravnika, pa tudi v nemogočem poklicu navadnega človeka se vsakdo sreča z izvorom pluralizma, z nezdružljivimi protislovji. Na teh primerih pa se poleg teže pokaže tudi blagoslov pluralizma. Dopušča, da iščemo druge poti, če se dosedanje iz kakršnega koli razloga zaprejo. Duhovno pot krščanstva skozi zgodovino označuje prav vztrajno reševanje protislovij, ki so se zdela najprej nerešljiva: od vprašanja po nadaljnji veljavnosti Mojzesove postave v prvi generaciji kristjanov iz judovstva do nezdružljivosti med biblično sliko sveta in naravoslovjem, ki je vznemirjala naše dede in še danes vznemirja tiste, ki ne morejo zapustiti devetnajstega stoletja. Od II. vatikanskega koncila dalje pa prodira neobičajen pluralizem v katoliško krščanstvo, ker slednje s težavo razume, kdaj in zakaj Cerkev ohranja učiteljsko avtoriteto tudi takrat, ko si zavestno ne lasti nezmotljivosti in se torej giblje na področju, kjer je nevarnost zmote. Predvsem za mnoge duhovnike je pluralizem, ko se mnogi teologi oddaljujejo od enciklik o zakonu, težko breme vesti. Pogosto ga na lahko odvržejo, toda to se ne zgodi vselej z mirno in jasno vestjo.

Enost kristjanov je v tem, da hočejo biti kristjani somišljeniki Jezusa Kristusa, da se hočejo z njim strinjati.

Brez tega namena izgubi ime »kristjan« svoj smisel. Ta »da« nujno vsebuje tudi odločen »ne«. Kdor hoče biti kristjan, ne more biti v protislovju s tem Jezusom Kristusom. Taka pripravljenost, da rečeš »da« in »ne«, je ekumenska vez edinosti vseh kristjanov.

Ta edinost pa je edinost v pluraliteti mišljenja in bivanja. Za nobenega kristjana ni potrebno, da Mu je podoben kot dvojček. Nasproti enačenju

---

[6] V: Die Idee einer Universität, London 1873.

posnemanja in hoje za Njim stoji tista diverzifikacija, tisti »ne tako!«, ki je izražen v naročilu postati »drugi« Kristus.

Polnost človeškega in krščanskega se ne more uresničiti v eni osebi. Pluraliteta, ki ni ponavljanje enega in istega kot na tekočem traku — pri ponovnem naročilu zadošča navedba številke —, temveč bogata mnogovrstnost individualnih oblik, je osnovna značilnost vsake resničnosti.

Seveda so sovraštvo do pluralitete individualnosti, zavidanje drugačnosti drugega, nesmiselno izenačevanje, ki ne prenese tujih kvalitet, človeška nevarnost, ki jo nedvomno srečamo tudi v krščanstvu, vendar vsaj teoretično ne postavlja nerešljivih problemov. Krščanstvo je le v puritanskih sektah podleglo skušnjavi, da bi vse ljudi vtaknilo v modre uniforme kot Mao svoje Kitajce.

Nerešeni problem ni pluraliteta, temveč pluralizem kot množica protislovij, ki se zdijo nepremostljiva, predvsem v samem verovanju, pa tudi med vero in izkustvom ali med vero in »védenjem«.

Tako morajo kristjani preboleti, da jim Cerkev v svoji liturgiji vsak dan predlaga tekste, ki jih kristjan sploh ne sme izreči, ne da bi grešil, npr. psalme prekletstva in sovraštva. Vernik mora sprejeti kot božjo besedo tudi starozavezno knjigo Pridigar, ki se zdi, da bolj zastopa eksistencialistični nihilizem kot religiozno razumevanje življenjskega smisla.

Na prvi pogled ni neutemeljen osnovni občutek, da biti kristjan pomeni predvsem, da moraš verjeti veliko neumnosti, od Trojice prek poročil o čudežih v novi zavezi, navzočnosti božjega Sina v kruhu in vinu do zoprne zakonske morale v enciklikah. Potrebno je veliko miselnega napora, duševnega prizadevanja, ponižnosti, življenjskega izkustva trpljenja in predvsem zelo veliko milostnega razjasnjenja temnih senc, da končno človek evangelij in cerkveni nauk ne »samo« verjame, ampak tudi spozna, da je v številnih stvareh izredno smiseln, logičen in moder. »Neumnost« vere, ki je Judom v pohujšanje in Grkom v nespamet, je morda edino zdravilo, da otipljivo neumnost svetovne zgodovine, trpljenje in krivdo, umiranje majhnih otrok, nenadomestljivih mater ali samouničevanje človeštva v vojnah spet obrnemo k smislu in odrešenju. Vendar: verjeti resnično nesmiselne stvari ni samo neumno, ampak tudi nemoralno. To nam ni dovoljeno, tudi če uporabljamo kakšen olepševalen izraz, kot je npr. paradoks. Vest vztraja pri razumu, pri resnici, ki ni v protislovju sama s seboj.

Prevedla V. L.

Če gledamo z božje strani, stvarjenje ni dejanje ekspanzije samega sebe, temveč umika, odpovedi. Bog in vsa ustvarjena bitja skupaj, to je manj kot pa Bog sam. Bog je sprejel to pomanjšanje. Del biti si je odvzel. S tem dejanjem si je že odvzel svoje božanstvo, zato pravi sveti Janez, da je bilo Jagnje zaklano že ob začetku sveta. Bog je dal, da obstajajo stvari, ki so nekaj drugega, kot je on in so vredne neskončno manj, kot je vreden on. S stvariteljskim dejanjem je negiral sam sebe, kot nam je Kristus naročil, naj se odpovemo samim sebi. Bog se je odpovedal sebi v našo korist, da nam je dal možnost, da se sebi odpovemo zanj. Ta odgovor, ta odmev, ki ga lahko tudi odklonimo, je edino možno opravičenje spričo norosti ljubezni stvariteljskega dejanja.

Religije, ki so dojele to odpoved, to prostovoljno umaknitev, ta prostovoljni božji umik, njegovo navidezno odsotnost in njegovo skrivnostno tukajšnjo navzočnost, te religije so prava religija, prevod velikega Razodetja v različne jezike. Religije pa, ki predstavljajo božanstvo, kot da ukazuje povsod, kjer more, so napačne. Tudi če so enoboške, so malikovalske.

* * *

Velikodušnost in sočutje sta neločljiva in oba imata svoj vzor v Bogu, se pravi v stvarjenju in v Kristusovem trpljenju.

Kristus nas je učil, da je nadnaravna ljubezen do bližnjega v izmenjavi sočutja in hvaležnosti, do katere pride kot blisk med dvema bitjema, od katerih je eno človeška oseba, drugo pa je tega dostojanstva oropano. Eden od obeh je samo golo negibno in krvaveče telo ob robu jarka, brez imena in o katerem nihče nič ne ve. Kateri gredo mimo, to stvar komaj opazijo in nekaj minut zatem niti ne vedo, da so jo videli. Samo eden se ustavi in postane pozoren. Naslednja dejanja so samo avtomatična posledica tega trenutka pozornosti. Ta pozornost je ustvarjalna. Toda v hipu, ko do nje pride, je odpoved. Če je le čista. Človek sprejme svoje pomanjšanje in se zbere, da porabi nekaj energije, ki ne bo povečala njegove moči, ampak bo samo storila, da bo bivalo še neko drugo bitje, neodvisno od njega.

* * *

Ko kdo zanika sam sebe, postane za Bogom zmožen priznati drugega z ustvarjalno pritrditvijo. Daje se v odkupnino za drugega. To je odrešenjsko dejanje.

Simone Weil, Attente de Dieu

Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti*

Pluralnost v Cerkvi na Slovenskem

Začnimo z nekaterimi splošnimi ugotovitvami: 1. Pluralnost v Cerkvi, tudi v Cerkvi na Slovenskem, je dejstvo, s katerim moramo računati. 2. Pluralnost v Cerkvi je v določenih mejah ne samo legitimna, ampak je nujna in je bila v Cerkvi od njenih začetkov naprej. 3. Pluralnost v Cerkvi ni nujno zlo, ampak je nekaj sama v sebi dobrega, zato je ne smemo zatirati, ampak pospeševati. 4. Pluralnost lahko preide v tak pluralizem, ki škoduje pravi edinosti v veri in potrebni edinosti v izvrševanju odrešenjskega poslanstva. 5. Pluralnost nujno zahteva ne samo strpnost, temveč tudi pravi dialog, priznanje in sprejemanje drugega, takšnega, kakršen je, nadalje medsebojno bogatenje in bližanje resnici.

I. Korenine pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem

Te korenine so skupne vesoljni Cerkvi, imajo pa na Slovenskem svoje posebnosti in so konkretizirane v našem prostoru.

1. Antropološki temelji pluralnosti. Gre za naravno različnost ljudi, ki se še razveja z različno vzgojo in okoliščinami, v katerih človek živi. To so razlike v značajih in navadah ljudi pa tudi razlike med ljudmi, ki živijo na različnih geografskih področjih. Slovenija je majhna, vendar zelo raznolika. Posamezne pokrajine dajejo poseben značaj prebivalstvu. Tako imamo Gorenjce, Dolenjce, Belokranjce, Štajerce, Prekmurce, Primorce in Korošce, ki imajo vsak svoje posebnosti.

2. Sociološki temelji pluralnosti: Sem spadajo gospodarske, socialne, politične, kulturne in druge razlike na družbeni ravni. Naša družba je že v ekonomiji pluralna. Imamo družbeni in zasebni sektor, kmetijstvo, industrijo

* Bogoslovni vestnik prinaša referate z razgovora, ki so ga o vprašanju pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem imeli slovenski škofje in predavatelji teološke fakultete v Ljubljani 21. aprila 1983.

in tercialne dejavnosti. Politično smo sicer formalno monolitni, ker naš sistem zavrača klasični politični pluralizem strank, vendar je kljub integrističnim težnjam Zveze komunistov zlasti v zadnjem času vedno več pluralističnih teženj tudi na političnem področju. Integrizem se kaže zlasti v idejno politični vodstveni vlogi ZK. Precejšnja je tudi kulturna raznolikost naše družbe, saj so na različnih kulturnih področjih različne smeri in različno usmerjeni posamezni kulturni delavci, čeprav skuša tudi na tem področju ZK uveljaviti svojo vodilno idejno politično vlogo. Tako prihaja pri nas tudi na družbenem področju do dokaj pestre pluralnosti interesov in teženj, ki jih tudi družbena in kulturna politika ZK ne more ali pa tudi noče poenotiti.

3. Zgodovinski temelji pluralnosti: Slovenski prostor je v Srednji Evropi, bil pa je v zgodovini pod različnimi vplivi. V preteklosti je na nas vplivala zlasti avstrijsko-nemška kultura, obrobni vplivi so prihajali tudi iz Madžarske (Prekmurje), Italije (Primorska in Goriška) in od slovanskega juga. Danes so močni vplivi prav z jugoslovanskega juga. Zgodovinski ostanki še vedno povzročajo neko raznolikost v Cerkvi na Slovenskem. Zlasti je omembe vredna tisočletna razdeljenost slovenskega ozemlja na salzburško in oglejsko vplivno področje in deloma še hrvatsko madžarsko v Prekmurju.

4. Eklezialni temelji pluralnosti: Tu mislim na pluralnost, ki je v vesoljni Cerkvi, to je pluralnost služb in opravil, pluralnost redovništva, duhovnosti itd. Vsa ta pluralnost je bolj ali manj navzoča tudi pri nas.

5. Psihološki temelji pluralnosti: Tu gre predvsem za pluralizem sodobne miselnosti ljudi. Danes nihče več ne more doseči enotnosti v miselnosti na katerem koli področju. Raznolikost v miselnosti je velika tudi v verskem in cerkvenem življenju. Žal nimamo podrobnejših raziskav o tem, kaj naši verniki pravzaprav verujejo. Ta miselna pluralnost vpliva tudi na duhovnike oznanjevalce. Zaradi rasti splošne izobrazbe večine ljudi prihaja tudi do bolj kritičnega presojanja verskih pogledov in resnic. Nekatere vodi to celo v izrazit ali neizrazit agnosticizem, pri mnogih pa zbuja zmedo in negotovost.

6. K tej zmedi in negotovosti je veliko pripomogel še razmah pluralizma v katoliški Cerkvi po 2. vatikanskem koncilu. Zaradi prenovljenega in bolj dinamičnega gledanja na Cerkev in na verske resnice se mnogim zdi, da se je vse zamajalo, da ni več nekdanje gotovosti vere. Cerkev uvaja razne novosti: narodni jezik v bogoslužju, prenovo bogoslužja, nove oblike v sodelovanju laikov ipd. Vse to je pripomoglo k utrditvi in razširitvi pluralnosti znotraj katoliške Cerkve in tudi v Cerkvi na Slovenskem.

II. Kje se kaže pluralnost v Cerkvi na Slovenskem?

1. V cerkveni ureditvi: Imamo tri škofije, vsako s svojimi posebnostmi. Metropolija kot združujoči organ še ni v polnosti zaživela, pa tudi vpliv medškofijskih organov je le malenkosten.

2. V pastoralnem delovanju: Imamo sicer eno teološko fakulteto in eno semenišče, vsaj v prvih letnikih, kar je združujoč dejavnik tudi v pastoralnem pogledu, ker daje enotnost vzgoje in priprave na pastoralno delo; vendar so iz drugih razlogov, zgodovinskih in osebnih, precejšnje razlike v pastoralnem delovanju. Te so včasih potrebne ali vsaj neškodljive, včasih pa vsaj dvomljive vrednosti, kot npr. praksa skupne odveze v nekaterih župnijah mariborske škofije.

3. Na etično moralnem področju: Gre za zelo delikatno področje v oblikovanju vesti slovenskega kristjana, na katerem so glede nekaterih vprašanj (npr. vprašanje kontracepcije) velike razlike med posameznimi pastoralnimi delavci. Zaradi sekularizacije javnega mišljenja in vpliva sredstev družbenega obveščanja naši verniki zelo različno, večkrat v nasprotju s cerkvenimi normami, presojajo in se odločajo o posameznih moralnih vprašanjih.

4. Na teološkem področju: Tu po mojem ni velikih, zlasti ne škodljivih razlik. Naši teologi so sicer različno usmerjeni, vendar ni skrajnosti. Neki problem smo imeli v okviru naše fakultete glede strukturalistične metode predavatelja osnovnega bogoslovja Draga Ocvirka.

5. V Sloveniji delujejo različni moški in ženski redovi. Tu se kaže pluralnost v usmeritvi duhovnega oblikovanja, ki ga Cerkev ne samo dopušča, ampak podpira. Ne nastajajo pa nasprotovanja med posameznimi redovi in tudi ne med redovništvom in škofijsko duhovščino.

6. Pri nas delujejo tudi različna duhovna gibanja. Pred leti smo jih na študijskem pastoralnem dnevu v Ljubljani našteli 14. Tudi ta pluralnost je nekaj pozitivnega, kolikor se ta gibanja ne zapirajo v preveč ozek krog, pač pa so vključena v celoto Cerkve in posameznih pastoralnih enot.

7. Pluralnost v odnosu Cerkve do naše družbe: V preteklosti je bil glede tega problem okoli Ciril-metodijskega društva oziroma slovenskega duhovniškega društva. Danes se bolj kaže posebnost kroga, ki se zbira okoli revije Znamenje. Vendar mislim, da razlike na tem področju niso tako bistvene, kot se morda zdi na prvi pogled. Kajti Cerkev na Slovenskem v celoti sprejema našo družbeno stvarnost, kakršna pač je, želi dobiti čim širši prostor za svobodo svojega delovanja in je do naše stvarnosti tudi bolj ali manj kritična.

III. Različna stališča do pluralizma oziroma pluralnosti v Cerkvi

Shematično bi lahko ta stališča uvrstili v štiri glavne skupine:

1. Stališče bolj ali manj totalnega integrizma, ki v vsaki pluralnosti, tudi če priznava njeno upravičenost, vidi neko latentno nevarnost. Pristaši te smeri često ocenjujejo pluralnost kot neko nujno zlo, zato skušajo pluralnost čimbolj omejiti. Takih integralistov pri nas skoraj da ni ali pa vsaj nimajo vpliva v naši Cerkvi.

2. Umerjeni integralizem: Pristaši te smeri načelno ne nasprotujejo pluralnosti v Cerkvi in priznavajo njeno upravičenost vsaj na nekaterih področjih. Vendar bi tudi ti radi pluralnost čimbolj omejili in tožijo za staro trdnostjo zlasti na doktrinalnem področju. Zdi se jim, da so zadeve in rešitve v Cerkvi že tako jasne, da jim je sumljivo vsako novo iskanje. Pristašev te usmeritve je pri nas kar precej.

3. Skrajni pluralizem: Ta ima vse za dovoljeno, možno in legitimno. Na raznih področjih gre tako daleč, da pravzaprav že zapušča Cerkev. Na pastoralnem področju se skrajni pluralizem kaže tako, da lahko dela vsak po svoje, poveličuje razne poizkuse in povsem zanemarja potrebno edinost. V teologiji pristaši skrajnega pluralizma odkrito zanemarjajo ali celo napadajo tradicionalni nauk Cerkve in se navdušujejo nad raznimi modernimi teologi.

4. Zmerni pluralizem skuša biti zvest tradiciji Cerkve, vendar išče novih rešitev v pastorali, duhovnosti pa tudi v teologiji. Menim, da pri nas skrajnega pluralizma ni, pač pa so pristaši umerjenega pluralizma oziroma pluralnosti, ki je v našem času in prostoru nujna in je edino mogoče izhodiščno stališče za uspešno delovanje Cerkve. Odrešenjskemu poslanstvu Cerkve pa mora biti podrejeno vse drugo.

IV. Skrb za potrebno edinost v pluralnosti

1. V posameznih škofijah so škofje počelo vidne edinosti. To misel je 2. vat. koncil posebej poudaril. Še vedno velja načelo Ignacija Antiohijskega: Nil sine episcopo. Res pa je: če hoče biti škof v današnjem pluralističnem svetu počelo edinosti, mora biti odprt za pluralnost.

2. Poseben pomen v skrbi za edinost v pluralnosti ima slovenska metropolija, medškofijski organi in zlasti slovenska škofovska konferenca. Potrebno bi bilo, da se slovenska škofovska konferenca, vsaj v merilu pokrajinske konference, tudi formalno konstituira. Vsi ti organi bi se morali v rastočem pluralizmu vedno bolj uveljavljati, ne da bi dušili pluralnost, ampak da bi skrbeli za edinost v pluralnosti.

3. V skrbi za edinost v pluralnosti je tudi poseben prispevek naše teološke fakultete. Dobro je, da se tudi v njenem okviru uveljavlja pluralnost. Dobro pa je tudi, da je fakulteta enotna in tako oblikuje slušatelje za različnost in edinost v izvrševanju odrešenjskega poslanstva.

France Perko

Teološki pluralizem v Sloveniji

I. Med posebnosti našega časa spada tudi duhovni pluralizem. Z njim imamo danes opraviti skoraj povsod, čeprav v zavesti ljudi ponekod niti ni prav navzoč. Slovenija ne pomeni nobene izjeme v tem pogledu. Zato slovenski človek, slovenski vernik in teolog ne smejo mimo te resničnosti, ki naj ne bi pomenila samo dejstva, temveč nekaj, čemur priznavamo upravičenost. Pluralizem, ki o njem govorimo, pa ni samo zunaj posameznega človeka, temveč tudi v njem. Pluralizem je odsev človekove ustvarjenosti, zamejenosti, zgodovinskosti in zrelosti z ene strani, z druge pa zapletenosti resničnosti. Zanj so značilne predvsem tri poteze: mnoštvo nazorov, njihova različnost in zahteva po enakovrednosti. Nekateri uporabljajo v istem pomenu izraz »pluralnost«, drugi pa vidijo med obema izrazoma, med pluralizmom in pluralnostjo, razliko glede na stopnjo različnosti in zahtevo po enakovrednosti nazorov.

II. Kaj pa včlenjuje duhovni pluralizem?

Duhovni pluralizem včlenjuje:

1. pluralizem znanstvenih teorij in hipotez,
2. pluralizem filozofij in življenjskih nazorov,
3. religijski pluralizem,
4. pluralizem teologij.

III. Za današnji pluralizem je posebej značilno, da je nepregleden, da so meje med posameznimi nazori zabrisane in da ga ni mogoče spraviti na skupni imenovalec ali integrirati.

IV. O teološkem pluralizmu ali pluralizmu v teologiji pravi K. Rahner: »Teologija prihodnosti bo pluralistična teologija, čeprav mora, kar je samo po sebi razumljivo, varovati enotnost cerkvene veroizpovedi« (X, 47). Pluralizem teologij je preprosto dejstvo, če je Cerkev vesoljna in je res povezana s pluralizmom življenjskega sloga ljudi, ki živijo na istem področju, z različnimi življenjskimi slogi, ki jih ni mogoče točno spoznati, opredeliti in razmejiti, če res govori teologija o božji, vsepresežni skrivnosti, in sicer v različnih časih, različnih kulturah in različnim ljudem. Tako imamo v teološki refleksiji nujno opraviti z različnimi izhodišči, miselnimi obzorji, sodbami, ocenami ali vrednotenji in vprašanji. Pri vsem tem seveda moramo upoštevati tudi posameznega človeka, njegove posebnosti, odprtost za razodetje in delovanje božjega Duha v njem. Nobena teologija ne more v celoti upoštevati vseh teh osnov in odgovoriti nanje. To je mogoče doseči le s komplementarnim prizadevanjem različnih teologij ali teoloških smeri in medsebojnim dialogom, ki ga nujno spremlja toleranca.

Teološki pluralizem je v veliki meri posledica filozofskega pluralizma, teologija namreč s pomočjo filozofije razmišlja o vsebini vere. Vendar je ta pluralizem tudi posledica osebnega verskega izkustva. In naposled je po-

sledica komunikacije ali dialoga med znanstveniki, filozofi in teologi, ki tudi brez izrečnega dialoga posegajo na področje drug drugega.

Nekoč je obsegala skupna last teologov terminologijo, filozofsko izhodišče in življenjski čut. Danes pa je drugače. Teologi nimajo več istega spoznavnega obnebja in tudi ne pregleda nad mnoštvom teh obnebij in njihovo vsebino.

Spoštovanje cerkvenih dogmatičnih opredelitev nikakor ni isto kakor pritrditev v veri vsebini, ki jo opredelitve izražajo. Dogmatična opredelitev ne pomeni govorice, ki je ne bi bilo mogoče preseči, je tedaj v tem pogledu relativna.

Naj omenim še najpomembnejše filozofije našega časa, ki oblikujejo miselnost ljudi, tudi vernikov in teologov: transcendentalna filozofija, eksistencialna filozofija, marksistična filozofija, filozofija govorice ali jezika, hermenevtična filozofija, filozofija teorije znanosti, vzhodna filozofija. Kot posebne sestavnice življenjskega nazora pa se danes uveljavljajo: evolucija, zgodovinskost, relativnost, komplementarnost, subjektivizem in horizontalizem z antropocentrizmom.

V. Ali upošteva vse to teologija v Sloveniji?

Najprej moramo povedati, da je zahteva 2. vatikanskega cerkvenega zbora v tem pogledu zelo jasna. Naj omenim samo Konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu (36 in 62).

Na zastavljeno vprašanje pa bi morali odgovoriti, da pluralizma ni dovolj, da bi le s težavo odkrili resničen pluralizem v teologiji v Sloveniji. Pomislimo pri tem na tisto, kar smo na splošno rekli o teološkem pluralizmu, pa bomo menda z lahkoto pritrdili tej sodbi. Poleg tega pa se včasih celo pojavljata nezaupanje in nestrpnost do nekoliko drugačnih pogledov, čeprav so še tako neznatni in redki. Morda prav zaradi tega?

To pa pomeni, da je naša teologija v nevarnosti, da zapade tako imenovani »kriptogamni hereziji«, ki ima lahko različne pojavne oblike, kot so: pretirana ortodoksija, tradicionalizem in integralizem, pojavi, ki tako ali drugače vodijo v »herezijo brezbrižnosti« in so odsev nekakšne duhovne shizofrenije in vodijo vanjo (prim. K. Rahner, V/570). Teologi v Sloveniji bi si tedaj morali zastaviti vprašanje, ali glede na odsotnost izrazitejšega pluralizma in pomanjkanje čuta za večjo mero strpnosti, tolerance opravljajo dovolj odgovorno svojo nalogo, poslušajo dovolj znamenja časa in odgovarjajo dovolj zavzeto nanja. Posebej bi se morali vprašati, zakaj pri nas o vsebini oznanjevanja skoraj ne upamo razmišljati. Prav teološka fakulteta bi morala dajati več pobud za poslanstvo Cerkve v tej smeri. Mislim, da je tukaj tudi vzrok, zakaj je naše versko časopisje glede na teološko razsežnost ali vsebino tako monolitno-utrudljivo in neprivlačno, nezanimivo. V njem je skoraj popolna odsotnost vsega, kar bi človeka sililo k iskanju in

razmišljanju, odsotnost vsega vznemirljivega in preroškega. Ne moremo in ne smemo več iti neprizadeto mimo teh pojavov.

Oprostite, če sem bil nekoliko kritičen. Naj nas prav ta kritičnost spodbudi k razmišljanju in k zavzetosti za odrešenjsko oznanjevanje razodete resnice v našem času, ki mu teologija mora služiti.

Vekoslav Grmič

Možnosti in meje pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem

Pluralnost je sodobni pojav, ki ga prinaša s seboj sodobna industrijska (bolj ali manj kapitalistična) ali meščanska družba. To je družba svobodne menjave dobrin, svobodne konkurence in temu ustreznih oblik političnega življenja, se pravi parlamentarne demokracije, torej političnega pluralizma. V taki družbi, ki je povrh še sekularizirana, nima nobena svetovnonazorska skupina svetovnonazorskega monopola. Državne vere in Cerkve so večinoma že odpravljene. Vsak svetovnonazorski monopol, pa naj bo verski ali ateističen, je za sodobno družbo anahronizem. Z drugimi besedami, tudi s svetovnim nazorom je podobno kot z blagom: pojavlja se na svetovnonazorskem tržišču, kjer se mora podvreči pravilom lojalne konkurence. Če pri tem upoštevamo sodobno planetarizacijo, zaradi katere stopamo v stik z najbolj oddaljenimi dogodki, pojavi, nazori in gibanji, potem je nemogoče, da drugačni nazori, ki obstajajo na zemlji, ne bi vplivali tudi na nas. Poznamo tudi izreden vpliv sodobnih sredstev javnega obveščanja. Ta sredstva bi praviloma tudi morala biti pluralistična, se pravi, da ne bi smela biti v rokah ene same skupine ali enega samega nazora. Naše tako imenovane po drugih usmerjane ljudi nazorsko v veliki meri oblikujejo prav ta sredstva javnega obveščanja.

Vse to ima torej za posledico manjšo monolitnost, manjšo uniformiranost tudi znotraj katoliške Cerkve, pa naj gre pri tem za druge dežele ali pa za našo. Toda tako kot je pri nas stopnja gospodarskega, kulturnega, političnega in nazorskega pluralizma manjša kot v deželah parlamentarne demokracije in privatnega podjetništva, je temu sorazmerno tudi v naši Cerkvi manj pluralnosti. Ker pa po drugi strani nismo in ne mislimo ostati osamljeni in izolirani od razvitega sveta, je treba pričakovati tudi pri nas vedno večjo pluralnost.

Načelna stališča do pluralnosti

Ob tem pojavu se nam zastavlja vprašanje o načelnem stališču do pluralnosti. Že vnaprej je mogoče predvideti tri možna stališča, med katerimi je treba izbirati.

Prvo stališče je popolnoma pritrdilno. Imenujemo ga lahko tudi pluralizem. Gre za načelo, da je pluralizem *edina možnost,* v sebi pa ima to stališče komaj prikrit skepticizem in relativizem: resnica se ne da spoznati, vsi nazori in vse vere so približno enako dobre, vse se da enako močno zagovarjati. Posledica tega stališča pa je brezbrižnost, odsotnost druženja in komunikacije, odsotnost dialoga in debate. Vsakdo se zapre v svoj prav ali pa v nikogaršnjega. Ljudje različnih nazorov obstajajo drug ob drugem in se o teh stvareh skorajda ne pogovarjajo. Sčasoma lahko začnejo omaloževati ne samo tujega, ampak tudi svoj nazor, ker so zdvomili o resnici. Jasno je, da tega stališča ne moremo sprejeti. Ker pa je pri nas znotraj te rahle različnosti, ki vendarle obstaja, tako malo komunikacije in dialoga, lahko trdim, da nas kljub temu nevarno zanaša prav v to smer.

Drugo stališče je temu diametralno nasprotno. Pluralnost ima za *nujno zlo* in se mu toži po uniformiranosti in monolitnosti. Sicer pluralnost lahko celo sprejema, vendar le kot začasno rešitev, predvsem pa kot neogibno zlo: ljudje smo podvrženi zmoti, omejeni smo, grešni smo in načeti ne samo v svoji moralni, temveč tudi v svoji intelektualni integriteti. Zato zastopamo različna stališča. Vendar pa ostaja pri integrističnem idealu popolne izenačenosti različnosti. Lahko bi rekli: pri mehanični solidarnosti, solidarnosti ali povezanosti, ki izhaja iz podobnosti ali celo enakosti, ne pa iz komplementarnosti. To stališče vodi prej ali slej v kulturni imperializem.

Tretje stališče skuša biti *dialektična enost prvih dveh.* To je tudi moje stališče. Z drugim se strinja v tem, da je človek dejansko omejen, podvržen zmoti in spoznava samo delno, samo v zrcalu, v podobi in nepopolno, kot poudarja tudi apostol Pavel.

To je nesporno in tega ne gre omalovaževati. Kljub temu pa to ne more biti vsa resnica o pluralnosti. Če bi hoteli to globlje osvetliti, bi morali tukaj podati nekaj temeljnih ontoloških tez o relativnosti, za kar pa tu ni ne časa in verjetno ne zanimanja. Naj samo na kratko rečem, da pluralnost kot posledica relativnosti spoznanja, kultur, nazorov in vedenja ni samo posledica negativnosti, samo omejenosti, ki ne bi smela biti. Samo zlo je umanjkanje (privatio) neke popolnosti, ki bi normalno morala biti. Obstaja pa še odsotnost, ki je normalna. Vse človeške končnosti ne moremo imeti za zlo. Vsaka »negatio« še ni »privatio«. Je neka normalna končnost in omejenost, ki jo obžaluje samo tisti, ki misli, da bi lahko bil in da bi celo moral biti bog. Kar koli na tem svetu obstaja, obstaja kot nekaj določenega, a »omnis determinatio negatio est« (Spinoza).

Z drugimi besedami, bivanje, biti je nekaj tako neskončnega, da ga ne more izčrpati eno samo bitje, en sam način biti. Zato obstaja mnoštvo bitij. Skozi to mnoštvo se kakor skozi prizmo razpršuje bela svetloba (božje) neskončnosti v mavrico različnosti in pisanega sveta. Podobno velja tudi za krščanstvo. Razodeta resnica je tako velika, da se ne more izčrpati v eni sami kulturi ali civilizaciji, v enem samem omejenem zgodovinskem načinu življenja, v eni sami politični drži, v enem samem modelu cerkvenega občestva. To se pravi: pluralnost ni samo posledica negativnosti, omejenosti in zmote, ampak prav tako tudi preobilja biti in resnice, ki omogoča božje razodetje, če govorimo o krščanstvu.

Če pa gledamo tako na stvari, potem je prva posledica tega gledanja komplementarnost, dialog, medsebojno bogatenje, ki ga mora pluralnost omogočati. To je ravno tisto, kar v našem prostoru najbolj pogrešamo. Preradi se zapiramo vase. Pomislimo samo na naša gibanja. Enako velja tudi za cerkveno-politično pluralnost — ali v političnem žargonu »politično diferenciacijo« —, ki jo nekateri vnašajo v našo Cerkev. Med temi in ostalo Cerkvijo ni dialoga ne organične povezanosti. Vsak je zaprt vase, mogoče tudi zato, ker sam sebe ne zna relativizirati. Ko gre na primer za različna stališča do političnih ureditev, je jasno, da za kristjana ni obvezna samo ena politična opredelitev. Še zadnja filozofska pripomba: že Hegel je močno poudarjal tako imenovano »Flüssigkeit«, fluidnost, voljnost in odprtost. Vse, kar je zaprto vase in je v sebi otrpnilo, je treba narediti »mehko«, »tekoče«, se pravi odprto, ne da bi seveda prenehalo biti, kar je. Le odpreti se mora drugemu in s tem relativizirati samega sebe. Na tem svetu ni ničesar, kar bi bilo absolutno.

Prva krščanska skupnost in pluralnost

Vsem nam so domače Pavlove prispodobe o skrivnostnem telesu in njegove razprave o darovih Duha, o karizmah, ki so različne, pa prihajajo od enega Duha in gradijo eno telo, ki je po svojih sestavnih udih različno. Tudi Duh je tako bogastvo, ki ga je nemogoče izraziti v eni sami obliki, v eni sami službi. Te Pavlove prispodobe nam torej predstavljajo Cerkev kot nekak organizem, ki je zgrajen na načelu komplementarnosti, medsebojnega dopolnjevanja, ki različnost predpostavlja, ne pa na načelu podobnosti ali celo integristične monolitnosti, medsebojne enakosti, ki različnost izključuje.

Ko se vživljamo v izkustvo prvega krščanskega občestva, pa vidimo, da si je zelo zapomnilo nekatere dogodke, ki govorijo v prid pluralnosti, in si jih je zapisalo v svoj življenjski spomin. Apostoli najprej niso bili naklonjeni pluralnosti. Pritoževali so se, ko je nekdo drug tudi izganjal hudega

duha. Jezus je bil na strani pluralnosti. »Kdor namreč ni zoper nas, je za nas« (Mk 9, 40).

Proti podobni ozkosrčnosti nastopi tudi Janez Krstnik (prim. Jn 3,25), to pa spet dokazuje, da lahko obstaja več različnih verskih praks, saj »si ne more nihče nič vzeti, če mu ni dano od zgoraj.« Ob čudežnem ribjem lovu se v mrežo ujame 153 rib, kar lahko pomeni vse takrat poznane vrste rib, pri tem pa je najbolj pomembno, da se mreža ni strgala (prim. Jn 21, 11), tisti pa, ki je mrežo osebno potegnil na suho, ne da bi jo pri tem strgal, ni bil nihče drugi kot prvi rimski škof, apostol Peter. Edina Cerkev vključuje ljudi najrazličnejših kultur in predstavnike vseh narodov, to edinost pa ohranja in predstavlja en skupni pastir.

Prva Cerkev se zelo hitro sooča s problemom pluralnosti. Na prvem apostolskem zboru v Jeruzalemu je prisiljena sprejeti prav to načelo. Kristjanom iz poganstva ne bo treba živeti svoje krščanstvo popolnoma enako kot kristjanom iz judovstva. Prav v tem primeru pa naletimo na izredno pomembno načelo: pluralnost je zahteva oznanjevalne sposobnosti Cerkve. Če hoče Cerkev izpolniti svoje odrešenjsko poslanstvo, če hoče postati odprta za vse ljudi, vsem omogočiti dostop do Očetove hiše, v kateri je več različnih bivališč, mora biti v sebi načelno pluralna.

V tej zvezi se tudi nam takoj postavlja odločilno vprašanje: Ali nismo tudi mi danes pri nas v podobnem položaju? Ali že obstajajo pri nas sloji ljudi, ki so jim nekatere stare krščanske navade, stari krščanski življenjski slogi tako tuji, da je to zanje že ovira na poti h Kristusu, edinemu Odrešeniku? Ali nismo mi, tradicionalni kristjani, podobni kristjanom iz judovstva, ki jih sodobni kristjani, ki bi prišli iz sodobnega »poganstva«, ne bi mogli sprejeti? Ali znamo biti tako široki, kot so bili prvi kristjani iz judovstva — vsaj nekateri —, da so uvideli nujnost pluralnosti, če so hoteli odpreti vrata Cerkve novim ljudem, novim narodom in novim slojem? Vemo, da tudi v prvi Cerkvi ni šlo brez trenj. Prav takó je pa jasno, da je bila to edina pot, da ni Cerkev obtičala v mejah judovstva in propadla skupaj z njim.

Vendar pa nam prav ta isti primer kaže, da se je treba kdaj tudi pravici do drugačnosti, se pravi pluralnosti, odpovedati. Ista evangelizacija, ki pluralnost terja, to pluralnost kdaj tudi omejuje. Apostolski zbor, ki kristjane iz poganstva oprošča judovskih obveznosti, jim nekatere vendarle pusti, da ne bi preveč prizadeli judovske občutljivosti in tako odvrnili sedaj Jude od krščanstva. Pravici do drugačnosti se je treba kdaj iz ljubezni do bližnjega tudi odpovedati. Isto misel poudarja apostol Pavel: »Glejte pa, da morda ne postane ta vaša svoboda v spotiko slabotnim. . . . Zatorej, če jed pohujšuje mojega brata, nikoli ne bom jedel mesa, da svojega brata ne pohujšam« (1 Kor 8, 9.13).

Iz povedanega lahko torej najprej sklenemo: odrešenjsko poslanstvo, zaupano Cerkvi za vse ljudi, je tisto, ki je zadnje pravilo o pluralnosti, ki jo mora Cerkev gojiti, hkrati pa je tudi nekakšen kriterij in lahko pokaže, kdaj se je pa treba tej pluralnosti tudi odpovedati, čeprav bi kdo zase sodil, da ima pravico hoditi po svojih poteh. Nad pravico zase je vedno ljubezen in odgovornost za drugega.

Seveda pa je to načelo še vedno abstraktno, a vsa načela so abstraktna. Z njim še nismo jasno rešili vseh dvomov in sporov, ki lahko nastanejo. Res pa je, da bomo prej našli skupne in ustrezne rešitve, če nas bosta predvsem vodili skrb in odgovornost za uspešnejšo evangelizacijo. Pa tudi preveriti bo mogoče prej, kakšne sadove dajo naše odločitve. Zato je to »pragmatično« načelo, ki postavlja v ospredje oznanjevalno uspešnost Cerkve, le bolj konkretno in laže uporabno kot tisto tradicionalno: »In dubiis libertas, in necessariis unitas« (V dvomljivih zadevah svoboda, v nujnih edinost).

Odrešenjsko poslanstvo Cerkve in njena edinost

Ni treba posebno naglašati, da je brez dolžne edinosti postavljeno pod vprašaj vse odrešenjsko poslanstvo Cerkve. Teoretično in abstraktno je tudi jasno, da edinost nikakor ne izključuje pluralnosti. Edinost je presežena, ne pa odpravljena različnost. Različnost ostaja, preneha pa biti sama sebi namen. Različni udje Cerkve niso več zaprti vase. Ker so različni, lahko toliko bolj med seboj komunicirajo. Imajo si res kaj povedati. Dokler traja dialog, obstaja tudi edinost. Ko niti dialoga ni več, pa naj je bil še tako težaven, se vsak zapre vase in edinost usahne.

Kot vemo tudi iz koncilskih dokumentov, ima edinost Cerkve svoj vidni in zunanji izraz v edinosti s škofom, najprej krajevnim, nato pa tudi rimskim. To pa od škofa zahteva, da se ne enači z nobenim posebnim gibanjem, nobeno posebno smerjo. Nihče si ga ne sme lastiti. Vsakdo mora imeti dostop do njega. Seveda je tudi tukaj laže izrekati načela kot pa jih ustrezno upoštevati. Škof bo pa tudi toliko laže simbol in dejavnik edinosti, kolikor manj ga bodo okoliščine silile, da bi sam jemal določene pobude, da bi se sam v vsako stvar neposredno vmešaval. Toliko laže bo skrbel za bistveno, kolikor manj se mu bo treba ukvarjati s postranskim.

Nasprotno tem načelom pa lahko ugotavljamo, da nam pogosto manjka ne samo strpnosti, pripravljenosti za izmenjavo mnenj in odkrit, četudi zahteven dialog, ampak nam manjka tudi lastnih pobud, samoiniciative, in čakamo križem rok, da »odločijo oni zgoraj« in »ukažejo«.

Da bi mogli uspešneje ohranjati edinost Cerkve, tako da se »mreža ne bi trgala«, je tudi treba razlikovati med pripravami na odločitve in njihovim

izvrševanjem. *Pluralnost, ki je na mestu med pripravami, ne more biti več na mestu pri izvajanju.* V nasprotnem primeru odločitev niti ne bi bilo treba. Sodelovati pri pripravah na odločitve, pa se jih ne držati, — tudi če niso take, kot si jih želimo —, je protislovno, nedosledno.

Pripravljalne razprave morajo biti široke, dokumentirane, poglobljene, odkrite. Odkrito se morajo slišati vsa mnenja. Nihče ne sme zaradi kakega mnenja trpeti posledic. Prijetna in ugodna, a lažna informacija je bolj škodljiva kot pa manj prikupna, kruta, a resnična. Koliko škode se povzroči, ko se v razpravah ali pri informiranju želi predvsem »ugajati navzgor«, prikupiti se, pokazati se »na liniji«. Treba je skrbeti, da se vedno slišijo vsa mnenja in da se toliko bolj resno pretresejo, kolikor bolj vznemirljiva so. Vse razprave morajo biti zastavljene z vidika naših določenih odgovornosti pri uresničevanju odrešenjskega poslanstva Cerkve.

Ko pa odločitve sprejmemo, naj jih izvajajo tudi tisti, ki so bili mogoče prej drugačnega mnenja. To velja toliko bolj, kolikor bolj bistvena in osrednja vprašanja te odločitve zadevajo. Če tega načela ne sprejmemo, kako naj še ohranimo potrebno edinost Cerkve?

Zadnjo odgovornost za svojo škofijo ima škof. Zato je on tisti, ki mu gre zadnja odločitev, saj je to neposredno povezano s službo, da v škofiji izraža, ustvarja ali ohranja njeno edinost. Seveda bo to službo opravljal toliko uspešneje, kolikor bolj široko, odprto in nepristransko bo prisluhnil vsemu, kar se poraja kot zahteva in vedno nova potreba po ustreznejšem oznanjevanju Evangelija. Vendar to nikoli ne more iti tako daleč, da bi se škofija iztrgala iz edinosti z vesoljno ali pokrajinsko Cerkvijo, kajti evangelizacija odpravi samo sebe, če odpravi edinost. Evangelizacija, ki ruši edinost, ni evangelizacija.

Vse to so seveda sorazmerno jasna načela. Določen položaj je nujno vedno zapleten. Zato pa so jasna načela toliko bolj potrebna.

Anton Stres

Janez Janžekovič

Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda

Tako imenovani ontološki dokaz je eden najbolj znanih dokazov za božje bivanje, obenem pa tudi eden najbolj spornih. Njegov začetnik je sv. Anzelm. Dokaz je v tem, da iz pojma ali ideje najpopolnejšega bitja sklepamo, da tako bitje nujno obstaja. Iz ideje sklepamo torej na dejanski in stvarni obstoj tistega bitja, na katerega z idejo merimo.

Ta ontološki dokaz je v zgodovini človeške misli zbudil veliko zanimanje. Njegovo veljavnost so priznavali nekateri veliki misleci (na primer Descartes in Leibniz), drugi, nič manj pomembni, pa so mu nasprotovali (na primer Tomaž Akvinski in Kant).

Zaradi te stoletne razprave je prav, da se moremo seznaniti s temi filozofskimi besedili. Poznejše odmeve na Anzelmov ontološki dokaz bom samo na kratko prikazal, v celoti pa sem tukaj prevedel Anzelmovo prvo predstavitev njegovega filozofskega poskusa in njegovo razpravo z Gaunilonom, ki mu je prvi ugovarjal.

SV. ANZELM: PROSLOGION

Uvod

Ko sem moral zaradi prošenj nekaterih bratov izdati neko delce kot vzorec za premišljevanje o razlogih za vero, sem to storil kot nekdo, ki sam tiho razglablja in raziskuje to, česar ne ve; uvidel pa sem, da je stkano iz mnogih verižno povezanih dokazov. Zato sem pričel tuhtati, ali bi ne bilo mogoče odkriti takega dokaza, ki bi za svoje dokazovanje ne potreboval ničesar drugega kakor sam sebe in bi sam zadoščal za spoznanje, da Bog v resnici je in da je največje dobro, ki ne potrebuje ničesar drugega, pač pa ga potrebujejo vse stvari, da so in da so, kakor je treba, ter vse drugo, kar verujemo o božji stvarnosti.

Ko sem temu pogostoma in brižno posvečal svojo pažnjo in se mi je včasih zazdelo, da že morem doseči to, po čemer sem si prizadeval, včasih pa je povsem ušlo bistrini umskega pogleda, sem naposled obupal in hotel odnehati, češ da je to zagnanost za stvar, ki je ni mogoče odkriti.

A ko sem sklenil povsem zatreti to misel, da bi kje brezplodno ne obsedala moje pameti in ne ovirala drugih, ki bi v njih mogel napredovati, se mi je začela bolj in bolj z nekakšno nadležnostjo vsiljevati, čeprav je nisem hotel in sem se je branil.

Ko sem se torej nekega dne silno trudil, da bi se ubranil njene nadležnosti, se je pripetilo, da sem se tega, nad čemer sem obupaval, prav med prerivanjem misli oklenil, oklenil zamisli, ki sem jo bil razburjen odganjal.

Ker sem bil prepričan, da bi bilo všeč kakemu bralcu to, kar je mene razveselilo, ko sem odkril, sem o tem in marsičem drugem napisal to delce kot nekdo, ki se trudi povzdigniti svojega duha, da se zazre v Boga in skuša razumeti to, kar veruje. Sodil sem, da ne to ne ono, kar sem zgoraj omenil, ne zasluži imena knjige niti tega, da bi pridal piščevo ime; ker sem pa menil, da bi misli vendar ne smel pustiti brez kakega naslova, ki bi tistega, kdor bi delce dobil v roke, nekako pritegnil, da bere, sem dal vsakemu naslov: prvo naj bi se imenovalo Zgled premišljevanja o smislu vere, in drugo Vera, ki si prizadeva za spoznanje.

Ker pa so že mnogi obe delci s tema naslovoma prepisali, so me večkrat silili, predvsem častiti lyonski nadškof Hugo, ki je v Galiji predstavnik apostolskega sedeža — ta mi je to ukazal z apostolsko oblastjo — naj jima pripišem svoje ime. Da bi bilo to primerneje, sem ono imenoval Monologion, to je Samogovor, to pa Proslogion, to je Nagovor.

1. poglavlje

Spodbujanje duše, da se poglobi v Boga

Hej, človeček, sedaj! Otresi se malo svojih skrbi, odkrižaj se za hip svojih burnih misli. Odvrzi sedaj moreče skrbi, otresi se svoje naporne zaskrbljenosti. Posveti se malo Bogu in odpočij si malo v njem. Stopi v hram svoje duše, izključi vse razen Boga in tega, kar ti pomaga, da ga iščeš, pa zapri duri ter išči njega.

Reci sedaj, vse moje srce, reci sedaj Bogu: Iščem tvoje obličje, po tvojemu obličju, Gospod, hrepenim. Hej, torej sedaj, ti, Gospod moj Bog, pouči moje srce, kje in kako naj te išče, kje in kako naj te najde. Gospod, če te ni tu, kje naj te iščem? Če si pa povsod, zakaj te ne vidim? Res prebivaš v nedostopni luči. A kje je nedostopna luč in kako naj pristopim

k nedostopni luči? Ali kdo me naj vodi in privede k njej, da v njej zagledam tebe? Potem, pod kakimi znaki, pod kakim obličjem naj te iščem? Nikoli te še nisem videl, Gospod moj Bog, ne poznam tvojega obličja. Kaj naj stori, najvišji Gospod, kaj naj stori ta tvoj daljni izgnanec? Kaj naj stori tvoj služabnik, žejen tvoje ljubezni, pa vržen daleč od tvojega obličja? Hrepeni, da bi te videl, pa mu je preveč oddaljeno tvoje obličje. Rad bi stopil k tebi, pa je nedostopno tvoje bivališče. Želi te najti, pa ne ve za tvoje mesto. Prizadeva si, da bi te poiskal, pa ne pozna tvojega obličja. Gospod, moj Bog si in moj Gospod si, pa te nikoli nisem videl. Ustvaril in preustvaril si me in vse dobrine, ki jih imam, si mi ti podaril, pa te še nisem spoznal. Naposled, narejen sem, da bi tebe gledal, pa nisem še ničesar naredil, zaradi česar sem narejen. O bedna usoda človeka, ko je izgubil to, za kar je narejen. O ta trdi, nesrečni padec! Ah, kaj je izgubil in kaj je našel? Kaj je izginilo in kaj je ostalo? Izgubil je srečo, ki je bil zanjo ustvarjen, in našel bednost, ki zanjo ni bil ustvarjen. Izginilo je tisto, brez česar je nesrečen, ostalo pa to, kar samo po sebi ni drugo kot beda. Takrat je človek užival angelski kruh, sedaj ga je lačen; sedaj uživa kruh bolečin, takrat ga ni poznal. Ah, očiten jok ljudi, splošen stok Adamove dece. Njemu se je vzdigovalo od presitosti, mi zdihujemo gladni. On se je kopal v izobilju, mi beračimo. On je srečno posedal in bedno zavrgel, mi nesrečno pogrešamo in bedno želimo, pa, žal, ostajamo prazni. Zakaj nas ni obvaroval, ko bi lahko zmogel, kar tako bridko pogrešamo? Zakaj nam je tako zaprl luč in nas obdal s temoto? Zakaj nam je ugrabil življenje in nam naložil smrt? Odkod smo izgnani? kam smo pregnani? Odkod smo pahnjeni? S čim zasuti? Iz domovine v izgnanstvo, iz zrenja Boga v našo slepoto, iz radosti nesmrtnosti v grenkobo in grozoto smrti. Nesrečna sprememba, od tolike dobrine v toliko zlo! Usodna izguba, usodna bolest, usodno vse. A joj meni bednemu, enemu izmed drugih bednih Evinih otrok, oddaljenih od Boga, kaj sem počel? kaj naredil? kam težil? kam dospel, po čem hrepenel, zaradi česa zdihujem? Iskal sem dobrine, a glej, zaman; težil sem k Bogu, zadel pa sem ob sebe. Iskal sem pokoja v svoji samoti, a našel sem stisko in bolest v svojem osrčju. Želel sem si smeha od radosti svoje duše, a sem prisiljen rjoveti od ječanja svojega srca. Bilo je upanje na veselje, in glej, kopičili so se vzdihi.

In ti, Gospod, doklej? Doklej, Gospod, nas boš pozabljal? Doklej boš odvračal od nas svoje obličje? Kdaj se boš ozrl in nas uslišal? Kdaj boš razveselil naše oči in nam pokazal svoje obličje? Kdaj se nam boš podaril? Ozri se, Gospod, usliši, razsvetli nas, pokaži nam sebe. Podari se nam, da bo dobro nam, saj nam brez tebe tako je slabo. Usmili se truda in naših naporov do tebe, ki ne moremo ničesar brez tebe. Vabiš nas, podpri nas. Rotim te, Gospod, naj ne obupam zdihovaje, marveč zadiham v upanju. Rotim te, Gospod, moje srce se je zagrenilo v svoji zapuščenosti, osladi ga s svojo tolažbo. Rotim te, Gospod, lačen sem začel iskati tebe, naj ne

odneham v gladu po tebi; gladen sem pristopil, naj ne odhajam nenasičen od tebe. Reven sem prišel k bogatemu, beden k dobrosrčnemu, naj ne odhajam prazen in osramočen. In če vzdihujem, preden naj jem, daj vsaj po vzdihovanjih, da se najem.

Gospod, zgrbljen morem gledati samo navzdol; vzravnaj me, da bom mogel hrepeneti navzgor. Moje krivde so mi zrasle čez glavo, odevajo me in kot veliko breme me teže. Odmotaj me, razbremeni me, naj brezno ne zapre svojega žrela nad mano; naj mi bo dovoljeno zreti tvojo luč vsaj oddaleč, vsaj iz globočine. Nauči me iskati te in pokaži se mi, ko te iščem, saj te niti iskati ne morem, če me ne poučiš, in najti, če se mi ne pokažeš. Naj te hrepeneče iščem, hrepenim iskaje, najdem, tako da ljubim, ljubim, ko najdem.

Priznam, Gospod, in zahvaljujem se ti, da si ustvaril v meni to svojo podobo, da bi tedaj, ko bi se te spominjal, mislil nate, tebe ljubil; vendar je takó zabrisana, ker so jo zdrgnile napake, tako je potemnela od dima grehov, da ne more izvesti tega, za kar je izvedena, če je ti ne prenoviš in ne popraviš.

Ne drznem si, Gospod, prenikati v tvojo vzvišenost, kajti nikakor je ne vzporejam svoji pameti; marveč želim nekoliko umeti tvojo resnico, ki jo veruje in ljubi moje srce. Tudi ne skušam umeti, da bi veroval, marveč verujem, da bi umel. Kajti tudi to verujem: če ne bom veroval, ne bom umel.

2. poglavje

Da Bog resnično je

Torej, Gospod, ki daješ veri umevanje, daj mi, da bom, kolikor meniš, da je prav, razumel, da si, kakor verujemo, in to si, kar verujemo. Verujemo pa, da si nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega. Ali pa morda ni nobene take narave, ker je dejal neumnež v svojem srcu: Boga ni? A vsekakor prav isti neumnež, ko sliši prav to, ko rečem »nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega«, razume, kar sliši, in kar razume, je v njegovem razumu, čeprav ne uvidi, da to je. Nekaj drugega je namreč, da je stvar v razumu, nekaj drugega uvideti, da stvar je. Ko recimo slikar načrtuje, kaj bo naredil, ima to sicer v razumu, ne misli pa še, da je, česar še ni naredil. Ko je pa to že naredil, ima to tudi v razumu, in ve, da je, kar je že naredil. Tudi neumnež mora torej priznati, da je vsaj v razumu nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega, kajti, ko to sliši, razume, in karkoli je razumljeno, je v razumu. A to, nad čemer se ne da misliti nič večjega, za gotovo ne more biti zgolj v razumu. Če je namreč recimo zgolj v razumu, si je mogoče zamisliti, da tudi stvarno je, kar je večje. Če je torej to, nad čemer se ne da misliti nič

večjega, zgolj v razumu, tedaj je prav tisto, nad čemer se ne da misliti nič večjega, hkrati tisto, nad čemer se da misliti večje; tako pa seveda ne more biti. Biva torej brez dvoma nekaj, nad čemer ne gre kaj večjega misliti, v razumu in stvarno.

3. poglavje

Da ni mogoče misliti, da ne biva

To torej tako resnično je, da se niti misliti ne da, da ga ni. Misliti si je namreč mogoče, da je nekaj, o čemer ni mogoče misliti, da ga ni, kar je večje od tistega, o čemer si je mogoče misliti, da ni. Kajti, če si je o tistem, nad čemer si višjega ni mogoče misliti, mogoče misliti, da ni, tedaj prav tisto, nad katerim si višjega misliti ne da, ni to, nad čemer si višjega ni mogoče misliti, kar ne more iti skupaj. Tako resnično torej nekaj, nad čemer si višjega ni mogoče misliti, je, da se niti misliti ne da, da ni. In to si ti, Gospod naš Bog. Tako resnično torej si, Gospod moj Bog, da si niti misliti ni mogoče, da te ni; in po pravici. Če bi si namreč kakšna pamet mogla zamisliti kaj boljšega od tebe, bi se povzdignila stvar nad stvarnika in presojala stvarnika, kar je povsem nesmiselno. O vsem namreč, karkoli je drugačno od tebe samega, se da misliti, da ne biva. Edini torej izmed vseh imaš najresničneje in zato izmed vseh v najvišji meri bit, kajti, karkoli je drugega, ni resnično takó in ima zato v manjši meri bit. Zakaj je torej dejal neumnež v svojem srcu: Boga ni, ko je tako vidno zdravi pameti, da od vsega ti najbolj si? Zakaj, če ne, ker je bedak in neumnež?

4. poglavje

Kako je neumnež v svojem srcu dejal, kar se misliti ne da

Zares, kako je rekel v svojem srcu, česar ni mogel misliti, ali kako ni mogel misliti, kar je rekel v srcu, ko je isto reči v srcu in misliti? A če je resnično, več, ker je resnično in mislil, kar je dejal v srcu, in ne dejal v srcu, ker misliti ni mogel: nima samo enega pomena reči nekaj v srcu ali misliti. Drugače namreč mislimo stvar, ko mislimo glas, ki jo označuje, drugače, ko tisto, kar stvar je, razumemo. Na prvi način si je torej mogoče misliti, da Boga ni, na drugi pa niti najmanj. Nihče seveda, ki razume, kaj je to, Bog, ne more misliti, da Boga ni, čeprav v srcu izgovarja te besede, bodisi brez vsakega bodisi v kakem tujem pomenu. Bog je namreč to, nad čemer si večjega ni mogoče misliti. Kdor to prav razume, seveda uvidi, da on tako je, da niti v zamisli ne more ne biti. Tisti torej, ki spozna, da Bog tako je, si ne more misliti, da ga ni.

Hvala ti, dobri Bog, hvala ti, kajti, kar sem prej, po tvoji darežljivosti, veroval, to sedaj, po tvojem razsvetljenju, takó spoznavam: če bi ne maral verovati, da si, bi ne mogel tega ne uvideti.

5. poglavje

Da je Bog vse tisto, kar je bolje biti kakor ne biti, ter edini sam po sebi bivajoči nareja vse drugo iz nič

Kaj torej si, Gospod Bog, nad katerim se ne da misliti nič večjega? A kdo si, če ne to, kar je, najvišje od vsega, edino samo po sebi bivajoče, vse drugo naredilo iz nič? Kajti kar koli ni to, je manjše kakor tisto, kar se da misliti; o tebi se pa to ne da misliti. Katero dobro torej manjka najvišjemu dobru, po katerem so vsa dobra? Ti si torej pravičen, resnicoljuben, blažen in vse, kar je bolje biti kakor ne biti; bolje je namreč biti pravičen kakor ne pravičen, blažen kakor ne blažen.

6. poglavje

Kako je čuten, ko pa ni telo

Zares, ker je bolje biti čuten, vsemogočen, usmiljen, brezčuten, kakor ne biti, kako si čuten, če nisi telo? ali vsemogočen, če ne moreš vsega? Ali hkrati usmiljen in brezčuten? Če so namreč samo telesna bitja čutna — kajti čutila se nanašajo na telo in so v telesu — kako si čuten, ko nisi telo, marveč najvišji duh, ki je boljši od telesa?

A če čutiti ni drugo kakor spoznati oziroma je namenjeno zgolj spoznanju — kdor namreč čuti, spoznava v skladu s posebnostmi čutil, recimo z vidom barve, z okušalom okusa — ni neprimerno reči, da na neki način čuti, karkoli na neki način spoznava.

Torej, Gospod, čeprav nisi telo, si vendar na tak način v najvišji meri čuten, na kakršnega v najvišji meri vse spoznavaš, ne na kakršnega spoznava žival s telesnim čutilom.

7. poglavje

Kako je vsemogočen, ko marsičesa ne more

A vsemogočen, kako si, če vsega ne moreš? Ali če ne moreš preminiti, ne lagati ne storiti, da je resnica zmota, ali da to, kar je storjeno, ni storjeno, in mnogo podobnega. Kako moreš vse? Mar moči to, ni moč, temveč nemoč?

Kajti kdor more to, more nekaj, kar mu ne koristi in česar ne sme; čim bolj more to, tem več premoreta nad njim nadloga in sprijenost, on pa proti njima manj. Kdor torej tako more, ne more z močjo, marveč z nemočjo. Ne pravi se namreč zato, da more, ker bi sam mogel, marveč ker s svojo nemočjo stori, da drugo more proti njemu; ali da to kako drugače izrazimo, kakor se marsikaj pove v nepravem pomenu, recimo ko postavimo biti za ne biti, in storiti za to, kar ni storiti ali za ničesar storiti. Pogosto namreč rečemo tistemu, ki zanika, da bi kaka stvar bila: tako je, kakor praviš, da je, ko bi bilo očitno treba reči natančneje: tako ni, prav kakor ti praviš, da ni. Zopet pravimo: Ta sedi, kakor dela oni, ali: Ta počiva, kakor dela oni, čeprav je sedeti poseben način »ne delati« in je »počivati« »ničesar ne delati«. Enako seveda, če o kom pravijo, da ima moč delati ali pretrpeti, kar ni primerno zanj, ali česar ne sme, je razumeti nemoč pod izrazom moč, kajti čim več imaš take moči, tem močnejši sta proti tebi nadloga in sprijenost, in ti proti njim tem bolj nemočen.

Torej, Gospod Bog, zato si resničneje vsemogočen, ker ničesar ne moreš zaradi nemoči, in nobena stvar ne more ničesar proti tebi.

8. poglavje

Kako je milosrčen in brezčuten

A tudi milosrčen in brezčuten hkrati, kako si? Kajti, če si brezčuten, ne sočustvuješ, če ne sočustvuješ, tvoje srce ni nesrečno zaradi sočutja z nesrečnim, saj to je biti milosrčen. Če pa nisi milosrčen, odkod je bednim tolika tolažba? Kako torej si in nisi milosrčen, Gospod, če ne, ker si milosrčen glede na nas in nisi glede sebe. Milosrčen si namreč po našem občutju in nisi po svojem. Kajti, ko se oziraš na nas, bedne, čutimo mi učinek milosrčnega, ti ne čutiš ganotja. In milosrčen si torej, ker bedne rešuješ in svojim grešnikom prizanašaš, in nisi milosrčen, ker te ne prizadene nobeno sočutje do bede.

9. poglavje

Kako ves pravičen in nadvse pravičen prizanaša slabim, in da se po pravici usmili slabih

Zares, kako slabim prizanašaš, če si ves pravičen in nadvse pravičen? Kako torej ves pravičen in nadvse pravičen delaš nekaj ne pravičnega? Ali kakšna je to pravičnost, nekomu, ki večno je zaslužil smrt, življenje dati

vekovito? Odkod torej, dobri Bog, dober dobrim in slabim, odkod tebi, da rešuješ slabe, če to ni pravično in ti ne storiš ničesar ne pravičnega? Mar, ker je tvoja dobrota nedoumljiva, se to skriva v nedostopni luči, ki v njej prebivaš? Resnično, v najvišjem in najskrivnostnejšem tvoje dobrote se skriva studenec, od koder vre tok tvoje milosrčnosti. Kajti, ker si ves in nadvse pravičen, si vendar tudi slabim dobroten zato, ker si ves nadvse dober. Manj bi bil namreč dober, če bi ne bil nikomur slabemu dobroten. Boljši je namreč, kdor je dobrim in slabim dober, kakor kdor je samo dobrim dober; in boljši je, kdor slabim i kaznujoč i prizanašujoč je dober, kakor kdor je kaznujoč samo. Zato si torej milosrčen, ker si ves in nadvse dober.

In če morda vidimo, zakaj povračaš dobrim z dobrinami, slabim pa z zlom, je gotovo izredno čudovito to, zakaj ti, ves in nadvse pravičen in ničesar ne pogrešaš, svojim hudobnežem in krivcem povračuješ z dobrotami. O višek dobrote tvoje, Bog! Saj gledamo, odkod si milosrčen, a ne dogledamo. Odkod izhaja tok, se vidi, a ne opazi se izvir, odkoder se poraja. Kajti k polnosti dobrote spada tudi to, da si milosten do svojih grešnikov, in v zvišenosti dobrote je skrito, iz kakega razloga je takó. Čeprav namreč povračaš dobrim dobro in slabim slabo iz dobrote, vendar se zdi, da terja to bistvo pravičnosti. Ko pa slabim deliš dobrote in vemo, da je nadvse dobri to hotel storiti, in je čudovito, da je nadvse pravični to mogel hoteti. O milosrčnost, iz kako obilne sladkosti in sladkega obilja nam prižuboriš! O neizmernost božje dobrote, s kakšno gorečnostjo te morajo ljubiti grešniki! Pravične namreč zveličuješ, ker jim pravičnost druguje, krivične pa osvobajaš, ko jih pravičnost obtožuje; tiste, ki jih zasluge podpirajo, te, ki jih zasluge ovirajo; one, dobrote, ki si jih podaril, upoštevaje, tem, zlo, ki si ga mrzil, odpuščaje. O neizmerna dobrota, ki tako presegaš vsak razum, naj se zgrne name tista milosrčnost, ki vre iz tebe tako bogatega; naj se vame izliva, kar se iz tebe preliva; prizanesi iz dobrotljivosti, da se ne maščuješ iz pravičnosti. Čeprav je namreč težko razumeti, kako ni tvoja milosrčnost ločena od tvoje pravičnosti, je vendar nujno verovati, da pravičnosti prav nič ne nasprotuje, kar izvira iz dobrote, ki je nobene ni brez pravičnosti, še več, prav sklada se s pravičnostjo. Kajti če si milosrčen, ker si nadvse dober, in nadvse dober si samo, ker si nadvse pravičen, si prav zato milosrčen, ker si nadvse pravičen. Podpri me, pravični in milosrčni Bog, čigar luč iščem, podpri me, da bom razumel, kar govorim.

Zares si torej zato milosrčen, ker pravičen. Kajne, da se tvoja milosrčnost poraja iz tvoje pravičnosti? Kajne, da prizanašaš slabim iz pravičnosti? Če je tako, Gospod, če je tako, pouči me, kako to je? Morda, ker je pravično, da si dober tako, da si te ni mogoče misliti boljšega, in da tako mogočno deluješ, da si te ni mogoče misliti mogočnejšega. Kaj je namreč pravičnejše od tega? To bi seveda ne bilo tako, če bi bil dober samo tako, da bi poplačeval, ne pa prizanašal, in če bi samo iz ne dobrih delal dobre, in ne tudi iz slabih.

Naposled, kar se ne zgodi po pravici, se ne sme zgoditi, in kar se ne sme zgoditi, se zgodi po krivici. Če se torej ne usmiliš slabih po pravici, se jih ne smeš usmiliti; in če se jih ne smeš usmiliti, se jih po krivici usmiliš. Če je to krivo reči, je pravo verovati, da se po pravici usmiliš slabih.

10. poglavje

Kako po pravici kaznuje in po pravici prizanaša slabim

A pravično je tudi, da slabe kaznuješ; kaj je namreč pravičnejšega, kakor da dobivajo dobri dobra in slabi zla? Kako je torej hkrati pravično, da slabe kaznuješ, in je pravično, da slabim prizanašaš? Mar drugače pravično kaznuješ slabe in drugače pravično prizanašaš slabim? Ko namreč kaznuješ slabe, je pravično, ker ustreza temu, kar zaslužijo; ko pa prizanašaš slabim, je pravično, ne ker temu, kar zaslužijo, marveč ker tvoji dobroti pristaja. Ko prizanašaš slabim, si namreč tako pravičen s svojega in ne z našega stališča, kakor si usmiljen z našega in ne s svojega stališča; kajti ko rešuješ nas, ki bi nas pravično pogubil: kakor si milosrčen, ne ker bi bil čustveno prizadet, marveč ker čutimo učinek mi, enako si pravičen, ne ker bi nam povrnil, kar nam gre, marveč ker delaš, kar je primerno tebi, dobremu nadvse. Tako torej brez nasprotja pravično kaznuješ in pravično prizanašaš.

11. poglavje

Kako so vsa Gospodova pota milosrčnost in resnica, pa je vendar Gospod pravičen na vseh svojih potih

Ali mar ni pravično tudi s tvojega stališča, Gospod, da slabe kaznuješ? Pravično je namreč, da si tako pravičen, da si bolj pravičnega ne moremo zamisliti. To bi pa nikakor ne bil, če bi povračal samo dobrim dobra in ne zlim zla. Pravičnejši je namreč, kdor poplačuje zasluge tako dobrim kakor slabim, kakor kdor samo dobrim. Pravično je torej s tvojega stališča, pravični in dobrotni Bog, kadar kaznuješ in kadar prizanašaš.

Zares so torej vsa Gospodova pota milosrčnost in resnica, pa je vseeno Gospod pravičen na vseh svojih potih. Seveda pa brez nasprotja: tistih namreč, ki jih hočeš kaznovati, ni pravično reševati, in tistih, ki jim hočeš prizanesti, ni pravično pogubiti. Kajti samo to je pravično, kar hočeš, in ne pravično, česar ne hočeš.

Tako se torej poraja iz tvoje pravičnosti tvoja milosrčnost, kajti pravično je, da si dober tako, da si tudi prizanašaje dober. In to je morda, zakaj nadvse pravičen more hoteti dobro slabim.

A če je vsaj kolikor toliko mogoče dojeti, zakaj moreš hoteti rešiti slabe, onega vsekakor nikakor ni mogoče razumeti, zakaj od podobnih slabih po najvišji dobroti bolj rešuješ te kakor one, in one, po najvišji pravičnosti, bolj pogubljaš kakor te.

Tako si torej zares čuten, vsemogočen, milosrčen in brezčuten, kakor živeč, moder, dober, blažen, večen in vse, kar je bolje biti kakor ne biti.

12. poglavje

Da je Bog življenje samo, po katerem živi, in tako o podobnem

A gotovo, kar koli si, nisi po drugem kakor po sebi samem. Ti si torej tisto življenje samo, po katerem živiš, in modrost, po kateri si moder, in dobrota, po kateri si dobrim in slabim dober, in tako o podobnem.

13. poglavje

Kako je edini brezmejen in večen, ko so drugi duhovi brezmejni in večni

A vse, kar je kakor koli zaprto v prostor in čas, je manjše od tistega, česar ne utesnjuje noben zakon prostora ali časa. Ker torej večjega od tebe ničesar ni, te ne oklepa noben prostor ali čas, marveč si povsod in vedno. Ker je to mogoče reči le o tebi, si ti edini brezmejen in večen. Kako se torej tudi o drugih duhovih pravi, da so brezmejni in večni? Pa vendar, sam si večen, kajti sam od vseh kakor ne prenehaš, tako ne začenjaš biti. A sam, kako si brezmejen? Mar je ustvarjen duh omejen, primerjan s teboj, s telesom pa neomejen? Povsem omejeno je namreč tisto, kar, ko je celotno nekje, ne more biti hkrati drugje; to vidimo le pri telesih. Brezmejno pa, kar je hkrati povsod celotno; to prisojamo edino tebi. Omejeno pa in neomejeno hkrati je, kar, ko je celotno nekje, more biti celotno drugje, ne pa povsod; to pripisujemo ustvarjenim duhovom. Če bi namreč duša ne bila vsa v posameznih udih svojega telesa, bi ne čutila v posameznih vsa. Ti torej, Gospod, si izvirno neomejen in večen, pa vendar so tudi drugi duhovi neomejeni in večni.

14. poglavje

Kako in zakaj vidijo in ne vidijo Boga tisti, ki ga iščejo

Mar si našla, duša moja, kar si iskala? Iskala si Boga in našla, da je on nekaj najvišjega od vsega, nad čemer se ne da misliti nič boljšega, in da je to življenje samo, luč, modrost, dobrota, večna blaženost in blažena večnost, in da je to povsod in vedno. Kajti, če nisi našla svojega Boga, kako je on to, kar si našla, in da si ga s tako gotovo resničnostjo in resnično gotovostjo odkrila? Če si pa našla, kako to, da ne čutiš, kar si našla? Zakaj te ne čuti, Gospod Bog, moja duša, če te je našla? Mar ni odkrila, kogar je razkrila, da luč je in resnica? Kako je pač umela to, če ne, ko je videla luč in resnico? Ali je sploh mogla kaj umeti o tebi, če ne po tvoji luči in tvoji resnici? Če je pa videla luč in resnico, je videla tebe; če ni videla tebe, ni videla luči niti resnice. Mar je i resnica i luč, kar je videla, pa te vendar še ni videla, ker te je videla nekako in te ni videla, kakršen si.

Gospod moj Bog, oblikovalec moj, povej moji hrepeneči duši, kaj si drugačen, kakor kar je videla, da bo jasno videla, po čem hrepeni. Zaganjala se je, da bi videla več, a onstran tega, kar je videla, ne vidi ničesar razen temoto; oziroma ne vidi temote, saj ni v tebi nobene, marveč vidi, da več ne more videti zaradi svoje temote.

Zakaj to, Gospod, zakaj to? Ali se njeno oko mrači zaradi svoje slabosti, ali ga slepi zaradi tvojega bliščа? V resnici pa se ji tako v sebi mrači, kakor se od tebe slepi. Da, kakor jo zatemnuje njena končnost, tako jo tlači tvoja neskončnost. Zares, kakor jo omejuje njena bednost, tako jo zmaguje tvoja veličina. Kolika je pač tista svetloba, iz katere sije vse resnično, ki sveti umni duši! Kako obsežna je tista resnica, v kateri je vse, kar je resničnega, in zunaj katere je zgolj nič in lažnost. Kako neizmerna je, ki z enim pogledom vidi, kar koli je narejeno, in od koga, in po kom, in kako je iz nič narejeno! Koliko čistosti, koliko preprostosti, koliko gotovosti in krasote je tam! Da, več kakor je zmožna stvar doumeti.

15. poglavje

Da je večji, kakor si ga je mogoče zamisliti

Torej, Gospod, ne le si, nad katerim se večje ne da misliti, marveč si nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti. Ker se namreč da misliti, da nekaj takega je, če ti nisi prav to, si je mogoče misliti nekaj večjega od tebe — kar se ne more zgoditi.

16. poglavje

Da je to nedostopna luč, ki v njej prebiva

Zares, gospod, to je nedostopna luč, ki v njej prebivaš; zares namreč ni drugega, kar bi v to prodrlo in bi te tam dogledalo. Zares je zato ne vidim, ker je premočna zame; pa vendar, karkoli vidim, po njej vidim; kakor slabotno oko, kar vidi, vidi po sončni luči, ki je v soncu ne more gledati. Ne more moj razum do nje; preveč sije, ne prenese je, in ne dopušča oko moje duše dolgo strmeti vanjo. Blešči se mu od sija, zmaguje ga obsežnost, tlači brezmejnost, bega veličina. O najvišja in nedostopna luč! O celotna in blažena resnica, kako daleč si od mene, ki sem tebi tako blizu! Kako si oddaljen od mojega pogleda, ki sem tako navzoč tvojemu pogledu. Povsod si vsa navzoča, pa te ne vidim.

In v tebi sem, pa k tebi ne morem stopiti. Znotraj mene in okrog mene si, pa te ne čutim.

17. poglavje

Da so v Bogu blagoglasje, dišava, slast, mehkoba, lepota na svoj neizrekljivi način

Še vedno se prikrivaš, Gospod, moji duši v svoji svetlobi in blaženosti, zato se ona še vedno valja v temnoti in svoji bedi. Ozira se namreč okrog, pa ne vidi tvoje lepote. Prisluškuje, pa ne zasliši tvojega blagoglasja. Dúha, pa ne zaznava tvoje dišave. Okuša, pa ne spozna tvoje slasti. Tipa, pa ne začuti tvoje mehkobe. Imaš namreč to, Gospod, v sebi na svoj neizrekljivi način, ko si dal to stvarem, ko si jih ustvaril, na njihov čutni način; a otrpnili so, a zamašeni so čuti moje duše od zastarane medlobe greha.

18. poglavje

Da ni v Bogu niti v njegovi večnosti, ki je on sam, nobenih delov

A glej, znova zbeganost, glej, znova večja žalost in tuga iščočega, na radost in veselje. Že je upala moja duša na nasičenost, in glej, znova je pogreznjena v pomanjkanje. Že sem skušal jesti, in glej, še bolj sem začel gladovati. Poskušal sem se dvigniti k božji luči, pa sem znova zdrknil v svoje temote, več, ne le da sem padel vanje, marveč čutim, da sem zamotan vanje. Prej sem padel, kakor me je spočela moja mati. Zares, v njih sem bil spočet in z njihovim omotom sem rojen. Zares, v tistem smo nekoč padli vsi, v katerem smo vsi grešili. V njem smo vsi izgubili, kar je on srečno imel, pa ne-

srečno sebi in nam izgubil; ko hočemo to iskati, ne vemo kaj, ko iščemo, ne najdemo, ko najdemo, ni to, kar iščemo. Podpri me zaradi svoje dobrote, Gospod. Iskal sem tvoje obličje, tvoje obličje, Gospod, naj odkrijem, ne obrni svojega obraza od mene. Vzdigni me od mene k sebi. Očisti, ozdravi, izostri, razsvetli oko moje duše, da te bo gledala. Naj zbere svoje moči, duša moja, in naj z vsem umom znova zahrepeni po tebi, Gospod. Kaj si, Gospod, kaj si? kaj naj o tebi zazna moje srce? Gotovo, življenje si, modrost si, resnica si, dobrota si, blaženost si, večnost si in vsaktero resnično dobro si. Mnoštva so to; ne more moj ozki razum toliko z enim pogledom obenem zaznati, da bi se hkrati vseh radoval. Kako torej, Gospod, si vse to? Mar so deli tebe, ali je marveč vsako od teh vse, kar si? Kajti, karkoli je sestavljeno iz delov, ni povsem eno, temveč nekako mnogotero in različno od samega sebe ter se more ali dejansko ali v misli razkrojiti; kar je tuje tebi, mimo katerega si ni mogoče misliti nič boljšega.

Nikakih delov ni torej v tebi, Gospod, niti nisi mnogotero, marveč si taka posebna enota in istost sama, da nisi v ničemer sam sebi različen, več, ti si enost sama, od nobene misli deljiva. Torej življenje in modrost in ostalo niso tvoji deli, marveč vsi so eno, in vsaktero od teh je vse, kar si in kar je vse ostalo. Kakor torej nimaš delov ne ti niti tvoja večnost, ki si ti: ni nikjer in nikoli del tebe ali tvoje večnosti, marveč si povsod ves in tvoja večnost je vedno vsa.

19. poglavje

Da ni v prostoru in času, marveč vse je v njem

Če si pa v svoji večnosti bil, si in boš in »sem bil« ni »sem« ali »bom«, in »sem« ni »sem bil« ali »bom«, in »bom« ni »sem bil« ali »sem«, kako je tvoja večnost vsa in vedno? Mar od tvoje večnosti ni nič preteklo, da bi že ne bilo več, in nič ni prihodnje, kot da še ni? Nisi bil torej včeraj ali boš jutri, marveč si včeraj in danes in jutri, več, ne včeraj ne danes ne jutri si, marveč si kratkomalo zunaj vsakega časa. Kajti nič drugega ni včeraj in danes in jutri kakor v času; ti pa, čeprav časa ni brez tebe, vendar nisi v prostoru in času, marveč vse je v tebi; nič te namreč ne vsebuje, marveč ti vsebuješ vse.

20. poglavje

Da je pred in po vsem, tudi večnem

Ti torej napolnjuješ in obsegaš vse, ti si pred in po vsem. In sicer si pred vsem, kajti preden je nastalo, si ti. Po vsem pa, kako si? Kako neki si po tistem, kar ne bo imelo konca? Mar, ker tisto brez tebe nikakor biti ne

more; ti pa na noben način nisi manjši, čeprav se ono razblini v nič? Tako si torej nekako po tistem. Ali tudi, ker se tisto da misliti, da ima konec, ti pa nikakor? Tako namreč ima ono sicer konec na neki način, ti pa na noben način. A gotovo je tisto, kar na noben način nima konca, nad tistim, kar se na kak način končuje. Ali tudi na ta način presegaš vse, tudi večno, ker je tvoja in njihova večnost tebi vsa navzoča, vtem ko one od svoje večnosti še nimajo tega, kar je prihodnje, kakor že nimajo, kar je preteklo? Tako si seveda vedno po tistem, ker si vedno navzoč tam, oziroma, ker ti je vedno navzoče tisto, do česar še one niso dospele.

21. poglavje

Ali je to vek vekov oziroma vekovi vekov

Ali je torej to vek vekov ali vekovi vekov? Kakor namreč vek časov vsebuje vse časovno, tako tvoja večnost vsebuje tudi same vekove časov. Tvoj je namreč vek zaradi nedeljive enosti, vekovi pa zaradi brezkončne neizmernosti. In čeprav si tako velik, Gospod, da so vse stvari polne tebe in so v tebi, si vendar tako brez vsake razsežnosti, da ni v tebi ne sredine ne polovice ne kakega dela.

22. poglavje

Da je edini »kar je« in »ki je«

Ti edini torej, Gospod, si »kar si« in ti si »ki si«. Kajti kar je drugačno v celoti in drugačno v delih in v čemer je kaj spremenljivega, ni povsem to, kar je. In kar se je začelo iz nebitja in se da misliti nebivajoče ter se povrne v nebitje, če ne biva po drugem, in kar ima »sem bilo«, ki pa že ni, ter »bom«, ki pa še ni, to ne biva v pravem pomenu in brezpogojno. Ti pa si, kar si, kajti karkoli kdaj ali na kak način si, to si ves in vedno. In ti si tisti, ki v pravem pomenu ter kratko in malo si, ker nimaš niti »sem bil« ali »bom«, marveč le sedanjo bit in si te ni mogoče misliti kdaj nebivajočega. In življenje si, in luč, in modrost, in blaženost, in večnost, in mnogo takih dobrosti; pa vendar si samo eno in najvišje dobro, sam sebi popolnoma zadosten in ničesar ne pogrešaš, ki te vse potrebuje, da je in da mu je dobro.

23. poglavje

Da je to dobro enako Oče in Sin in Sveti Duh in je to edino potrebno, ki je vsako in celotno in edino dobro

To dobro si ti, Bog Oče; to je tvoja Beseda, to je tvoj Sin. Kajti ne more kaj drugega, kakor kar si, ali kaj večjega ali manjšega od tebe biti v Besedi, s katero sam sebe izrekaš, kajti tvoja Beseda je tako resnica, kakor si resničen ti; in zato je resnica sama, kakor ti, ne drugačna kakor ti; in tako si ti enovit, da se od tebe ne more poroditi drugo, kakor kar si ti. Prav isto je Ljubezen, ena in skupna tebi in tvojemu Sinu, to je, Sveti Duh, ki izhaja iz obeh. Kajti ista ljubezen ni neenaka tebi in tvojemu Sinu, ker toliko ljubiš sebe in njega, in on tebe in sam sebe, kolik si ti in on; niti ni različno od tebe in od njega, kar ni neenako tebi in njemu; niti ne more iz najvišje enovitosti izhajati drugo, kakor je tisto, iz česar izhaja. Kar je pa vsak posamezni, to je vsa Trojica obenem: Oče in Sin in Sveti Duh, kajti vsak posamezni ni drugo kakor vrhunsko enovita enota in vrhunsko enotna enovitost, ki se ne da ne pomnožiti ne biti drugo in drugo. Nadalje, to je tisto eno potrebno, v katerem je vsaktero dobro, več, katero je vsaktero in eno in celotno in edino dobro.

24. poglavje

Ugibanje, kakšno in koliko je to dobro

Spodbudi sedaj, moja duša, in povzdigni ves svoj razum in razmisli, kolikor moreš, kakšno in koliko je to dobro. Če so namreč posamezne dobrine razveseljujoče, razmisli vneto, kako razveseljuje tisto dobro, ki vsebuje radost vseh dobrin in ne takšne, kakor smo jo izkusili v ustvarjenih rečeh, marveč toliko različno, kolikor se razlikuje stvarnik od stvari. Če je namreč dobro ustvarjeno življenje, kako dobro je ustvarjajoče življenje! Če je prijetna narejena blaginja, kako prijetna je blaginja, ki nareja vsako blaginjo! Če je vredna ljubezni modrost, ki spoznava narejene stvari, kako vredna ljubezni je modrost, ki je vse naredila iz nič! Slednjič, če je mnogo in velikega veselja v razveseljujočih stvareh, kakšno in koliko je veselje v njem, ki je naredil razveseljujoče samo!

25. poglavje

Kakšnih in kolikih dobrin so deležni tisti, ki uživajo njega

O, kdor bo užival to dobrino! Kaj mu bo, in kaj mu ne bo? Gotovo, karkoli bo hotel, bo, in česar ne bo hotel, ne bo. Tam bodo namreč dobrine telesa in duše, kakršnih »niti oko ni videlo, niti uho ni slišalo, niti človeško

srce zamislilo«. Zakaj torej po mnogem blodiš, človeček, ko iščeš dobrin svoje duše in svojega telesa? Ljubi edino dobrino, v kateri so vse dobrine, in zadošča. Poželi enovito dobrino, ki je celotna dobrina, in dovolj je. Kaj neki ljubiš, moje meso, po čem hrepeniš, moja duša? Tam je, tam je, karkoli ljubita, po čemerkoli hrepenita.

Če te mika lepota? »Pravični se bodo bleščali kakor sonce.« Če hitrost ali moč ali gibčnost telesa, ki bi se mu nič ne moglo ustavljati? Podobni bodo božjim angelom, kajti »seje se živalsko telo, in vstalo bo duhovno telo«, glede zmožnosti seveda, ne glede narave. Če dolgo in zdravo življenje? Tam je zdrava večnost in večno zdravje, kajti »pravični bodo vekomaj živeli, in rešitev pravičnih pride od Gospoda.« Če nasičenost? Nasičeni bodo, »ko se bo prikazala božja slava«. Če opojnost? »Opijali se bodo z obiljem Gospodove hiše.« Če blagoglasje? Tam angelski zbori brez konca prepevajo Bogu. Če kakršnakoli ne nečista, marveč čista naslada? »S hudournikom svoje naslade jih boš napajal, Bog.« Če modrost? Sama božja modrost jim bo pokazala sama sebe. Če prijateljstvo? Ljubili bodo Boga bolj kakor sami sebe in drugi druge kakor sami sebe in Bog nje bolj kakor oni sami sebe; kajti oni njega in sebe in drug drugega po njem, in on sebe in nje po samem sebi. Če sloga? Vsem njim bo ena volja, ker ne bodo imeli druge kakor le božjo voljo. Če moč? Vsemogočni bodo po svoji volji, kakor Bog po svoji. Kakor bo namreč mogel Bog, kar hoče, sam po sebi, tako bodo mogli oni, kar hočejo, po njem; kajti, kot oni ne bodo hoteli drugega, kakor kar on, tako bo on hotel, karkoli bodo hoteli oni, in kar bo on hotel, ne bo moglo ne biti. Če čast in bogastvo? »Bog bo svoje dobre in zveste služabnike nad veliko postavil«, več, božji sinovi se bodo imenovali in bodo, in kjer bo njegov Sin, tam bodo tudi oni, namreč »dediči božji, sodediči pa Kristusovi«. Če resnična brezskrbnost? Za gotovo bodo tako gotovi, da jim ne bodo nikoli in nikakor manjkale tiste, ali bolje, tista dobrina, kakor bodo gotovi, da iste ne bodo prostovoljno izgubili, in da te ljubeči Bog svojim ljubiteljem ne bo odvzel proti njihovi volji, niti da ne bo nič močnejšega od Boga proti njihovi volji ločilo Boga in njih.

Veselje pa, kakšno ali koliko je, kjer je takšno ali toliko dobro? Srce človeško, srce ubogo, srce, ki okušaš stiske, več, potopljeno v stiske, kako bi se radovalo, če bi imelo vsega tega v izobilju? Vprašaj svojo notranjost, če more obseči svojo radost nad toliko svojo blaženostjo.

Za gotovo pa, če bi kdo drug, ki bi ga popolnoma kakor sam sebe ljubil, imel enako blaženost, bi se tvoje veselje podvojilo, kajti zanj bi se ne veselil nič manj kakor sam za sebe. Če bi pa dva ali trije ali mnogo več njih imelo isto, bi se za posamezne prav tako močno veselil kakor sam za sebe, če bi posamezne kakor sam sebe ljubil. Zato se v oni popolni ljubezni neštetih blaženih angelov in svetnikov, kjer ne bo nihče ljubil drugega manj kakor sam sebe, nihče ne bo drugače veselil za vsakega izmed njih, kakor zase sa-

mega. Če bo torej človeško srce ob toliki svoji dobrini komaj obseglo svojo radost, kako bo zmožno obseči toliko in tako velikih radosti?

In seveda, ker kolikor kdo koga ljubi, toliko se veseli njegove dobrine: kakor bo v oni popolni sreči vsakdo neprimerno bolj ljubil Boga kakor sebe in one druge s seboj vred, tako se bo neprecenljivo bolj veselil božje sreče kakor svoje in vseh drugih s seboj vred.

A če bodo tako ljubili Boga »z vsem srcem, z vsem umom, z vso dušo«, da pa vendar vse srce, ves um, vsa duša ne bo zadoščala odličnosti ljubezni, se bodo zares tako veselili »z vsem srcem, z vsem umom, z vso dušo«, da vse srce, ves um, vsa duša ne bo zadoščala polnosti veselja.

26. poglavje

Ali je to polno veselje, ki ga obljublja Bog

Moj Bog in moj Gospod, moj up in veselje mojega srca, povej moji duši, ali je to veselje, ki nam o njem praviš po svojem Sinu: »Prosite, in boste prejeli, da bo vaše veselje polno.« Našel sem namreč neko polno in več kot polno veselje; a polno srce, poln um, polno dušo, polnega vsega človeka tistega veselja: bo še čez mero prekašalo veselje. Tisto celotno veselje torej ne bo stopilo v radujoče se, marveč celotni radujoči se bodo stopili v veselje.

Povej, Gospod, povej svojemu služabniku notri v njegovem srcu, če je to veselje, v katero bodo stopili tvoji služabniki, ko bodo stopili v veselje svojega Gospoda? Vendar tistega veselja, kakršnega se bodo veselili tvoji izvoljeni, gotovo »niti oko ni videlo, niti uho ni slišalo, niti se ni vzpelo v človeško srce«. Nisem še torej povedal ali se domislil, Gospod, koliko se bodo veselili oni tvoji blaženi. Vsekakor se bodo veselili toliko, kolikor bodo ljubili; toliko bodo ljubili, kolikor bodo spoznali. Koliko te bodo spoznali, Gospod, takrat, in koliko te bodo ljubili? Gotovo »niti oko ni videlo, niti uho ni slišalo, niti se ni vzpelo v človeško srce« v tem življenju, koliko te bodo spoznali in ljubili v onem življenju.

Prosim, Gospod, naj te spoznam, naj te ljubim, da bi se te radoval. In če ne morem v tem življenju do polnosti, naj vsaj dnevno napredujem, dokler ono ne pride do polnosti; naj napreduje tukaj v meni spoznanje o tebi, tam pa postane polno; naj raste tukaj tvoja ljubezen, in tam naj bo polna; da naj bo tukaj moje veselje veliko v upanju, in tam naj bo dejansko polno.

Gospod, po svojem sinu zapoveduješ, več, svetuješ prositi in obljubljaš, da bomo sprejeli, da bo naše veselje polno. Prosim, Gospod, kar svetuješ po našem čudovitem svetovalcu; naj sprejmem, kar obljubljaš po svoji resnici, da bo moje veselje polno. Resnicoljubni Bog, prosim, naj sprejmem, da bo moje veselje polno. Naj medtem razmišlja moj duh, naj nato govori moj

jezik, naj ga ljubi moje srce, razglašajo moja usta, ga bodi lačna moja duša, žejno moje meso, poželi vse moje bitje, dokler ne stopim v veselje Gospoda, ki je trojen in eden Bog blagoslovljen na veke. Amen.

*Proslogion je končan.**

GAUNILONOVA KNJIGA V PRID NEUMNEŽU

1. Dvomečemu, če je, ali zanikajočemu, da je kakšna taka narava, nad katero se ne da misliti nič večjega, da je ona tista, se najprej dokaže, tako se tu trdi, češ da jo zanikajoči sam ali dvomeči o njej, ima že v umu, ker ko sliši, da jo imenujejo, razume to, kar pravijo; dalje, nujno je, da kar razume ni samo v razumu, marveč tudi dejansko je. In to se dokazuje tako, češ, več je biti v razumu in v stvarnosti kakor zgolj v razumu. In če je ono zgolj v razumu, bo večje od njega, karkoli tudi dejansko bo, in tako bo večje od vsega manjše od nečesa in ne bo večje od vsega; to si pa seveda nasprotuje. Zato je nujno, da večje od vsega, ki je o njem že dokazano, da je v razumu, ni le zgolj v razumu, marveč tudi stvarno je, kajti sicer ne bo moglo biti večje od vsega.

2. Morda je mogoče odgovoriti, da se o tem trdi, da je že v mojem razumu, samo zato, ker to, kar se pravi, razumem. Mar ne morem podobno reči, da imam v razumu tudi karkoli zmotnega in sploh na noben način samo na sebi bivajočega, ker bi to, če kdo izreče, pa naj reče kar koli, jaz razumel? Razen, če se morda izkaže, da je ono takšno, da ga ni mogoče imeti v misli na tak način, na kakršnega celo karkoli napačnega ali dvomnega, in se zato ne reče, da ko tisto slišim, tudi mislim ali imam v misli, marveč da razumem in imam v umu, ker recimo ne morem tega drugače misliti, kakor da uvidim, to je, da izvestno spoznam, da ono dejansko biva. A če je tako, tedaj tu ne bo že nekaj drugega in istega, predhodnega po času, namreč imeti stvar

---

* Prevod je narejen po izdaji A. Koyré, Paris 1930, ki ima izvirnik in prevod. Proslogion je težko prevajati. Sveti Anzelm je pesniška duša. Rad posnema umetniške postopke psalmistov. Poigrava se z besedami, ki imajo več pomenov, pa jim da v enem stihu tak pomen, v drugem drugačnega. V slovenščini sem redko našel kaj ustreznega. Uporablja pesniški besedni red, pazi na blagoglasje in ritem. To se da laže posnemati. — Izraz »nad čemer se večje ne da misliti« je v narekovaju, ker ima vlogo lastnega imena, saj je Anzelmu isto kar Bog.

Skušal sem prevajati, kakor prevajamo sveto pismo: čim natančneje podati izvirnik. Upošteval sem vse latinske členice, čeprav so v slovenščini večkrat nepotrebne. Kjer je Anzelm nejasen, sem ga pustil nejasnega. V tem se moj prevod razlikuje od Koyréjevega, ki mu gre predvsem za smisel in je zato znatno daljši od izvirnika, saj je hkrati razlaga. Izpušča ali dodaja besede, da bi napravil misel jasnejšo. Primeri se mu, da kak izraz napačno prevede. Anzelmove pesniške postopke le malo upošteva. Kljub temu mi je bil v veliko pomoč.

v razumu, in nekaj drugega, to pa po času sledečega, namreč, da stvar je, kakor se to dogaja pri sliki, ki je prej v duši slikarja, nato v izvedbi. Dalje, težko bo kdaj moglo biti verjetno, da se tisto, ko je izraženo in slišano, na enak način ne da misliti, da ga ni, kakor se da misliti, da tudi Boga ni. Kajti, če se ne da, čemu je bilo proti zanikajočemu ali dvomečemu, da kakšna taka narava je, potrebno vse to razpravljanje? Naposled, ono je takšno, da je nemogoče, da bi razum z gotovostjo ne dojel njegovega nedvomnega bivanja, brž ko ga misli, to bi mi moralo biti objasnjeno s kakim nedvomnim dokazom, ne pa s tem, češ da je, ko slišano razumem, to že v mojem razumu, v katerem more biti, mislim povrh, enako karkoli drugega, negotovega ali tudi krivega od nekoga, čigar izgovorjene besede bi razumel, in še tem bolj, če bi prevaran to, kot se često pripeti, verjel, jaz, ki tega še ne verjamem.

3. Zato tudi tisti primer s slikarjem, ki ima že v umu sliko, ki jo bo napravil, ne more dovolj ustrezati temu dokazu. Ta slika je namreč, preden nastane, v slikarjevi umetniški zamisli; a kaj takega seveda, v umetniški zamisli kakega umetnika, ni nič drugega kakor nekak del njegovega uma; kajti, in kakor trdi sv. Avguštin, kadar delavec, ki bo stvarno izdelal skrinjo, jo ima prej v načrtu; skrinja, ki dejansko nastane, ni življenje; skrinja, ki je v načrtu, je življenje; kajti živi po delavčevi duši, v kateri je takšno vse, dokler ni narejeno. Zakaj neki je v živeči umetnikovi duši vse to življenje, če ne zato, ker ni nič drugega kakor znanje ali vednost njegove duše. V resnici je pa v tem, kar razum spozna za resnično, pa naj bo slišano ali izmišljeno, izvzemši to, o čemer vemo, da pripada naravi razuma sami, nedvomno nekaj drugega tista resnica, nekaj drugega razum sam, s katerim je dojeta. Zategadelj, čeprav bi bilo resnično, da je nekaj, nad čemer se ne da misliti kaj večjega, vendar to slišano ali razumljeno ni takšno, kakršna še neizdelana slika v umu slikarja.

4. K temu se prišteje tisto, kar je bilo že naznačeno zgoraj, da namreč tisto večje od vseh, kar se jih da misliti, ki se o njem pravi, da ne more biti nič drugega kakor Bog sam, jaz enako ne morem pojmiti ali misliti, ko o njem slišim, ali ga imeti v umu kot stvarnost, ki bi ji poznal vrsto in rod, kakor ne Boga samega, ki si o njem prav zato tudi morem misliti, da ga ni. Nisem namreč zaznal niti stvarnosti same, niti je ne morem izvajati iz druge podobne, sicer pa tudi ti trdiš o njej, da je takšna, da ne more biti nič podobnega. Kajti če bi o kakem meni povsem neznanem človeku, ki bi o njem niti ne vedel, da je, slišal vseeno kaj govoriti, bi po tistem posebnem ali splošnem znanju, po katerem vem, kaj je človek ali kaj so ljudje, tudi o njem kot stvarnosti sami, ki je človek, mogel govoriti. In vendar bi se moglo pripetiti, če bi tisti, ki govori, lagal, da bi človeka samega, ki bi si ga mislil, ne bilo, ko bi jaz vseeno mislil nanj kot na pravo stvarnost, ne ki bi bila tisti človek, marveč ki je človek vobče. Vendar tako, kakor bi imel v mislih ali v umu to zmoto, ne morem imeti tega, ko slišim izreči »Bog«, oziroma »nekaj

večjega od vsega«, kajti, ko morem misliti ono po podobi prave in meni znane stvarnosti, si tega sploh nikakor ne morem, marveč le kot glas; zaradi tega samega pa se ali komaj ali nikoli ne da misliti kar koli resničnega. Ko namreč tako mislimo, ne mislimo toliko na glas sam, ki je seveda resnična stvarnost, to je, zven črk ali zlogov, kakor mislimo na pomen glasu, ki smo ga slišali; vendar ne tako, kakor tisti, ki ve, kaj se navadno s tem glasom označuje, tisti, ki ga namreč misli kot stvarnost, ki je vsaj v razumu resnična, marveč tako kot tisti, ki tega ne razume in zgolj pod vplivom razpoloženja misli, ko sliši ta glas, skušajoč si ponazoriti učinek in pomen glasu, ki ga je zaznal. Kar čudo je, če bi kdaj zamogel zadeti resničnost stvari. Izkaže se, da imam torej tako in nič drugače tisto v svojem razumu, ko slišim in razumem trditev, da je nekaj popolnejšega od vsega, kar se da misliti.

Toliko o tem, da po trditvi tista najvišja narava že biva v mojem razumu.

5. Da pa tudi v stvarnosti je, se mi dokazuje tako, da če bi ne bila, bi bilo vse, karkoli stvarno je, večje od nje, in tako bi ono ne bilo večje od vsega; da pa to v razumu je, je bilo že dokazano. Na to odgovarjam: Če imenujemo »biti v razumu« to, kar se ne glede na resničnost katerekoli stvari da vsaj misliti, in da to v mojem tako je, ne zanikam. A da tako nikakor ni mogoče doseči, da bi tudi stvarno bivalo, mu tega bivanja dotlej nikakor ne priznam, dokler mi ne bo zagotovljeno z nedvomnim dokazom. Kdor namreč pravi, da kar je večje od vsega, je, sicer da ne bo večje od vsega, ne pazi dovolj, komu govori. Jaz namreč še ne pravim, več, celo zanikam ali dvomim, da bi bilo ono večje od poljubne resnične stvari; tudi mu ne priznavam druge biti kakor tisto, če se sme reči bit, ko si skuša duh izoblikovati povsem neznano stvar ob besedi, ki jo je samo slišal. Kako se mi torej dokazuje iz tega, da tisto večje stvarno biva, ker drži, da je ono največje od vsega, ko ga pa jaz še vedno do take mere zanikam ali tudi dvomim, da je, da niti v umu ali v svoji misli ne pravim, da bi bilo ono vsaj toliko večje, kolikor je celo mnogo dvomnega ali negotovega? Prej mi namreč mora postati izvestno, da je stvarno nekje tisto večje, in potem šele iz tega, da kar je največje od vsega, tudi samo v sebi biva, ne bo dvomno.

6. Za primer: So, ki pravijo, da je nekje v oceanu otok, ki ga zaradi težavnosti, ali bolje, zaradi nemožnosti najti, česar ni, nekateri nazivajo »izgubljeni« in o njem bajajo, da se mnogo bolj koplje v neprecenljivem obilju bogastva in vseh naslad, kakor se pripoveduje o srečnih otokih, in da, brez vsakega lastnika in prebivalca, po izobilju v vseh pogledih prekaša vse druge prilaščene zemlje, ki jih naseljujejo ljudje. Naj mi kdo pove, da tako je, in jaz bom povedano, ki ne vsebuje nobene težave, z lahkoto razumel. Če bi pa tedaj kot izvajanje dodal in dejal: ne moreš dalje dvomiti, da tisti, od vseh krajev odličnejši otok, ki o njem ne dvomiš, da je v tvojem umu, v resnici kot stvarnost nekje je; in ker je odličnejše biti ne samo v razumu, marveč tudi stvarno, zato je potemtakem zanj nujno, da je, kajti, če bi ga ne bilo, bi

bila katera koli druga zemlja, ki stvarno je, odličnejša od njega, če bi namreč isti, ki si ga že spoznal kot odličnejšega, ni bil odličnejši. Če bi mi, pravim, nekdo hotel takole natvesti o tistem otoku, da ni mogoče več dvomiti, da resnično je, bi ali menil, da se šali, ali ne vedel, koga moram imeti za bolj neumnega, ali sebe, če bi mu pritrdil, ali njega, če bi menil, da je s primerno gotovostjo dokazal gotovost takega otoka, ne da bi prej vsaj razložil, da je njegova odličnost v mojem umu kot resnično bivajoča stvar in nikakor kot nekaj napačnega ali negotovega.

7. Tole bi najprej na ugovore odvrnil oni neumnež. Če bi mu nato zatrjevali, da je tisto največje takšno, da niti v misli sami ni možno ne biti, pa bi se mu to zopet ne dokazovalo z drugim kakor samo s tem, da sicer ne bo večje od vsega, bi mogel znova prav isto odgovoriti in reči: Kdaj neki sem jaz dejal, da stvarno biva nekaj takega, to je, večjega od vsega, da bi se mi moralo iz tega dokazati, da ono tako gotovo tudi stvarno je, da se niti misliti ne da, da ga ni. Zato je treba pred vsem s kakim povsem izvestnim dokazom zagotoviti, da je neka višja narava, to je, večja in boljša od vseh, kar jih je, da bi mogli potem iz tega izvajati vse, česar tisto, ker je večje in boljše od vsega, nujno ne more pogrešati. Ko se pa pravi, da se o tisti najvišji stvarnosti ne da misliti, da je ni, bi bilo morda bolje reči, da nebivanja ali tudi možnosti nebivanja ni mogoče razumeti. Kajti v pravem pomenu tega izraza zmot ni mogoče razumeti, mogoče jih je pa seveda misliti podobno, kakor je neumnež mislil, da Boga ni. Pa tudi, da jaz sem, vem najgotoveje, a kljub temu vem tudi, da bi mogel ne biti. A o takem najvišjem, ki je Bog, nedvomno uvidim, da je in da ne more ne biti. Misliti pa, da mene ni, dokler najgotoveje vem, da sem, ne vem, če morem; a če morem, zakaj ne kar koli drugega, kar vem z enako gotovostjo? Če pa ne morem, to ne bo več svojsko Bogu.

8. Druge stvari so v tem delcu tako sijajno ter odlično obravnavane, z eno besedo, tako prepolne koristnosti in razširjajoče nekak skrivnosten vonj pobožnega in svetega čustva, da jih zaradi tistega, kar je bilo spočetka sicer pravilno zamišljeno, a premalo trdno podkrepljeno, ne gre zavračati, marveč jih raje močneje podkrepiti, pa vse z izrednim spoštovanjem in pohvalo sprejeti.*

---

* Gaunilona je še teže prevajati kakor Anzelma. Ljubi dolge, zamotane stavke, da človek s težavo poišče kose, ki spadajo skupaj. Tudi slovnico si včasih prikroji po svoje. Koyréjevo latinsko besedilo je skoraj vedno enako kritičnemu Schmittovemu (S. Anselmi opera omnia, vol. 1. Ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt O. S. B. Seccovii 1938.), vendar Schmitt bolj posrečeno uporablja ločila in s tem razrešuje marsikatero zagato. Koyréjev prevod je tudi pri Gaunilonu hkrati razlaga. Latinske izraze, ki so mu v nadlego, kratko in malo preskoči, vtem ko sem jaz skušal upoštevati vse tiste »et«, »enim«, »sed«, »verum«, »iam, »quidem« »interim« in ostati čimbolj zvest izvirniku. Nekdo je poduhovičil, da so strani prevoda kakor ženske: če so lepe, niso zveste, če so zveste, niso lepe. No, moje, ki skušajo biti kar najbolj zveste, se zato ne morejo ponašati, da so lepotice.

OBRAMBNA KNJIGA SV. ANZELMA PROTI GAUNILONU, ODGOVARJAJOČEMU V IMENU NEUMNEŽA

1. poglavje

Splošno se zavrne nasprotnikovo dokazovanje in pokaže, da to, nad čemer se ne da misliti nič večjega, stvarno je

Praviš namreč — kdor koli si, ki praviš, da bi to mogel reči neumnež — da nekaj, nad čemer se večjega ne da misliti, ni nič drugega v razumu, kakor kar se glede resničnosti poljubne stvari ne da niti misliti, in da nič bolj ne sledi, da to, kar imenujem »nad čemer se večje ne da misliti«, zaradi tega, ker je v razumu, tudi stvarno je, kakor da izgubljeni otok za gotovo biva zaradi tega, ker tisti, ki sliši, ko ga opisujejo z besedami, ne dvomi, da je v njegovem razumu.

Ker me v tej objavi ne graja oni neumnež, ki sem proti njemu govoril v svojem delcu, marveč nekdo ne neumnež in katoličan v imenu neumneža, mi more zadoščati, da odgovorim katoličanu.

Jaz pa pravim: Če tega, nad čemer se večje ne da misliti, ne razumemo ali mislimo, niti ni v razumu ali v misli, tedaj dejansko ali Bog ni »nad čemer se večje ne da misliti«, ali ga ne razumemo in mislimo in ga ni v razumu ali v misli. Kako napačno je to, za to uporabljam kot najtrdnejši dokaz tvojo vero in vest. Torej »nad čemer se večje ne da misliti« zares razumemo in mislimo in je v razumu in v misli. Potemtakem, ali ni resnično, s čimer skušaš dokazati nasprotno, ali iz tega ne sledi to, kar ti meniš, da dosledno sklepaš. Ko pa misliš, da iz tega, ker razumemo »nad čemer se večje ne da misliti«, ne sledi, da je tisto v razumu, niti, če je v razumu, zato tudi stvarno je, z gotovostjo trdim jaz, če se le da misliti, da je, je nujno, da ono je. Kajti, »nad čemer se večje ne da misliti«, se ne more misliti drugače kakor brez začetka. Vse pa, kar se da misliti, da je, pa ni, se da misliti, da je, upoštevaje začetek. Ne more se torej »nad čemer se večje ne da misliti«, misliti da je, pa bi ne bilo. Če se torej da misliti, da je, iz nujnosti je.

Še več. Če se sploh vsaj misliti da, je nujno, da je. Nihče namreč, ki zanika ali dvomi, da je nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, ne zanika ali dvomi, da če bi bilo, bi niti v deju niti v misli ne moglo ne biti. Sicer bi namreč ne bilo »nad čemer se večje ne da misliti«. A kar koli se da misliti, pa ne biva, bi moglo, če bi bilo, bodisi v deju, bodisi v misli, ne biti. Zato, če se vsaj misliti da, tedaj ne more ne biti »nad čemer se večje ne da misliti«. Pa dopustimo, da ni, čeprav se misliti da. Toda kar koli se da misliti, pa ne biva, bi, če bi bilo, ne bilo »nad čemer se večje ne da misliti.« Če bi torej bilo »nad čemer se večje ne da misliti«, bi ne bilo »nad čemer se večje ne da

misliti«, kar je preveč nesmiselno. Krivo je torej, da ne biva »nekaj, nad čemer se večje ne da misliti«, če se le da misliti; še mnogo bolj pa seveda, če se more razumeti in biti v razumu.

Nekaj več bom povedal. Brez dvoma si je mogoče vse, česar nekje ali nekoč ni, pa četudi nekje ali nekoč je, kljub temu misliti, da ga nikoli in nikjer ni, kakor ga kje ali kedaj ni. Česar namreč včeraj ni bilo, danes pa je, kakor razumemo, da včeraj ni bilo, tako je mogoče predpostavljati, da nikoli ni; in česar ni tu, drugje pa je, kakor ni tu, tako je mogoče misliti, da ni nikjer. Podobno, čigar posamezni deli niso, kjer ali kadar so drugi njegovi deli, se vsi deli, in zato celota sama, morejo misliti, da jih nikoli in nikjer ni. Kajti čeprav se reče, da je čas vedno in svet povsod, kljub temu ono celo ni vedno ali ta ves ni povsod; in kakor posameznih delov časa ni, kadar drugi so, tako si jih je mogoče misliti, da jih tudi nikoli ni. In posamezni deli sveta, kakor niso tam, kjer so drugi, tako je mogoče predpostavljati, da jih nikjer ni; pa tudi, kar je iz delov sestavljeno, je mogoče z mislijo razkrojiti in more ne biti. Zato si je vse, kar kje ali kdaj ni celo, četudi je, mogoče misliti, da ni. A če »nad čemer se večje ne da misliti«, je, si ni mogoče misliti, da ga ni. Sicer, če je, ni »nad čemer se večje ne da misliti«; to pa ne gre. Potemtakem nikjer ali nikoli v nobenem oziru ni ne-celo, marveč je vedno in povsod celo.

Mar ne misliš, da more biti tisto, ki o njem to umevamo, do neke mere mišljeno ali umevano, oziroma biti v misli in v umu? Če namreč ne more, ne moremo o njem tega umeti. Če pa rečeš, da ni umevano in ni v umu, kar ni povsem razumljeno, reci, da kdor ne more zreti najčistejše sončne luči, ne vidi luči dneva, ki ni nič drugega kakor luč sonca. Resnično, vsaj toliko je razumljeno in je v razumu »nad čemer se večje ne da misliti« in toliko o njem doumemo.

2. poglavje

Prejšnje razmišljanje se bolj podkrepi in pokaže, da se »to, nad čemer se večje ne da misliti«, more misliti in da zares tudi je

Dejal sem torej, v dokazovanju, ki ga grajaš, da ko neumnež sliši izgovarjati »nad čemer se večje ne da misliti«, razume, kar sliši. Seveda, kdor ne razume, če se pove v znanem jeziku, nima ali nobene pameti, ali preveč zabito. Nadalje sem dejal, če je razumljeno, je v razumu. Mar ni v nobenem razumu, kar smo pokazali, da je nujno stvarno resnično?

A praviš, da četudi je v razumu, vendar ne sledi, da je razumljeno. Poglej, da sledi, da je v razumu, iz tega, ker je razumljeno. Kakor namreč to, kar mislimo, z mislijo mislimo, in kar z mislijo mislimo, je v misli tako, kakor

je mišljeno, enako, kar razumemo, z razumom razumemo, in kar z razumom razumemo, je v razumu tako, kakor je razumljeno. Kaj je jasnejše od tega?

Potem sem dejal, da če je vsaj samó v razumu, si je mogoče misliti, da tudi stvarno je, kar je več. Če je torej samo v razumu, namreč »nad čemer se večje ne da misliti«, je isto hkrati, nad čemer se večje da misliti: prosim, kaj je bolj doslednega? Ali si morda, če je vsaj samo v razumu, ni mogoče misliti, da tudi stvarno je? Ali, če si je mogoče, mar kdor to misli, ne misli nečesa večjega od onega, če je samo v razumu? Kaj je torej bolj doslednega kakor, da če je »nad čemer se večje ne da misliti« samo v razumu, je isto hkrati nad čemer se večje da misliti?

Seveda pa to, nad čemer se večje da misliti, v nobenem razumu ni »nad čemer se večje ne da misliti«. Ali torej ne sledi, da če je »nad čemer se večje ne da misliti«, sploh v kakšnem razumu, ni samo v razumu? Če je namreč samo v razumu, je nad čemer se večje da misliti; to pa ne gre.

3. poglavje

K nasprotnikovi podkrepitvi: da bi sledilo, da namišljeni otok stvarno biva, ker ga mislimo

A praviš, da je enako, kakor če bi kdo dejal o otoku v morju, prekašajočemu s svojo rodovitnostjo vsa zemljišča, in ki se zaradi težavnosti, ali bolje, nemožnosti najti nekaj, česar ni, naziva zgubljen, zato ni mogoče dvomiti, da v resnici stvarno biva, ker opisanega z besedami človek z lahkoto razume.

Smelo rečem, da če mi kdo najde kaj, bodisi v stvarnosti sami, bodisi zgolj v misli bivajočega, razen »nad čemer se večje ne da misliti«, na kar bi mogel nanašati doslednost tega mojega dokazovanja, mu bom našel in podaril zgubljeni otok, da se poslej ne izgubi več.

Seđaj se pa že jasno vidi, da se »nad čemer si ni mogoče misliti večjega«, ki biva s tako trdno utemeljeno resničnostjo, ne da misliti, da ga ni, sicer bi namreč sploh ne bivalo.

Z eno besedo, če kdo pravi, da misli, da ono ne biva, pravim, da ko to misli, ali misli nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, ali ne misli. Če ne misli, ne misli, da tega, česar ne misli, ni. Če pa misli, seveda misli nekaj, o čemer si niti misliti ni mogoče, da ga ni. Če bi se namreč dalo misliti, da ga ni, bi se dalo misliti, da ima začetek in konec. To se pa ne da. Kdor torej tisto misli, misli nekaj, o čemer se niti misliti ne da, da ga ni. Kdor pa to misli, ne misli, da istega ni, sicer misli, kar se misliti ne da. Ne da se torej misliti, da »nad čemer se večje ne more misliti« ne biva.

4. poglavje

Razlika med moči misliti in razumeti nebivanje

Ko pa praviš, da ko se pravi, da se ta najvišja stvarnost ne da misliti, da je ni, da bi bilo morda bolje reči, da se »ne biti« ali tudi »moči ne biti« ne da razumeti: je bilo bolje reči, da se ne da misliti. Če bi bil namreč dejal, da se tista stvarnost ne da umeti, da je ni, bi morda ti sam, ki praviš, da se v pravem pomenu te besede zmote ne dajo umeti, ugovarjal, češ da se nič od tega, kar je, ne da umeti, da ni; kajti napačno je, da ni, kar je. Potemtakem da bi ne bilo svojsko Bogu ne moči umeti, da ga ni. Če se pa nekaj od tega, kar za gotovo je, more umeti, da ni, je podobno mogoče tudi druge gotovosti umeti, da niso. Toda, če dobro preudarimo, tako vsekakor ni mogoče ugovarjati, če gre za misel. Čeprav namreč ničesar, kar je, ni mogoče umeti, da ni, vendar je vse mogoče misliti, da ni, izvzemši to, kar v najvišji meri je.

Vse in samo tisto se namreč da misliti, da ni, kar ima začetek ali konec ali sestavo delov, in, kakor sem že dejal, karkoli nekje ali nekoč ni celotno. Edino ono pa se ne da misliti, da ni, v čemer premislek ne ugotovi ne začetka ne konca ne sestave delov, in kar je le vedno in povsod celotno.

Vedi torej, da moreš misliti, da te ni, v tem ko za gotovo veš, da si; čudim se ti, da si dejal, da tega ne veš. Mnogokaj si namreč mislimo, da ni, za kar vemo, da je, in marsikaj, da je, za kar vemo, da ni; to mislimo, ne prepričani, marveč domišljaje si, da tako je.

In sicer si moremo misliti, da nečesa ni, v tem ko vemo, da je, kajti hkrati ono moremo in to vemo. In ne moremo si misliti, da ni, dokler vemo, da je, kajti ne moremo si misliti, da hkrati je in ni. Če torej kdo tako razlikuje ta dva pomena te trditve, bo uvidel, da si o ničemer ne moremo misliti, da ni, dokler vemo, da je, in vse, kar je, izvzemši ono, nad čemer se večje ne da misliti, se da misliti, da ni, tudi ko vemo, da je.

Tako je torej svojsko Bogu, da ne more biti mišljen nebivajoč, in vendar mnogokaj ne more biti mišljeno nebivajoče, dokler biva.

Ker se pa tiče trditve, da se misli, da Boga ni, menim, da je bilo v tem delcu dovolj povedanega.

5. poglavje

Posebna razprava o različnih trditvah nasprotnika, in sicer najprej, da je v začetku netočno navedel dokazovanje, ki ga je nameraval ovreči

Kakšno je pa še drugo, kar mi oponašaš v imenu neumneža, to z lahkoto spregleda vsaj malo izobražen, in zato sem menil, da bi bilo odveč to prika-

zovati. A ker slišim, da se zdi nekaterim, ki tisto beró, da me nekoliko zadene, se bom tega kratko dotaknil.

Najprej, ker pogostoma ponavljaš, da trdim: kar je večje od vsega, je v razumu, in če je v razumu, je tudi v stvarnosti, sicer da bi namreč največje od vsega ne bilo največje od vsega. V ničemer, kar sem povedal, se ne najde takšno dokazovanje. Za dokaz, da to, o čemer govorimo, biva v stvarnosti, namreč ni vseeno, če rečemo »večje od vsega« in »nad čemer se večje ne da misliti«. Če namreč kdo pravi, da »nad čemer si večjega ni mogoče misliti« ni nekaj stvarnega, ali da more ne biti, ali tudi da je možno misliti, da ga ni, ga je zlahka mogoče ovreči. Kajti česar ni, more ne biti, in kar more ne biti, se more misliti, da ni. Če pa karkoli, o čemer se da misliti, da ni, je, ni »nad čemer se večje ne da misliti«. Če ga ni, bi, četudi bi bilo, ne bilo »nad čemer se večje ne da misliti«. Ni pa mogoče reči, češ, če »nad čemer se večje ne da misliti«, je, ni »nad čemer se večje ne da misliti«, ali, če bi bilo, da bi ne bilo, »nad čemer se večje ne da misliti.« Jasno je torej, da niti ni nebivajoče niti ne more ne biti ali biti mišljeno, da ni. Drugače namreč, če je, ni to, kar se o njem pravi, in če bi bivalo, bi ne bilo to.

Tega pa, se zdi, ni mogoče tako lahko dokazati o tem, čemur se pravi »večje od vsega«. Ni namreč enako jasno, da kar si je mogoče misliti nebivajoče, ni večje od vsega, kar je, kakor da ni »nad čemer se večje ne da misliti«; niti ni enako nedvomno, da če je kaj večje od vsega, ni različno od »nad čemer se večje ne da misliti«, ali, da če bi bilo, bi prav tako ne bilo različno, kakor je to gotovo o tistem, ki se mu pravi, »nad čemer se večje ne da misliti.« Kaj neki, če bi kdo dejal, da je nekaj večjega od vsega, kar je, pa se tisto vseeno da misliti, da ni, in se nekaj večjega od njega, čeprav ga ni, kljub temu da misliti? Mar bi v tem primeru mogli enako zanesljivo sklepati: torej ni večje od vsega, kar je, kakor ko smo z največjo zanesljivostjo rekli: torej ni »nad čemer se večje ne da misliti«? Ono zahteva namreč drugačen dokaz, kakor to, čemur se pravi »večje od vsega«; pri tem pa ni potrebno drugega kakor samo ta, ki se glasi: »nad čemer se večje ne da misliti.«

Če torej ni mogoče podobno dokazati o tem, kar se imenuje »večje od vsega«, — kar o sebi samo po sebi dokazuje »nad čemer se večje ne da misliti«, si me po krivici grajal, da sem dejal, česar nisem dejal, ko se tako zelo razlikuje od onega, kar sem dejal.

Če je pa to mogoče recimo po drugačnem dokazu, me tudi tako nisi smel grajati, da sem trdil, da se more dokazati. Ali se pa more, z lahkoto presodi, kdor to možnost: »nad čemer se večje ne da misliti«, pozna. Nikakor namreč ni mogoče umeti »nad čemer si večjega ni mogoče misliti«, razen tisto, kar je edino večje od vsega.

Kakor torej »nad čemer se večje ne da misliti« umejemo in je v umu, ter zato trdimo, da je resnično stvarno, tako nujno sklepamo, da kar se imenuje večje od vsega, umejemo in je v umu ter je zato v stvarnosti sami.

Vidiš torej, kako »upravičeno« si me primerjal s tistim neumnežem, ki bi zgolj zato, ker ga opisanega umejemo, hotel trditi, da izgubljeni otok je.

6. poglavje

Pretres nasprotnikove trditve št. 2 in 5, češ da poljubne zmote moremo umeti in da bi zato bivale

Kolikor pa ugovarjaš, da moremo kar koli zmotnega in dvomljivega enako umeti in je v razumu, kakor ono, kar sem omenjal, se čudim, da si se mi tu postavil po robu, ko sem hotel dokazati nekaj dvomnega, ki mi je bilo sprva dovolj to, da na kakršen koli način pokažem, da je ono umevano in je v razumu, da bi potem razmislili, ali je zgolj v razumu, kakor zmote, ali tudi stvarno, kakor resničnosti. Kajti če je napačno in dvomno takó umevano in je v umu, saj, ko je povedano, poslušalec razume, kar govornik izraža, nič ne ovira, da bi to, kar sem omenil, ne bilo umevano in bilo v razumu.

A kako se sklada, ko praviš, da bi zmote, ki bi jih kdo povedal, pa naj bi jih povedal kdor koli, razumel in da bi o tistem, česar ni v mišljenju na tak način, na kakršnega imamo tudi zmote, ne dejal, da slišano misliš, ali imaš v mišljenju, marveč umeješ in imaš v umu, ker tega namreč ne moreš drugače misliti, kakor razumevajoč, to je, izvestno vedoč, da tisto stvarno biva? Kako, prosim, se sklada: tudi zmote umeti, in da umeti pomeni izvestno vedeti, da nekaj biva? Meni nič mar, ti glej!

Če pa tudi zmote na neki način umevamo, pa da to ne velja za vsak razum, ampak samo za nekateri razum, bi ne smel biti grajan, ker sem dejal, da je »nad čemer se večje ne da misliti« umevano in je v umu, še preden je gotovo, da ono stvarno biva.

7. poglavje

Proti drugi nasprotnikovi trditvi na istem mestu, namreč da si je najvišjo veličino enako mogoče zamisliti nebivajočo, kakor si neumnež zamišlja Boga

Nadalje, ko praviš, da bi težko moglo biti kdaj verjetno, da ko bo to izrečeno in slišano, ne bo moglo biti mišljeno nebivajoče na tak način, na kakršnega si je celo o Bogu možno misliti, da ga ni: naj odgovore namesto

mene tisti, ki so dosegli le količkaj izvedenosti v razpravljanju in dokazovanju.

Mar je torej pametno, da kdo zanika, kar umeje, zategadelj, ker pravijo, da biva ono, kar zato zanika, ker ne umeje? Ali, če se včasih zanika, kar se do neke mere umeje, pa je enako tistemu, kar se sploh nič ne umeje: mar se ne dokaže laže, kar je dvomno o tistem, kar je v nekem, kakor o onem, česar ni v nobenem razumu? Zato tudi ne more biti verjetno, da kdo zanika »nad čemer se večje ne da misliti«, kar, ko sliši, nekoliko umeje, zategadelj, ker zanika Boga, čigar smisla nikakor ne dojema. Ali, če se tudi ono zanika, ker ni povsem razumljeno, mar ne bo laže dokazati to, kar se umeje v neki meri, kakor to, kar v nobeni meri?

Nisem torej v dokaz, da je Bog, proti nespametniku nesmiselno navedel »nad čemer se večje ne da misliti«, ker onega ne umeva v nobeni meri, to pa v neki meri.

8. poglavje

Ocenjevanje primerjave s sliko, navedene št. 3. In odkod je mogoče sklepati na najvišjo veličino, ki se je o njej nasprotnik spraševal pod št. 4

Ko pa tako brižno dokazuješ, da »nad čemer se večje ne da misliti«, ni takšno, kakršna je še neizvršena slika v umu slikarja, je brezplodno početje. Nisem namreč zato navedel vnaprej zamišljene slike, da bi hotel trditi, da je tisto, o čemer je bil govor, takšno, marveč le, da bi mogel pokazati, da je v razumu nekaj, o čemer uvidimo, da stvarno ne biva.

Enako, ko praviš, da ne moreš misliti ali v razumu imeti »nad čemer se večje ne da misliti«, ko to slišiš, ter ti ni znano kot stvarnost, ki bi ji poznal vrsto in rod, ker stvari same nisi spoznal, niti je ne moreš izvajati iz druge podobne: je očitno, da je stvar drugačna. Ker je namreč vsako manjše dobro toliko podobno večjemu dobru, kolikor je dobro, je jasno poljubni zdravi pameti, da moremo, ko se dvigaš od manjših dobrin do večjih, mnogokaj izvajati glede tistega, nad čemer si ni mogoče misliti nič večjega. Kdo bi si namreč, na primer, tega ne mogel misliti, čeprav ne verjame, da stvarno je, kar misli, namreč: če je dobro nekaj, kar ima začetek in konec, je mnogo bolje dobro, ki, čeprav se začne, vendar ne preneha; in kakor je to bolje od onega, tako je bolje od tega tisto, kar nima niti konca niti začetka, dasiravno vedno prehaja iz preteklega prek sedanjega v prihodnje; in naj stvarno je kaj takega ali ni, je vsekakor mnogo bolje od njega tisto, čemur se prav nič ni treba ali ni prisiljeno spreminjati ali gibati se? Mar se to ne da misliti? Ali je kaj večjega od tega mogoče misliti? Ali se to ne pravi, iz stvari, nad katerimi se večje da misliti, izvajati tisto,

nad čemer si večjega ni mogoče misliti? Je torej nekaj, iz česar je mogoče izvajati »nad čemer se večje ne da misliti.«

Tako je torej zlahka mogoče ovreči neumneža, ki ne priznava svete oblasti, ako zanika, da je mogoče izvajati »nad čemer se večje ne da misliti« iz drugih stvari. Če pa kakšen katoličan to zanika, naj se spomni, da »kar je v Bogu nevidno, se od stvarjenja sveta iz tega, kar je narejeno, spoznano vidi, tudi njegova večna moč in božanstvo.«

9. poglavje

Najvišjo veličino je mogoče misliti in umeti; in podkrepi se izvajanje navedeno proti neumnežu

A četudi bi bilo res, da ni mogoče misliti ali razumeti tega, nad čemer se večje ne da misliti, bi kljub temu ne bilo napačno, da je »nad čemer se večje ne da misliti«, mogoče misliti in umeti. Kakor namreč nič ne ovira izreči »neizrekljivo«, čeprav tega, kar se imenuje neizrekljivo, ni mogoče izreči, in kakor je mogoče misliti »nemisljivo«, dasi tega, čemur je primerno reči »nemisljivo«, ni mogoče misliti, enako, ko kdo izreče »nad čemer se nič večjega ne da misliti«, je brez dvoma mogoče misliti in umeti, kar slišimo, čeprav tiste stvarnosti ni mogoče umeti, nad katero se večja ne da misliti. Kajti, četudi je kdo tako nespameten, da pravi, da ni ničesar, nad čemer bi se večje ne dalo misliti, vendar ne bo tako brez sramu, da bi dejal, da ne more umeti ali misliti tega, kar pravi; če se pa najde kdo tak, ne bomo zavrgli samo njegove trditve, marveč tudi njega samega izžvižgali.

Kdorkoli torej zanika, da je nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, vsekakor umeje in misli zanikanje, ki ga izraža. Tega zanikanja pa ne more umeti ali misliti brez njegovih delov. Njegov del pa je »nad čemer si večjega ni mogoče misliti«. Kdor koli torej to zanika, umeva in misli »nad čemer se večje ne da misliti«.

Jasno pa je, da je podobno mogoče misliti in umeti to, kar ne more ne biti; nekaj večjega pa misli, kdor misli to, kakor kdo misli nekaj, kar more ne biti. Ko torej kdo misli »nad čemer se večje ne da misliti«, pa misli, da bi moglo ne biti, ne misli »nad čemer se večje ne da misliti«. Nemogoče je pa isto hkrati misliti in ne misliti. Potemtakem, kdor misli »nad čemer se večje ne da misliti«, ne misli, da bi moglo, marveč, da bi ne moglo ne biti. Zato je nujno, da to, kar misli, je, kajti kar koli more ne biti, ni to, kar misli.

10. poglavje

Trdnost navedenega izvajanja in sklep delca

Mislim, da sem pokazal, da nisem s slabim, marveč s kar nujnim dokazovanjem prikazal v gornjem delcu, da stvarno biva nekaj, nad čemer se večje ne more misliti, in da ga ne omaje še tako krepak ugovor. Smisel tega dokazovanja namreč vsebuje takšno moč, da dokaže, da to samo, o čemer je govor, zgolj zato, ker je umevano ali mišljeno, nujno stvarno biva in da je ono vse, kar je treba verjeti o božjem bistvu.

O božjem bistvu namreč verujemo vse, o čemer si je mogoče dosledno misliti, da je bolje, da je, kakor da ni. Recimo, bolje je biti večno kakor ne večno, dobro, kakor ne dobro, posebno še dobrost sama kakor ne sama dobrost. Ničesar takega pa ne more ne biti tisto, nad čemer si kaj večjega ne moremo misliti. Nujno je torej, da je »nad čemer si večjega ni mogoče misliti«, vse, kar je treba verovati o božjem bistvu.

Hvala torej tvoji dobrohotnosti tako za grajo kakor za pohvalo mojega delca. Če si namreč to, kar se ti je zdelo vredno sprejeti, povzdignil s takšno pohvalo, se dovolj vidi, da si to, kar se ti je zdelo slabega, dobrohotno, ne zlohotno pograjal.

Končano.

NASPROTNIKI DOKAZA

Sv. Tomaž

Sv. Anzelm je živel od 1033 do 1109, sv. Tomaž pa od 1225 ali 26 do 1274. Že l. 1163 so začeli postopek za priznanje Anzelmovega svetništva, pa se je zadeva vlekla vse do konca 18. stoletja. V Tomaževi dobi je torej Anzelm že veljal za svetniško osebnost. Zato se je sv. Tomaž, ki je sicer vedno imenoval pisce, s katerimi je razpravljal, lotil Anzelmovega dokaza, s katerim ni bil zadovoljen, s tako obzirnostjo, da sploh ni povedal, čigav je dokaz, ki ga je zavračal. Ko se v prvem členu drugega vprašanja v svoji Sumi sprašuje, »ali je samo po sebi znano, da je Bog«, in hoče utemeljiti svoje prepričanje, da ni, navede proti svojemu prepričanju tale ugovor:

Tistemu pravimo, da je samo po sebi znano, kar spoznamo, brž ko razumemo izraze. To pripisuje Filozof (Aristotel) v svojih Zadnjih Analitikah prvim načelom dokazovanja: tako, ko razumemo, kaj je celota in kaj del, takoj vemo, da je vsaka celota večja od svojega dela. A ko umejemo, kaj

označuje ta izraz, Bog, imamo takoj na dlani, da Bog je. S tem izrazom namreč označujemo to, nad čemer ni mogoče označiti večjega. Večje pa je, kar je v stvarnosti in v umu, kakor kar je zgolj v umu. Iz tega sledi, da ko umemo ta izraz, Bog, je takoj v umu, sledi pa tudi, da stvarno je. Torej, da Bog je, je samo po sebi znano.

Na ta svoj posnetek Anzelmovega dokaza odgovarja takole:

Morda tisti, ki sliši ta izraz, Bog, ne uvidi, da označuje nekaj, nad čemer se večje ne da misliti, saj so nekateri verjeli, da je Bog telo. Če pa dopustimo, da vsakdo uvidi, da s tem izrazom, Bog, označujemo to, kar je rečeno, namreč to, nad čemer si večjega ni mogoče misliti, vendar zaradi tega ne sledi, da uvidi, da to, kar označuje izraz, stvarno biva, marveč zgolj v umskem pojmovanju. Niti ni mogoče sklepati, da stvarno je, razen če dopustimo, da je v stvarnosti nekaj, nad čemer se večje ne da misliti. Tega pa ne dopuščajo tisti, ki predpostavljajo, da Boga ni.

S Tomaževim mnenjem se strinjajo skoraj vsi tomisti.

Kant

Kant nikjer ne kaže, da pozna Tomaževo zavrnitev, zavrača pa ontološki dokaz v bistvu enako kakor Tomaž. Posvetil mu je posebno poglavje z naslovom: O možnosti ontološkega dokaza o božjem bivanju (Kritik der reinen Vernunft, izdaja A. Messer, Berlin, str. 393). Napaka tega dokaza da je v »zamenjavi logičnega povedka s stvarnim« (396). »Naš pojem predmeta utegne vsebovati kar in kolikor hoče, vendar moramo iziti iz njega, da mu dodamo eksistenco . . . Čeprav namreč mojemu pojmu o možni stvarni vsebini kakega predmeta sploh nič ne manjka, pa vseeno še nekaj manjka na odnosu do vsega mojega stanja mišljenja, namreč, da je spoznanje tega predmeta tudi a posteriori (izkustveno) možno« (398). »Sto resničnih tolarjev ne vsebuje prav nič več kakor sto možnih« (397), razlika med obojimi je v tem, da je bit mišljenih tolarjev samo mišljena, resničnih pa stvarna. Enako pojem vsepopolnega bitja vsebuje vse popolnosti, torej tudi bit, a ta bit je samo del pojmove vsebine, ne stvarna bit. Stvarnost je mogoče samo izkustveno ugotoviti, bodisi neposredno, bodisi posredno, sklepajoč iz ene stvarnosti na drugo.

Zanimivo je, da pripisuje Kant »slavni ontološki dokaz« Descartesu (399). Očitno je bral samo Descartesa, ki Anzelma ne omenja. Ve pa, da je ontološki dokaz, po njegovem brez uspeha, poskušal podpreti Leibniz. Ta pa pove, da je oče ontološkega dokaza sv. Anzelm. Kant, kakor kaže, Leibniza ni bral ali je pa ta njegov podatek prezrl.

ZAGOVORNIKI DOKAZA

Med zagovorniki dokaza sta med drugimi Spinoza in Hegel. Kot najizrazitejše omenjamo Descartesa, Leibniza in Blondela.

Kdor naleti v Odgovoru na četrte ugovore na Descartesovo izjavo: »Mislim, da je vsakomur jasno, da je upoštevanje tvornega vzroka prvo in glavno sredstvo, da ne rečem samo samcato, ki ga imamo, da dokažemo božje bivanje« (Descartes, Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques. Paris, Flammarion, str. 234), pač ne pričakuje, da bo Descartes razvil ontološki dokaz. Vendar ga je prav v teh Premišljevanjih podal v izredno jasni obliki:

»Ko sem se vrnil k raziskovanju ideje, ki sem jo imel o popolnem bitju, sem odkril, da je bit v njej vključena enako, kakor je vključeno v ideji trikotnika, da so njegovi koti enaki dvema pravima, ... ali celo še bolj vidno, in da je torej najmanj tako izvestno, da Bog, ki je to popolno bitje, je ali eksistira, kakor le more biti kakršen koli dokaz iz geometrije« (str. 25).

Kar se tiče vzročnosti, je kljub izjavi, da je to glavna, če ne sploh edina pot do Boga, v resnici samo ena izmed njih. V tretjem premišljevanju presoja podmeno, ali je sploh od koga povzročen: »Pa sprašujem, od koga neki bi imel svojo bit. Morebiti sam od sebe ... Toda, če bi bil neodvisen od kogar koli drugega, in bi bil jaz sam početnik svojega bitja, ... bi si bil jaz sam dal vse tiste (popolnosti), o katerih imam v sebi kak pojem; in tako bi bil Bog. Ne smem si namreč domišljati, da si je stvari, ki mi manjkajo, morda teže pridobiti, kakor tiste, ki jih že imam; kajti, nasprotno, čisto gotovo je, da je veliko težje, da bi jaz, to je, stvar ali podstat, ki misli, vzniknila iz niča, kakor bi mi bilo pridobiti stvari, ki jih je mogoče doseči z večjo lahkoto« (94).

Ne, nisem Bog. Povzročen sem. Toda povzročen sem kot bitje, ki misli in ki mu je ideja božja vrojena »kot žig ustvarjalca vtisnjen v njegov izdelek« (97). Ta ideja je Descartesu glavno izhodišče za poti do Boga. Ena izmed teh poti se povsem približa ontološkemu dokazu. Najizrazitejše se mi zdi tole mesto v petem Premišljevanju: »Ker sem pri vseh drugih stvareh navajen razlikovati bistvo in bit, se zlahka prepričam, da bit more biti ločena od božjega bistva in je tako mogoče pojmiti Boga, kakor da ga dejansko ni. Vendar pa, če o tem pozorneje razmislim, jasno spoznam, da bit prav tako ne more biti ločena od božjega bistva, kakor ne od bistva trikotnika, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima, ali od ideje hriba ne ideja doline. Tako se nam nič manj ne upira pojmiti Boga, to je, brezmejno popolno bitje, ki bi mu manjkala bit, to je, ki bi mu manjkala kakšna popolnost, kakor pojmiti hrib, ki bi ne imel doline ... Ni namreč v moji moči, da bi pojmil Boga brez biti, to je, brezmejno popolno bitje

brez brezmejne popolnosti, kakor je v moji moči, da si predstavljam konja brez peruti ali s perutmi« (110—111).

Brezmejno popolno bitje vsebuje bit: to je seveda ontološki dokaz. Vendar Descartes Anzelma sploh ne omenja. Mar ni vedel, da hodi po njegovi poti? Morda res ne. Mogoče je, da se je bil v jezuitski šoli o tem kaj učil, to pozabil, ko se je pa začel ukvarjati z vrojenimi idejami, so se mu iz podzavesti vrnile pozabljene misli, kakor da so njegove lastne.

Leibniz ni opazil, kako čudno je, da Descartes ne omenja Anzelma, marveč prikaže ontološki dokaz kot svoj. Leibniz govori, kakor da Descartes ne skriva, da hodi po Anzelmovih stopinjah: »Že drugje sem povedal svoje mnenje o Anzelmovem dokazu za božje bivanje, obnovljenem po Descartesu« (Leibnitii opera philosophica omnia, izdaja Erdmann, Berlin 1840, str. 177), dokaz, »ki si ga je Descartes sposodil od Anzelma, cantorberyskega škofa« (str. 274).

Leibniz ima Anzelmov dokaz za veljaven in graja tomiste, ki ga imajo za napačno sklepanje ali paralogizem: »To ni paralogizem, marveč je nepopoln dokaz, ki predpostavlja nekaj, kar bi bilo še treba dokazati, da bi mu dali matematično razvidnost, predpostavlja namreč potihoma, da je ta ideja največjega ali vsepopolnega bitja možna in ne vsebuje protislovja« (375). Za možno pa moramo imeti vsako bitje, dokler kdo ne dokaže njegove nemožnosti. Da je neskončno popolno bitje nemožno, tega pa ni še nihče dokazal. Imamo torej vsaj moralno gotovost, da Bog je, ker je možen. »Vendar bi bilo želeti, da bi sposobni ljudje dovršili dokaz do stroge matematične razvidnosti, in uverjen sem, da sem drugje povedal nekaj, kar bo moglo temu pripomoči« (375).

Tisti »drugje« so njegovi »Mémoires de Trévaux«. Da je Bog, to je, da je neskončno popolno bitje možno, za to trditev bi namesto dokaza zadoščalo opozoriti, da so v Bogu uresničene zgolj popolnosti, popolnosti pa druga drugi ne nasprotujejo. Leibniz pa se boji, da ta misel ne bo zadovoljila vseh. Kaj pa, če vse popolnosti vendarle niso združljive? Kaj pa, če kakšna popolnost kako drugo izključuje? Zato se svojega dokaza, da je ideja vsepopolnega bitja možna, loti drugače. Bog ni samo vsepopolno bitje, Bog, če je, je tudi sam od sebe, to se pravi, da je njegova bit vključena v njegovem pojmu, v njegovi ideji, v njegovem bistvu, tako da ne more ne biti. Bog, če je, nujno je. Trditev: če je Bog možen, tedaj je, moremo torej nadomestiti s trditvijo: »če je nujno bitje možno, tedaj biva« (177). Da je nujno bitje, to je, bitje, ki je samo od sebe, ker je njegova bit vključena v njegovem bistvu, da je tako bitje možno, to pa pokažemo takole: Če bitje, ki je samo od sebe, ni možno, tedaj so še bolj nemožna bitja, ki so od drugega, saj ta bivajo le, kolikor dobivajo bit od bitja, ki je samo od sebe. »Če nujnega bitja ni, ni možnega bitja. Zdi se, da ta dokaz do danes ni bil izveden tako daleč« (177). Očitno je prepričan, da

je z njim, če že ne dosegel, pa se je vsaj približal »matematični razvidnosti«.

Po Leibnizu je še ta in oni poskušal Anzelmov dokaz tako preoblikovati, da bi postal povsem prepričljiv. V naši dobi si je za to prizadeval francoski mislec Maurice Blondel. O tem govori v peti od desetih stopenj (degré), ki po njegovem mnenju vodijo človeka do Boga. Če se opira, tako pravi, ontološki dokaz samo na idejo Boga kot bitja, ki je vsepopolno in ki zato vsebuje tudi bit, potem seveda ne drži. Če pa vzamemo to idejo v zvezi z vsem, kar jo je rodilo, potem je sklepni kamen, ki daje trdnost vsej zgradbi, katero sestavljajo drugi dokazi za božje bivanje. Zakaj smo si prisiljeni ustvariti idejo neskončno popolnega bitja? Zato, ker v vesolju nikjer ne najdemo ne bitja, ne enote, ne popolnosti, stalnosti, večnosti, ampak samo nastajanje, ki je teženje po bitju, po enoti, po popolnosti, stalnosti, večnosti. Nastajanje pa ne zadošča samo sebi za to, da je. Nastajanja bi ne bilo, če bi ga s svojo privlačnostjo ne porajalo neskončno popolno bitje, v katerem sta misleče in mišljeno, bistvo in bit, ena sama, povsem enovita, nespremenljiva in za nas nedoumljiva stvarnost. »Osamljen in samozadovoljen ontološki dokaz je jalov in nevaren; če pa je uvrščen na svoje mesto v dokazovanju, ki se postopoma razvija, bo v prid razumu igral nenadomestljivo vlogo.« »Naj je bil še tako pomanjkljivo predstavljen ali tako neumestno precenjen, kakor je pogostoma prikazan, je vendarle bogat povečanih jasnosti. Ta dokaz more in mora pripravljati, pa samo pripravljati, življenjsko važno spoznanje, da zares ‚Bog je duh in resnica'« (La Pensée I, Paris 1924, str. 189).

Sv. Anzelm bi bil verjetno tudi s tako oceno svojega dokaza zadovoljen

Ocene

Jože Mlinarič, Kartuzija Pleterje 1403 do 1595. Izdala in založila kartuzija Pleterje, Tisk Učne delavnice, Ljubljana 1982, 364 strani.

Avtor tega dela, dr. Jože Mlinarič, se je s številnimi članki in razpravami uveljavil kot zgodovinar starejšega obdobja. Predmet njegovega raziskovanja je gospodarska in družbena zgodovina gospoščin vključno s topografijo. Posebno pozornost posveča obravnavanju duhovnih gospoščin, fará in samostanov.

Prostorsko je predmet njegovih sestavkov zelo širok in zajema znaten del našega narodnega prostora od naše Koroške pa do Dolenjske, kjer ga je vodila službena pot: povsod se je čutil toliko povezanega s krajem, da je posegel tudi v krajevno zgodovino. Vedno pa se vrača k temam o svojem rodnem Mariboru (Sukcesivno izhaja njegovo Gradivo za zgodovino Maribora). Monografija Pleterje je sad obširnih raziskav naših starejših gospoščin in zanimanje za preteklost naših pomembnih samostanov. Kot poklicnemu klasičnemu filologu, zgodovinarju in dolgoletnemu arhivskemu delavcu je bilo omogočeno, da se je prebil skozi ogromne količine arhivskega materiala in s pritegnitvijo domala vse dosegljive (domače in tuje literature) napisal delo trajne vrednosti, ki je na neki način prvo s tega področja v strokovni zgodovinski literaturi pri nas.

Avtor je knjigo razdelil na pet delov. V obširnem uvodnem delu (str. 15—97) se najprej zadržuje pri splošnem razvoju redovništva, zlasti na zahodu, opisuje razvoj in nastanek samostanov starejših redov pri nas in potem prehaja k nastanku kartuzijanskega reda in njegovemu ustroju. Krajše se dotika ustanovitve še drugih treh sestrskih kartuzij pri nas, Žič, Jurkloštra in Bistre. Temeljito in objektivno obravnava v tem poglavju politične, gospodarske, kulturne in cerkvene razmere na naših tleh v tem obdobju, zlasti pa odnos Celjanov do samostanov, posebno do kartuzijanov.

V drugem delu (str. 97—160) avtor obravnava ustanovitev samostana v Pleterjah, obdobje njegovega vzpona in razcveta, zlasti v dobi Celjanov, dotika se tudi odnosa cerkvene oblasti do kartuzije in odnosa deželskega kneza do nje.

V tretjem delu (str. 161—195) avtor obravnava pletersko kartuzijo v letih 1456—1564, torej v letih stagnacije in krize te ustanove. Kartuzija v Pleterjah je z izumrtjem Celjanov leta 1456 izgubila svoje mogočne zavetnike. Habsburžani, ki so prevzeli njihovo dediščino, sicer niso imeli nič proti kartuzijanom; vedno bolj so posegali v evropsko politiko, za samostan se pa niso veliko brigali. Turški vpadi, ki so postali siloviti po padcu Bosne leta 1463, gospodarsko pešanje, razne dajatve, davki in prisilna posojila deželnemu knezu za obrambo pred Turki, povrhu pa še kmečki punti so spravili pletersko kartuzijo na rob propada.

V četrtem delu (str. 195—228) avtor obravnava slovenske kartuzije v letih 1564—

1595, v obdobju globoke krize zaradi zgoraj naštetih vzrokov, ki so se še stopnjevali, pa tudi zaradi protestantizma, ki ni bil naklonjen redovništvu, zlasti pa ne kontemplativcem. V tem obdobju je prenehalo najprej redovno življenje v Jurkloštru, v začetku devetdesetih let pa tudi v Pleterjah.

Prizadevanja vrhovnega predstojništva reda, da ohrani kartuzije pri življenju, in stremljenje deželnega kneza, da se zadeve urede, so se zaključila z znanim kompromisom. Na Štajerskem je ostala kartuzija Žiče, na Kranjskem pa Bistra. Jurklošter je bil l. 1595 ukinjen, premoženje samostana pa namenjeno graškemu jezuitskemu kolegiju. Isto se je zgodilo s Pleterjami. Istega leta je bila njegova posest izročena ljubljanskim jezuitom.

V petem delu (str. 229—316) avtor obravnava pleterske kartuzijane, zemljiško posest samostana po urbarju iz leta 1507 z navedbo krajev, kjer je bila ta posest (topografija). Knjigi je dodan povzetek v slovenskem, nemškem in francoskem jeziku. Slednja jo bosta približala dvema velikima jezikovnima področjema.

Oblikovalci so se zelo potrudili: pred nami je knjiga moderne, zelo privlačne oblike in zelo praktična. K temu pripomorejo opombe, ki so »pri roki« in jih ni treba iskati na koncu poglavij ali knjige. Le na začetku opombe nekoliko omahujejo (str. 16), potem je vse v redu. Ilustrativni material je izjemno bogat (48 črno belih in 38 barvnih fotografij z 9 zemljevidi ali tabelami.) Prav ilustrativno gradivo nam posodablja in približuje življenje v srednjeveški kartuziji: znano je, da se je ta red med vsemi drugimi najmanj spreminjal v svoji dolgi zgodovini. Kartuzijani ponosno zatrjujejo: »Cartusia nunquam reformanda, quia nunquam deformata!« Avtor in tudi korektorji ter drugi sodelavci pri tiskanju so se potrudili, tako da skoraj ni najti tiskovnih napak. Na strani 47 ‚... da škofom in njihovemu spremstvu na poti nudijo gostoljubnost, in tudi njihova dolžnost. . .' gre najbrž za napako in naj bi se drugi del stavka glasil . . ., ni tudi njihova dolžnost'. Glede nekaterih izrazov: patriarhija (str. 70), premonstrati (str. 20), kamaldoli (str. 18) in podobnih smo sicer bolj navajeni drugih oblik, toda pravopisje dovoljuje eno in drugo. Glede imena malteškega reda, ki se imenuje maltezarji (str. 34, 39), tudi špitalarji (str. 38), bi mogli reči, da zveni tuje, tudi ivanovci ni mnogo boljši. Mogoče bi bil še najboljši izraz malteški red, katerega je uporabil tudi avtor (str. 38), sicer samo v oklepaju. Slovar slovenskega knjižnega jezika ima izraz maltežan (str. 682), ki ima slabo lastnost, da je dvoumen.

Glede Kazala krajev in oseb je avtor ravnal praktično, da ni označeval svetopisemskih oseb kot Abraham, Aaron in se s tem izognil dolgim in nepotrebnim deskripcijam. Iz istega praktičnega razloga je opustil naslove svetnikov ali blaženih. Pri cerkvenih pisateljih bi bilo za manj verzirane bralce koristno, če bi bil dodal njihovo službo oziroma naslov: Avguštin (354—430) str. 317, še škof v Hiponu. Redovna ustanovitelja sv. Benedikt in sv. Bruno se zdita nekoliko skrita pod geslom kraja, prvi Nursije, drugi pa Kölna.

Moremo zaključiti, da je monografija dr. Mlinariča izjemen prispevek ne samo k monastični vedi, ampak tudi k cerkvenozgodovinski in splošni zgodovinski znanosti. Želeti bi bilo, da temu delu sledijo podobna, tako o kartuzijah, zlasti najstarejši — Žiče, kakor tudi o drugih samostanih. Upati je, da bo tako izginilo veliko predsodkov, ki jih ponavljajo v raznih krogih in na raznih ravneh, in bo možno bolj pravično ocenjevati in vrednotiti pojav redovništva na naših tleh, pa tudi dobo sámo.

Anton Ožinger

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Walter de Gruyter, Berlin 1976 sl.

Pred manj kot sedmimi leti, jeseni 1976, je izšel prvi snopič nove velike nemške

teološke enciklopedije, zdaj pa je na policah teoloških knjižnic, tudi knjižnice naše fakultete, že deset debelih zvezkov v modrih ovitkih. Spodobi se, da si nekoliko ogledamo delo, ki bo nekaj desetletij temeljna zakladnica teološke znanosti, a najbrž tudi prakse.

Enciklopedija izhaja v znani založbi Walter de Gruyter v Berlinu. Za nas je zanimivo, da so prve štiri zvezke tiskali v Ljubljani v tiskarni Dela, a so morali 1980 zaradi različnih težav prenesti tiskanje v Nemčijo, kjer so že od začetka tiskane pole vezali.

Vsebino leksikalnega dela si je zamislila skupina nemških teologov pod vodstvom Gerharda Krauseja iz Bonna in Gerharda Müllerja iz Erlangena. Želeli so ustvariti nekaj takega, kar je v svojem času bila 3. izdaja Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ki je izhajala v letih okrog 1900. V naših dneh seveda teologija ni več zaprta v konfesionalne meje, ekumensko odprto ozračje in ustaljeno mednarodno sodelovanje omogočata, da pri novem delu sodelujejo teologi vseh krščanskih usmeritev, tudi katoliški, in ne samo nemški. Zato TRE ni zgolj protestantska, ampak krščanska enciklopedija. Tudi o leksikonu v ozkem pomenu besede ne moremo govoriti, čeprav so članki razvrščeni po abecedi, ker so gesla obdelana na široko, nekateri prispevki bi lahko izšli kot samostojne knjige, kot bomo videli. Kazala na koncu vsakega zvezka omogočajo najti tudi drobnejše podatke in manj pomembna imena, omenjena v posameznih člankih, čeprav seveda prav vsake malenkosti niso mogli vtakniti v kazalo. Ko bo delo izšlo v celoti, bo izšel tudi poseben zvezek s kazali za vse delo. »Realna« je enciklopedija zato, ker pri obdelavi ne gre samo za teoretične teološke članke, ampak tudi za cerkvena in teološka »dejstva« tako iz zgodovine kot iz sedanjosti.

Tako obsežno delo so seveda načrtovali dalj časa; ob vabilu k naročilu so obljubili, da bo vsako leto izšlo šest snopičev, torej nekaj več kot en zvezek po približno 800 strani letno; zadnja tri leta so izhajanje še pospešili, zdaj izideta skoraj dva cela zvezka vsako leto. Ker je v načrtu 25 zvezkov, bi naj celota izšla nekako okrog leta 1990 (24 zvezkov izdaje pred več kot 80 leti je izšlo v 17 letih).

Kot uvod v TRE so izdali (v Holandiji tiskan) seznam kratic (Abkürzungsverzeichnis), ki ga uporabljajo v teologiji. Njegov avtor Siegfried Schwertner ga je prvič pri isti založbi izdal že 1974, vendar brez splošnih kratic in brez pregleda biblične in rabinske — judaistične literature. V novi izdaji je seznam revij z vsega sveta seveda popravljen in dopolnjen, žal tudi med popravki ni Bogoslovnega vestnika ne zagrebške Bogoslovske smotre ne beograjskega Bogoslovlja, čeprav vsaj Bogoslovni vestnik že nad 15 let ekscerpirajo in objavljajo vsebino razprav v francoskem bibliografskem teološkem pregledu (Bulletin signalétique št. 527).

V našem pregledu seveda ni mogoče navesti, še manj pa oceniti vseh doslej objavljenih prispevkov v TRE, omejil se bom na nekatere značilnejše in pomembnejše, da bi spodbudil možne bralce.

V 1. zvezku (Aaron — Agende) sta zelo dolga članka o sveti večerji pod gesloma Abendmahl in Abendmahlsfeier, ki obsegata skoraj 300 strani. Ob tem lahko spoznamo način dela pri tem leksikonu: geslo je razdeljeno na manjša območja, vsako od njih je obdelal strokovnjak. Tako je sveta večerja opisana primerjalnoveroslovno, biblično, zgodovinsko (posebej v »stari« Cerkvi, v srednjem veku, v času reformacije in od 1577 do začetka 20. stoletja), ekumenskoteološko. Tudi liturgični vidiki so prikazani v štirih obdobjih zgodovine. Svoje prispevke za ti dve gesli je napisalo 10 teologov, tudi katoliški so vmes, saj je v okviru »svete večerje« tudi vse, kar bi katoličani iskali pod geslom evharistije. Vsak avtor je na koncu svojega članka prispeval tudi obsežen seznam ustrezne strokovne literature.

Naravo »stvarne« enciklopedije razodeva npr. geslo Altar v 2. zvezku (Agende — Anselm), ki opisuje vso zgodovino ol-

tarja, in to tudi v nekrščanskih verstvih. Za članek, ki obsega 21 strani, so naprosili tri avtorje, dodali pa so tudi nekaj risb. Takšna stvarna gesla so npr. še o podobicah (Andachtsbild) na 12 straneh, v 5. zvezku pa še o krstilnicah (baptisterijih) na 8 straneh, blagoslovih (Benediktionen) na 13 straneh in pokopavanju (Bestattung) na 26 straneh. Članek o liturgično tako pogostni besedici Amen sta dva avtorja napisala pod bibličnim, zgodovinskim in oznanjevalno-liturgičnim vidikom (16 strani).

Enciklopedija se ne omejuje samo na krščanstvo, ampak posega tudi na področja drugih verstev, tako npr. v članku o amerikanskih verstvih, ki obsega 48 strani. Podobno bogati so pregledi vere in teologije posameznih narodov ali dežel: Avstralija (13 strani), Belgija (14 strani); težko čakamo, kaj bodo povedali npr. o Jugoslaviji in Sloveniji.

Nove razmere in novejša usmeritev teologije odsevajo npr. tudi v tem, da je geslo antisemitizem v 3. knjigi (Anselm — Aristoteles) obdelano kar na 54 straneh, apokalipsa na 100 straneh in apokrifi na 73. Seveda so obsežni tudi članki o svetopisemskih knjigah, osebah in krajih: Apostolska dela na 45 straneh, Janezova apokalipsa na 15 straneh, če omenim samo dva članka iz 3. zvezka.

Posebne pozornosti so bila deležna dogmatično pomembna gesla, npr. o vstajenju (Auferstehung) v 4. zvezku (Arkandisziplin — Autobiographie). V tem članku razpravljajo najprej o vstajenju mrtvih primerjalnoveroslovno, v judovstvu, novi zavezi in prvi Cerkvi, nato o Jezusovem vstajenju v novi zavezi in prvi Cerkvi, nato pa še pod praktično-teološkim (oznanjevalnim, bi rekli pri nas, ali pastoralnim) in dogmatičnim vidikom. Potrebno je bilo 6 avtorjev, da so napisali 133 strani dolg prispevek, z bogato navedenim slovstvom in celo slikovno prilogo.

V cerkveno zgodovino, ki je hkrati zgodovina teologije in življenja Cerkve, segajo gesla, ki obravnavajo časovne pojave v preteklosti, kot je npr. članek o razsvetljenstvu (Aufklärung). Obdelali so ga trije avtorji s filozofskega, teološkega in judaističnega vidika na 40 straneh. Razumljivo je, da je tudi augsburška veroizpoved podrobno obdelana na 23 straneh.

Pojavi v krščanstvu, ki so povezani z določenimi osebami, so obdelani tako, da je predstavljeno najprej življenje in delo obravnavane osebe, nato pa oblike pojava, ki je s to osebo povezan v posameznih dobah cerkvene zgodovine. Sv. Avguštin je tako »dobil« 52 strani za svoje življenje in prikaz nauka (10 strani je bilo treba samo za seznam njegovih del in del o njem!), avguštinizem je terjal 24 strani, od Avguština odvisni avguštinski kanoniki, eremiti in po njem imenovano redovno pravilo pa so opisani na 21 straneh.

Že ob geslu o vstajenju sem omenil dodano slikovno gradivo, ki pa je seveda še bolj potrebno pri opisu baroka (10 strani in 4 strani slik) in slikarja Dürerja v 9. zvezku (8 strani in 12 strani prilog).

Pomembnejši teološki pisatelji starejših in novejših časov so prikazani v samostojnih člankih, npr. v 5. zvezku (Autokephalie — Biandrata) Karl Barth (16 strani), Bazilij (13), Bellarmin (7), Benedikt XIV. (2), Benedikt XV. (2), sv. Benedikt (12) in od njega odvisni benediktinci in benediktinsko redovno pravilo (14), Berdjajev (4), Berengar (3), sv. Bernard (7), Bessarion (6) — seveda bi podoben seznam lahko napisal za vsak zvezek.

Ne more nas presenetiti, da je sv. pismo in vse, kar je z biblijo v zvezi, obdelano zelo široko, tako da je več kot polovica (484 strani) 6. zvezka (Bibel — Böhmen und Mähren) posvečena tej snovi pod gesli: Bibel (nastanek starozaveznega kanona, sv. pismo v judovstvu in prvem krščanstvu, nastanek novozaveznega kanona, vloga sv. pisma v Cerkvi, praktični, pastoralni vidiki), Bibelhandschriften (rokopisi), Bibelillustrationen (s 16 stranmi slik), Bibelübersetzungen (prevodi), Bibelwerke (družbe za izdajanje sv. pisma), Bibelwissenschaft (znanost), Biblische Theologie, Biblizismus. Pod drugimi gesli pride

na vrsto še uporaba sv. pisma v bogoslužju, razlaganje sv. pisma in natisi biblij. Med prevodi sv. pisma v različne jezike so omenjeni tudi prevodi v staro cerkveno slovanščino (dobri 2 strani) in v mlajše slovanske jezike (3 strani), med njimi so tudi slovenski prevodi, a le najstarejši, ki so jih pripravili naši protestanti.

V istem zvezku so kulturno in versko pomembni članki o knjižnicah (Bibliothekswesen, 16 strani), upodabljanju Boga (Bild Gottes, 24 strani), podobah (Bilder, 53 strani), in to s primerjalnoveroslovnega, bibličnega, cerkvenozgodovinskega in teološkega vidika. Tudi izobraževanje (Bildung) je dobilo svoj članek na 66 straneh. Obsežni sta tudi gesli o škofih in škofijah (Bischof, Bistum, 58 strani).

Zanimivo bi bilo ob koncu tega zvezka podrobneje preštudirati članek o Cerkvi na Češkoslovaškem, ki ima 16 strani, saj gre za nam bližnjo slovansko deželo, a v okviru tega prvega pregleda TRE to seveda ni mogoče.

Prav tako samo omenim članke o Čeških bratih (Böhmische Brüder, 8 strani), bogomilih (14 strani) in Bolgariji (12 strani) v 7. zvezku (Böhmische Brüder — Chinesische Religionen). V tem zvezku so drug za drugim članki o nemških pokrajinah in mestih Brandenburg, Braunschweig, Bremen, za katere se ne moremo čuditi, če so sorazmerno obsežnejši, kot so članki o drugih deželah sveta. Prav tako se ne smemo čuditi, če je Calvin obdelan na 24 straneh, Canisius in Odo Casel pa vsak na treh. Ob članku o kalcedonskem koncilu (Chalkedon, 8 strani) v tem zvezku naj omenim še članke o koncilu v Baslu (12 strani) in Efezu (2 strani), ki so po abecednem redu doslej prišli na vrsto, drugi pa bodo še pozneje.

V 8. zvezku (Chlodwig — Dionysius Areopagita) je razmeroma veliko krajših prispevkov, med njimi so bili deležni nekoliko večje pozornosti razni Klemeni in Cirili, pa seveda tudi sv. Ciprijan in Ciril in Metod (4 strani). Teološko temeljit članek o demonih (30 strani) so napisali štirje avtorji, podobnega o angelih (Engel) v 9. zvezku pa na 35 straneh. Tudi za preroka Danijela in za Danijelovo knjigo je bilo na voljo kar 24 strani, od tega samo slovstvo obsega 5 strani. Splošen članek o Nemčiji je dolg 39 strani, o diakoniji lahko beremo na 61 straneh, o dialektični teologiji pa na trinajstih.

Dogmam in dogmatiki so v 9. zvezku (Dionysius Exiguus — Episkopalismus) namenili 100 strani, zakonski problematiki (Ehe, Eherecht, Ehescheidung) pa 54. Podobno obsežno je prikazano vprašanje lastnine (Eigentum, 56 strani). V biblično tematiko sega članek o znanstvenem uvajanju v sv. pismo (Einleitungswissenschaft, 22 strani). Novejši filozofski in teološki pojav odtujevanja, alienacije (Entfremdung) je opisan na 23 straneh, o vprašanjih razvoja (Entwicklung) pa lahko beremo na 11 straneh. Zanimiv je članek o enciklopedijah, predvsem o teoloških, ki so tudi bibliografsko popisane na 26 straneh. Žal, slovenske še ni med njimi, če pa bi jo imeli, bi verjetno po tej poti tudi marsikak »naš« podatek laže prodrl v svetovne leksikone.

Doslej zadnji, 10. zvezek (Erasmus — Fakultäten, theologische) se začenja s člankom o Erazmu (17 strani), za njim pa sta gesli o spodbudnem slovstvu (Erbauung, Erbauungsliteratur). Na 66 straneh bi verjetno našli kaj koristnega tudi za študij duhovnosti v naši preteklosti, morda celo kaj »spodbudnega« za sedanjo in prihodnjo versko literaturo pri nas. Bogat je članek o izkustvu (Erfahrung, 58 strani). Drug za drugim so nato izčrpni članki o spoznavanju (Erkenntnis), razsvetljevanju (Erleuchtung), izvolitvi (Erwählung), oživljenju (Erweckung) in vzgoji (Erziehung), kar za cele knjige pa so članki o eshatologiji (110 strani), etiki (120) in evangelijih (66). Malo pred koncem zvezka so nekoliko daljši članki o zarotovanju (Exorzismus, 14 strani), ekspresionizmu (5), preroku Ezekijelu (14), prav na koncu pa je članek o teoloških fakultetah, ki verjetno še ni končan; posamezne za teologijo pomembne univerze

pa so bile opisane pod imeni ustreznih krajev.

Morda bodo bralca motile navedene strani pri posameznih člankih, toda tako sem skušal vsaj nekoliko približati bogato vsebino, saj v tako kratkem poročilu ni mogoče povedati kaj bistvenega o več kot 8000 straneh doslej objavljenega teološkega znanstvenega branja v TRE. Morda bo to spodbuda za koga, da si bo enciklopedijo vsaj ogledal, še lepše pa bo, če jo bo tudi bral.

Šele zelo podroben študij bi mogel ugotoviti, če so avtorji posameznih člankov, ki bi utegnili segati v slovensko (jugoslovansko, slovansko) preteklost, to tudi upoštevali. Bojim se, da smo še vedno premajhni ali vsaj premalo znani, tako npr. Dalmatin, ki je z našega vidika tako pomembna osebnost, nima svojega članka, čeprav je seveda njegov prevod omenjen med slovenskimi prevodi sv. pisma. Za Trubarja upam, da bo obdelan posebej, saj je imel lastno geslo že v prejšnji izdaji iz leta 1907 (v 20. zvezku), ni pa nič omenjen v 8 strani dolgem članku o teologu Jakobu Andreae, s katerim je bil Trubar zelo povezan, Andreaejev govor na Trubarjevem pogrebu pa je celo izšel tiskan v nemščini in v slovenskem prevodu.

Rad bi podčrtal nekaj drobnih stvari, ki povečujejo praktičnost TRE. Strani so precej velike in vrste besedila čez celo stran, v podrobnem kazalu vsakega zvezka navedba strani še ne bi omogočila, da bi hitro našli, kar iščemo. Zato so na straneh ob besedilu označene tudi vrstice, ki jih je od 53 do 65 na vsaki strani, v kazalu pa je poleg strani tudi vrstica, kjer je natisnjen iskani pojem ali ime.

Gesla, ki so obdelana pod kako drugo besedo, so natisnjena kot kazalke ne samo v pregledu na koncu knjige, ampak tudi v besedilu. To sem že omenil pri evharistiji, kjer je vsa snov obdelana pod geslom Abendmahl. Vsako obravnavano geslo je kot »živa pagina« natisnjeno tudi na vsaki strani zgoraj.

V kazalu bibličnih navedkov in v enotnem kazalu imen, krajev in pojmov je pri vsaki besedi zapisano tudi geslo članka, ki obravnava iskano besedo.

Vsi prispevki so seveda podpisani, v kazalu pa so avtorji predstavljeni tudi z navedbo kraja, kjer delujejo, našteta so tudi vsa gesla, pri katerih so sodelovali. Na koncu vseh kazal je tudi seznam vseh obdelanih gesel, da skrajša iskanje po knjigi, ker z enim pogledom lahko hitro zajamemo posamezen zvezek.

Pohvaliti je treba lep tisk z malo napakami (nekatere so popravljene že na koncu zvezka), kar so kritiki opazili že ob izidu prvih knjig, tiskanih pri Delu. Vezava je trdna in lepa v polusnje z zaščitnim ovitkom. Cena (240 DM za zvezek) ostaja ista za naročnike.

Marijan Smolik

Dr. Jože Krašovec, Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry (Antitetična struktura v svetopisemski hebrejski poeziji). Predloženo senatu Hebrejske univerze v Jeruzalemu 20. 6. 1982 kot teza za naslov »doktor filozofije«. Mentorja prof. Meir Weiss in Moše Weinfeld.

Pojem »antitetičen« izvira iz grške besede »antithesis«, vendar je po vsej verjetnosti dobil filozofsko podlago šele pri Kantu. Ta v svojih antinomijah razrešuje nasprotje, ki izhaja iz napačnih predpostavk. Npr.: »Svet ima svoj začetek v času« in nasprotje: »Svet nima svojega začetka« (prim. Kritika čistega uma B 448). Takšno nasprotje imenuje Kant po eni strani naravno, ker izvira iz zakonitosti človeškega uma, po drugi strani pa zgolj navidezno, ker temelji na nesporazumu, po katerem je mogoče enako govoriti o »stvari na sebi« kot o pojavnem svetu. Kajti če pravimo, da ima svet svoj začetek, potem menimo, da svet razumemo v okviru svojega zaznavanja, torej znotraj prostora in časa. Če pa lahko spoznavamo le v prostoru in času, ne moremo povedati ničesar o svetu, kar bi

segalo zunaj prostora in časa. To velja za prvo trditev.

Drugače je z antitezo. Če mislimo, da lahko govorimo o svetu kot neskončni (prek prostora in časa »se raztezajoči«) količini, potem lahko o njem povemo karkoli. Rečemo lahko z isto pravico, da je končen kot neskončen, ker ne za eno ne za drugo nimamo kakršnihkoli spoznavnih osnov. Kant namreč meni, da spoznavamo le to, kar je znotraj okvirov naše zaznave, torej to, kar dojemamo prek čutov. Antitetiko obeh rešitev postavlja torej um. Če presodimo umsko sposobnost, se nasprotje (antitetika) samo po sebi razreši in dobi prave okvire (Kritika 458 sl.).

Pojem antitetike so poznali tudi nekateri misleci pred Kantom: Bajer, Paulus Antonius in Schulz (18. stol.). Razumejo ga kot teološko umetnost, po kateri vsakemu mnenju lahko postavimo tudi njegovo nasprotje, kar pa je po Schulzu posledica »pokvarjenega razuma in volje« (prim. Hist. Wörterbuch der Phil. I 416).

Krašovec opozarja na problem antitetike v drugih starih literaturah. Že Grki in Rimljani dajejo dovolj primerov zanjo, čeprav so antitetično strukturo pri Aristotelu, Ciceru idr. literarni kritiki komaj omenjali.

Na osnovi lingvistične analize vidi Krašovec pri raziskovanju dve možnosti. V prvem primeru gre za merizem, kjer se nasprotna pojma vključujeta v enotnost in miselno celotnost, ki ju torej prevladuje. Pri *antitetični strukturi pa je poudarek na izključevanju pojmov ali večjih strukturalnih enot.* Do takšne ugotovitve pridemo le na podlagi lingvistične in literarne analize, se pravi na osnovi preučevanja določenih antitetičnih besed, stavkov ali večjih literarnih enot (str. 8, 18). Primer antitetične strukture v najširšem obsegu je Jobova knjiga. Krašovec utemeljuje tezo, da je na osnovi raziskanih mest (v svetem pismu) mogoče zaključiti, da ni kakšne vnaprej dane, objektivne strukture, ampak se antiteza v svoji enkratnosti pokaže šele po analizi določenega mesta.

Za primerjavo Krašovec navaja primere iz babilonske, feničanske, grške, rimske in zgodnje krščanske literature. Ugotavlja, da je antiteza v zelo omejenem obsegu navzoča v Babiloniji in Feniciji, a je zelo splošno razširjena v grški in latinski literaturi. Težko je odgovoriti na vprašanje izvora različnih antitetičnih struktur (str. 15).

V hebrejski bibliji, ki je glavni namen disertacije, je antiteza precej razširjen pojav. Nekateri avtorji so tej literarni obliki že posvetili nekaj pozornosti: L. Alonso Schökel, L. Fraenkel, G. Gerleman, Nic. H. Ridderbos in M. Weiss. Nihče pa ni doslej obdelal antitez v bibliji načrtno in izčrpno. Isto velja za vsa druga področja svetovne literature. Glede mesta antitetičnih struktur v hebrejski bibliji Krašovec ugotavlja: »Skozi vso hebrejsko biblijo najdemo antitetične enote različne dolžine, različnih tem in različnih oblik. Razlog je v tem, da večina knjig vsebuje to ali ono literarno obliko, ki je v svoji osnovi primerna za antitetično strukturo: modrostni reki, ki so več ali manj pogosti v mnogih knjigah tudi zunaj Knjige pregovorov; preroški opisi kontrastov, ki tudi niso omejeni le na knjige prerokov; dialogi, ki so razlog izredne dinamike Jobove knjige. Razumljivo torej, zakaj najdemo največ antitetičnih oblik ravno v Knjigi pregovorov, v psalmih, v preroških knjigah in v Jobovi knjigi« (str. 17—18).

Krašovec obravnava celotno hebrejsko biblijo. Ko odkriva posamezne antitetične strukture, si zastavlja tudi vprašanje, zakaj so te močno zastopane v nekaterih knjigah, medtem ko jih v drugih ni. Ugotavlja, da so v bistvu vse antitetične strukture izvirne, individualne stvaritve. To velja zlasti za daljše pesniške enote. Zaradi tega je težišče celotnega dela raziskovanje specifične strukture vseh daljših pesniških enot hebrejske biblije. Štiri osnovne literarne kategorije so rabile za kriterij pri delitvi dela v štiri dele: epska, psalmska, preroška in didaktična literatura. V prvem delu avtor izčrpno analizira prastaro in pesniško izredno bogato

Deborino pesem (Sod 5) (str. 22—39). V drugem delu izčrpno obravnava posebno izviren in teološko zelo pomemben Ps 73, nekaj drugih psalmov pa bolj na kratko. V tretjem delu posveča posebno pozornost Jer 10,2—16 in nekaterim drugim posebno značilnim in bogatim antitetičnim enotam v Jeremijevi in Ezekielovi knjigi. V četrtem delu obravnava primerjalno Ps 1 in Jer 17,5—8, v Jobovi knjigi pa posveča posebno pozornost 14. in 28. pogl. Štirim glavnim delom sledi še dodatek: seznam vseh spoznatnih antitetičnih enot v hebrejski bibliji (str. 137—147), poskus, da bi določil štiri kategorije antitez na osnovi nekaterih skupnih značilnosti (str. 148—152), vprašanje izvora in osnovnih oblik antiteze (152—155). Ta zadnja točka se zdi posebno zanimiva. Krašovec ugotavlja, da je antiteza pogojena delno po naravi, delno po načinu mišljenja in delno po ustaljenih literarnih oblikah, zlasti paralelizma.

Sklep celotnega dela je precej izčrpen (str. 158—167). V njem najdemo najprej sintetični povzetek vsake obravnavane antitetične enote. Avtor tu znova poudarja izvirnost njihovih struktur. V drugem delu sklepa pa ga zanima vprašanje antiteze v hebrejski bibliji v luči splošne teorije o literaturi. Tu ugotavlja, da je treba revidirati dosedanje definicije antiteze. Doslej so pod literarno obliko antiteze razumeli v bistvu le antitetični paralelizem. Pričujoče delo pa jasno kaže, da so mnogo bolj zanimiva večja antitetična razmerja, kakor so kitica // protikitica in govor // protigovor. Naslednja ugotovitev je, da je v hebrejski bibliji antitetični slog v veliki meri pogojen po specifični hebrejski teologiji, ki postavlja vertikalnost Jahveja v nespravljivo nasprotje z horizontalnostjo sveta.

V nadaljevanju pričujočega dela so opombe filološke narave (str. 168—223), izbrana bibliografija (str. 224—231) in skrajšani oris dela v hebrejščini (20 str.).

Ker ne morem ustrezno vrednotiti filološkega vidika dela, poudarjam predvsem pomemben teološki vidik dela. Želeti je, da avtor v tej reviji kdaj poda predvsem teološki pomen svojega dela. Glede strokovne ocene upoštevam predvsem uradne ocenjevalce; ti so vsi delo zelo dobro ocenili (zanimivo je, da je Hebrejska univerza, ki je glavna državna izraelska univ., v uradno komisijo za oceno disertacije določila tudi slovitega strokovnjaka za stilna vprašanja L. Alonsa Schökla z Bibličnega inštituta v Rimu in Uriela Simona z rabinske univerze Bar-Ilan v Jeruzalemu). Delo je zahtevno tako po jezikovni kakor po strokovni plati. Je sad temeljitega poznavanja stare in nove hebrejščine, pa tudi drugih sorodnih semitskih jezikov. Metodološko je zelo izvirno, saj je prva načrtna in izčrpna študija o tej temi v celotnem obsegu svetovne literature.

Janez Juhant

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Rafko Valenčič 101 Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962—1982)
On the 20th Anniversary of the Opening of the Second Vatican Council

Anton Strle 113 Zrelost kristjana kot zrelost vere
Cristian Maturity as Maturity of Faith

Metod Benedik 127 Evangeljska pridiga v katološki obnovi
Evangelic Sermon in Catholic Restoration

Stanko Janežič 141 Ekumenski svet Cerkva
World Council of Churches

Stanko Ojnik 149 Temeljna predstavitev novega zakonika
Fundamental Presentation of the New Code

Prevodi (Translationes)

Albert Görres 159 Verska gotovost v pluralističnem svetu

Pregledi (Miscellanea)

Franc Perko — Vekoslav Grmič — Anton Stres 175 Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti

Janez Janžekovič 187 Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda

Ocene (Recensiones)

221 Jože Mlinarič, Kartuzija Pleterje 1403—1595 (Anton Ožinger)

222 Theologische Realenzyklopädie (Marijan Smolik)

226 Jože Krašovec, Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry (Janez Juhant)

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43 LETO 1983/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI



I. Pojavnik, POMEN KALCEDONSKEGA IN 3. CARIGRAJSKEGA KONCILA
F. Plemenitaš, ODREŠENJE IN OSVOBOJENJE ČLOVEKA
A. Strle, SKRIVNOST KRIŽA – RAZODETJE BOGA IN ČLOVEKA
V. Grmič, KRISTUS SREDIŠČE IN CILJ
S. Janežič, EKUMENSKA RAZSEŽNOST SVETEGA PISMA
Teol. komisija, TEOLOGIJA, KRISTOLOGIJA, ANTROPOLOGIJA
H. Urs von Balthasar, KATEHEZA NA VERI IN/ALI TEOLOGIJI
J. Juhant, IDEJA IN ŽIVLJENJE OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3 **1983** **letnik 43**

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 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 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.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Teološki tečaj 1983*

Ivan Pojavnik

Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje

Kalcedonski koncil

Bizantinski zgodovinar Evzebij opisuje cerkev mučenke Evfemije na vrhu griča poleg Kalcedona, kjer je v oktobru leta 451 zasedal kalcedonski koncil. Z vrha griča se je po eni strani odpiral lep razgled na bližnje morje, po drugi strani pa na rodovitno pokrajino prav do gora na obzorju[1]. Že več stoletij so teologi razmišljali o ključni in središčni skrivnosti zgodovine: »Beseda je meso postala« (Jn 1, 14). Že več stoletij so se skupine teologov vzpenjale po skrivnostni gori kristološke resnice, da bi prišle do njenega vrha tj. do nezablodelega umevanja skrivnostne enote Jezusa Kristusa, ki je pravi Bog in pravi človek.

Pred očmi teologov aleksandrijske šole je bilo vedno v ospredju Jezusovo božanstvo. Atanazij Veliki je razvijal svetopisemsko kristologijo Logos — meso. »Ko zremo v evangeliju Jezusa,« piše Atanazij, »smo podobni opazovalcu na bregu oceana: povsod se pred našimi očmi razprostira božanstvo Logosa, ki je Praluč, Praresnica in Praživljenje.«[2] Ciril Aleksandrijski je oblikoval kristološki obrazec »zedinjenje glede na hipostazo«, ki kaže, da je središče Kristusa njegova božja hipostaza. Ciril je v Kristusu priznaval božjo in človeško naravo, a ni rešil vprašanja glede razlike med

---

* V okviru Teološkega tečaja 1983 je poleg predavateljev, katerih predavanja so tukaj objavljena, predaval tudi Anton Nadrah o različnih izhodiščih in smereh v današnji kristologiji, vendar pa njegovega predavanja Bogoslovni vestnik ne prinaša, ker je v glavnem le povzetek poglavja Različne smeri v današnji kristologiji iz predavateljeve knjige Odrešenik Jezus Kristus, Ljubljana 1983.

[1] Prim. Evagrij, Hist. eccl. 2, 3: PG 86, 2492 s. Ob 1500-letnici kalcedonskega koncila je izšlo veliko delo o tem koncilu v treh knjigah; pripravila sta ga A. Grilimeier in H. Bacht. Delo vsebuje prispevke mnogih teologov in ima naslov. Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1951—54. O kalcedonskem koncilu glej Camelot Th., Ephèse et Chalcédoine, Paris 1962, v: Dumeige G., Histoire des conciles oecuméniques, Paris 1962 s.; Hefele J., Histoire des conciles I., Paris 1907; Grillmeier A., Le Christ dans la tradition chrétienne, Paris 1973.

[2] Atanazij Veliki, Incarn. 54, 4—5.

naravo in osebo. Zato ni čudno, da je Ciril zagovarjal obrazec o »eni učlovečeni naravi božje Besede«. Na ta obrazec so se kasneje sklicevali monofiziti.

Teologa antiohijske šole Diodor in Teodor sta poudarjala resničnost Kristusove človeške narave in sta šla tako daleč, da sta jo imela za zase bivajočo, torej za hipostazo. Teodor sicer priznava obe Kristusovi naravi, a ju *v temelju usodno loči med seboj*. Bog prebiva v pravičnih po svoji dobrohotnosti. Kdor živi pravično, se vedno bolj povezuje z Bogom. To je delal Kristus. Beseda je po svoji dobrohotnosti prebivala v Kristusovi človeškosti kot v svojem templju. Jezus je bil tako tesno psihološko, moralno in milostno povezan z Besedo, da mu pripadajo časti, ki so sicer lastne Besedi. Povezava med obema Kristusovima naravama je nekaj zunanjega. V Kristusovi notranjosti sta skriti dve osebi. Ta nauk je še naprej razvijal Nestorij in je po njem prejel ime nestorianizem. Nestorianizem taji resnico, da je človek Jezus pravi Bog, zameta nauk o medsebojnem prilaščanju pridevkov in odreka Mariji naslov »Bogorodica«.

Leta 431 je efeški koncil odstavil carigrajskega škofa Nestorija in priznal, da je Marija Bogorodica. Po efeškem koncilu so se nadaljevala ostra kristološka razpravljanja. Teodoret, teolog antiohijske šole, je leta 447 objavil delo, v katerem opisuje kristološke nazore, ki so se širili na Vzhodu: po zedinjenju je Kristusova božja narava použila njegovo človeško naravo, kakor morje pogoltne kapljico vode, ki pade vanj. S tem použitjem pa človeška narava ni bila uničena, pač pa spremenjena v substanco božanstva. Carigrajski arhimandrit Evtih je učil, da Kristusova človeška narava ni enaka naši naravi po svojem bistvu ali substanci. Evtih je tajil resničnost Kristusove človeške narave in s tem tudi resničnost našega odrešenja. Tukaj smo pri začetku monofizitizma.

Okoli šeststo škofov se je leta 451 zbralo v Kalcedonu in sprejelo dogmatično definicijo, ki jo navadno imenujemo kristološka verska resnica (dogma). Ta je dokončno ustalila kristološko izrazoslovje in podala enoumen nauk o skrivnostni enoti Kristusa. Ta definicija je vrh, kjer ni več nobenega blodenja, vrh, ki so ga iz raznih smeri osvajali teologi dolga stoletja, a ga niso osvojili. Definicija je nezmotna, je »težka«, bolje rečeno, je neizrekljiva, ker z ubogimi izrazi in analognimi pojmi, ki so sprejemljivi za našo dojemljivost, izraža sleherni razum presegajočo skrivnost učlovečenja. Definicija podaja natančen nauk, a vedno brezmejno odprt k skrivnosti našega Gospoda Jezusa Kristusa. Definicija ne odpravlja vere, ki je potrebna za dojemanje Kristusa, pač pa varuje objektivno vsebino vere pred enostranskimi, pred skrčevalnimi razlagami. Izraža vero cerkvenih očetov, apostolov, evangelijev in vsega sv. pisma. Njeni izviri so končno v božjem razodetju, ki ga je prinesel Kristus.

Poglejmo si zdaj na kratko dogmatični nauk kalcedonskega koncila. Ta uči, da je *»naš Gospod Jezus Kristus popolnoma isti. Isti je popoln v božanstvu in popoln v človeškosti, resnično Bog in resnično človek. Prav isti je enakega bistva z Očetom po božanstvu in enakega bistva z nami po človeškosti.«*[3] Kalcedonski koncil izhaja iz nicejskega koncila, ki je določil nauk o sobistvenosti Kristusa, božjega Sina, z Očetom. Zoper zmoto Evtiha in monofizitizma koncil zatrjuje, da je Kristus pravi človek, ki obstaja iz razumne duše in telesa. Nestorianizem je razcepil Kristusa na dve zase bivajoči naravi, na dva subjekta, na dve osebi. Koncil pa uči, da je v Kristusu en sam ontološki jaz, *en sam ontološki subjekt,* ena sama hipostaza ali oseba. Kristus je prav isti Bog in človek. »K opravičenju ljudi največ pripomore to,« pravi koncilski papež Leon Veliki, »da je edinorojeni Sin božji postal tudi sin človekov. On, ki je kot Bog »homoousios« z Očetom, tj. z njim ene substance, je prav isti pravi človek in enakega bistva (consubstantialis) z materjo. Veselimo se obojega, ker smo le z obojim odrešeni; v ničemer ne ločujmo vidnega od nevidnega, telesnega od netelesnega, trpljivega od netrpljivega, otipljivega od neotipljivega, lika hlapca od lika Boga. Čeprav je eno od vekomaj in se je drugo začelo v času, se zaradi združenja v enoto ne moreta več ne ločiti ne končati. Tako sta združena povišujoči in povišani, poveličujoči in poveličani, da bodisi v vsemogočnosti bodisi v sramoti ni v Kristusu božje brez človeškega ne človeško brez božjega.«[4]

Kristus je v liku Boga in v liku hlapca prav isti (prim. Flp 2, 6—7). Od trenutka učlovečenja naprej skozi vse življenje do smrti na križu, skozi smrt na križu do vstajenja in po vstajenju brez konca je vedno Kristus resnično Bog in resnično človek. Isti je dete v jaslicah in isti je Stvarnik vesoljstva, povsod. Kristus, ki visi na križu, ni ločen od Očetovega prestola in gospoduje vsemu. Isti se je kot zmagovalec nad smrtjo povzpel v nebesa in isti ni zapustil Cerkve, marveč ostane z njo do dovršitve veka.

V Kristusu sta božja in človeška narava bitno med seboj zedinjeni v enoti osebe ali subjekta. Medsebojno se objemata in prešinjata in med njima se uresničuje medsebojno prilaščanje pridevkov (communicatio idiomatum). »Pravijo, da je Gospod veličastva bil križan (1 Kor 2, 8) in da je

[3] Strle A., Vera Cerkve, Celje 1977, št. 178. To izdajo dokumentov cerkvenega učiteljstva navajam poslej okrajšano: VRC. »Kalcedon je zame najbolj sijajna in pogumna poenostavitev zapletenih, res mnogoplastnih ugotovitev izročila, na edino in vse ostalo nosečo sredino: božji Sin enakega bistva z Očetom *in* enakega bistva z nami. Kalcedon je v nasprotju z mnogimi drugimi možnostmi, ki so jih preizkušali v teku zgodovine, Jezusa razložil teo-loško. Jaz vidim v tem edino razlago, ki zmore biti pravična do vse širine izročila in sprejeti vso težo pojava. Vse druge razlage so nekje preozke; vsak drug pojem zajema le neki del in izključuje drugega. Tukaj in samo tukaj se odpira celota »(Ratzinger J., Dogma und Verkündingung, München 1973, str. 138).

[4] Leon Veliki, Sermo 30, 6: PL 54, 134.

on, ki je od vekomaj enak Bogu, bil povišan (Flp 2, 9), ker brez ločenosti — ohranjamo enoto osebe — prav isti je zaradi mesa ves sin človekov in ves Sin božji zaradi istega božanstva z Očetom.«[5] Resnica o medsebojnem prilaščanju pridevkov nam podarja luč za pravilno in globoko umevanje povedkov o Kristusu, ki nas na prvi pogled spravljajo v zagato, npr., da je sin človekov prišel iz nebes (Jn 3, 13), da so Judje umorili začetnika življenja (Apd 3, 15) itd. Prav isti je Sin božji in sin človekov, zato v Kristusu ni dveh sinov, ni dveh subjektov.

Z učlovečenjem si je večni božji Sin privzel resnično telo iz substance device matere. Kristusova človeška narava ni navidezna ali kakšen privid, ki bi bil le na zunaj podoben naši človeškosti. Kalcedonski koncil potrjuje resnico o učlovečenju božjega Sina in njegovem rojstvu v času iz Device Marije. Marija je torej, kot izjavlja koncil, resnično Bogorodnica. Kalcedonski koncil dogmatično priznava in brani veličastno skrivnost božiča.

»Isti Kristus, Sin, Gospod, Edinorojeni obstaja v dveh naravah nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno.«[6] Prvi dve nikalni določili (nepomešano, nespremenjeno) postavljata mejo, ki je ne smemo prestopiti, če nočemo izprazniti skrivnosti učlovečenja. Sinova božja narava se z učlovečenjem ni pomešala z njegovo človeško naravo niti se ni vanjo spremenila; ni nastala nekakšna bogočloveška narava. Kristusova človeška narava se ni pomešala ne spremenila v njegovo božjo naravo. Beseda se ni v kakšnem svojem delu spremenila v meso, njena božja narava je preprosta in nespremenljiva, vedno je po svojem bistvu celotna in ni sprejemljiva ne za zmanjšanje ne za zvečanje.

Nadaljnji dve nikalni določili (nerazdeljeno, neločeno) pravita, da božje in človeške narave, ki sta zedinjeni v Kristusu, ni mogoče več med seboj razcepiti ali ločiti. To je počel nestorianizem, ki je razcepil dve Kristusovi naravi in je s tem vpeljal v Kristusa dve zase bivajoči naravi ali dve samobiti (hipostazi). Koncilski očetje izjavljajo: »Ne priznavamo razdeljenega ali razcepljenega na dve osebi, ampak *enega in istega* edinorojenega Sina, božjo Besedo, Gospoda Jezusa Kristusa, kakor so to že pred njimi oznanjali preroki in nas je učil tudi Jezus Kristus in kakor nam je izročila tudi veroizpoved očetov.«[7] Nauka o enem subjektu v Kristusu si ni izmislila Cerkev, ampak ta nauk je vsebovan v božjem razodetju.

---

[5] Leon Veliki, Ep. 165, 8: PL 54, 1167.

[6] VRC, št. 178.

[7] VRC, št. 178. Skrivnost učlovečenja večne Besede je osrednji dogodek zgodovine in kristjan teži za tem, da vse bolj praznično živi iz te skrivnosti, ki nedopovedljivo sije v uboštvu betlehemske votline v božični noči. »To dvorazsežno dejstvo, ponižno in neizmerno, človeško in božje, je tisto, ki v eni osebi Besede zedinjuje dve naravi. Od teh dveh narav človeška narava odzrcali po svoji zgradbi (prim. 1 Mz 1, 26—27) neko čudovito, a vedno oddaljeno podobo druge, božje, večne, neskončne narave — neizrekljivo Podobo nevidnega Boga (prim. Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4) — in postavlja

»*Ohranjena je posebnost vsake od obeh narav, ko se združita v eno osebo in hipostazo.*«[8] Tukaj je na neki način jedro dogmatične definicije, ki skoraj dobesedno ponavlja znameniti obrazec iz pisma Leona Velikega Flavijanu: »Neokrnjena je ostala posebnost obeh narav, združili sta se v eno osebo; in tako je veličastvo privzelo nizkost, moč slabotnost, večnost umrljivost.«[9] Nobena od obeh Kristusovih narav ne izgubi svoje posebnosti: Kristusova božja narava ostaja neskončna, večna, nespremenljiva itd.; njegova človeška narava je omejena, slabotna, ima določen lik itd. Vsaka od obeh Kristusovih narav je spoznatna iz lastnega delovanja in izkazov (documenta). Druga oseba presv. Trojice se je učlovečila tako, da je bil »s celotno naravo resničnega človeka rojen resnični Bog, celoten v svoji naravi, celoten v naši (totus in suis, totus in nostris).«[10] V celoti se je učlovečil ves božji Sin in celota privzete človeške narave je ostala neokrnjena. *Božji Sin, ki je po naravi neskončen, je ves postal človek.* V tem je ravno neizmerna skrivnost učlovečenja. Koncil to skrivnost ohranja, ko uči, da vsaka od obeh Kristusovih narav ohranja v celoti lastno posebnost, čeprav sta se združili v eno osebo. Božji Sin, ki je *neskončno oseba* (oseba v božji ali neskončni naravi), postane z učlovečenjem oseba v človeški, končni, ustvarjeni naravi. Z učlovečenjem Besede je privzeta človeška narava povišana iz svoje nizkosti na raven druge božje osebe, s katero je zedinjena *neskončno osebno* (hipostatično). Obenem je hipostatično zedinjenje substancialno zedinjenje in ne akcidentalno. Z opustitvijo nauka o hipostatičnem zedinjenju bi se zrušila vsa kristologija.

Skrivnost učlovečenja osvetljuje resnico, da je krščanstvo antropocentrično zato, ker je v polnosti teocentrično (kristocentrično); obenem je krščanstvo teocentrično zaradi svoje posebne antropocentričnosti. Kristus je isti neločeno in nepomešano Bog in človek.

Tretji carigrajski koncil

Kalcedonski koncil je dogmatično izpovedal vero v skrivnost učlovečenja, v skrivnost božiča. V središču kristoloških razprav v 7. stoletju je bil Jezusov smrtni boj v Getsemaniju. Monenergizem je tajil dejavnost, ki pripada Kristusovi človeški naravi, monoteletizem pa svobodno voljo, ki pri-

---

v globočinsko skrivnost božanstva to simbiozo, ki je Jezus Kristus: ‚Rojen je Kristus ... iz Očeta Bog, iz matere človek« (Avguštin, Sermo 84). Ta simbioza napravlja Kristusa v človeški zgodovini za središče, v katerem so povezane vse nebeške in zemeljske resničnosti (prim. Ef 1, 10) in h kateremu sta vsakemu človeškemu bitju odprta dostop in odrešenje« (Pavel VI., nagovor 25. 12. 1976, v: Insegnamenti di Paolo VI, 14 (1976) 1100). Poslej nagovore Pavla VI. navajam v okrajšani obliki.

[8] VRC, št. 178.

[9] VRC, št. 174.

[10] VRC, št. 175.

pada njegovi človeški naravi. Tretji vesoljni cerkveni zbor v Carigradu l. 680—681 uči, da sta »v istem našem Gospodu Jezusu Kristusu, resničnem Bogu, *dve naravni dejavnosti* nerazdeljeno, nespremenjeno, nepomešano, neločeno, to se pravi božja dejavnost in človeška dejavnost, kakor zelo jasno zatrjuje od Boga razsvetljeni Leon: »Vsaka od obeh narav v občestvu z drugo dela, kar ji je lastno: Beseda dela, kar je lastno Besedi, meso izvršuje, kar je lastno mesu.«[11]

Jezus pravi: »Nisem prišel iz nebes zato, da bi vršil svojo voljo, ampak voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 6, 38). V Jezusu se njegova človeška volja vedno svobodno podreja njegovi božji volji, zato je v celoti pobožanstvena, ne pa odpravljena. Jezus kot božja oseba deluje po človeški volji in z njo, zato so njegova dejanja tako božja in tako človeška hkrati. Jezus na človeški ravni razodeva nedoumljivo globočino svoje osebne predanosti Očetu.

Jezus v smrtnem boju v Getsemaniju vidi pred seboj morje trpljenja, ki ga bo moral prestati. Zato moli: »Moj Oče, ako je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene« (Mt 26, 39). Te besede so izraz Jezusove človeške volje, ki naravno odklanja trpljenje in smrt. Nato pa reče: »Vendar ne moja, ampak tvoja volja se zgodi« (Lk 22, 42). *Jezus se s svojo človeško voljo popolnoma podredi božji volji* in s tem odreši človeško voljo. Jezusov *»fiat«* v Getsemaniju, s katerim s svojo človeško voljo prostovoljno, iz ljubezni do Očeta in do nas ljudi sprejme trpljenje, je odločilen za naše odrešenje. Jezusov *»da«* pomeni, da je božji Sin *kot božja oseba* s svojo človeško voljo — in ne samo s svojo božjo voljo — hotel naše odrešenje; je hotel za nas trpeti in umreti na križu. Kako brezmejna je morala biti Jezusova človeška pokorščina nebeškemu Očetu, s katero je odtehtal neizmerno nepokorščino človeštva Bogu od Adama pa do zadnjega človeka. V Jezusovem smrtnem boju v Getsemaniju se zrcali vsa drama človeške zgodovine in drama svobodne volje vsakega človeka.

Temna in svetla skrivnost

Z odpadom od neskončnega in večnega Boga je »vsevedni« in »vsemogočni« človek strmoglavil v brezno kratkovidnosti, minljivosti in umrljivosti. V oikonomiji učlovečenja se razodeva nepojmljiv čudež ponižnosti, saj je neskončni božji Sin uresničil odrešenje v slabotnosti in majhnosti svoje človeške narave. Božja moč se namreč spopolnjuje v slabotnosti (2 Kor 12, 9), in kar je »pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi, in kar je pri

[11] VRC, št. 221. O tretjem carigrajskem koncilu prim. Murphy F. et Sherwood P., Constantinople II et III, v: Dumeige G., Histoire des conciles oecumeniques, Paris 1974; Hefele J., Histoire des conciles III, Paris 1909; Balthasar H. U., Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln 1961.

Bogu slabotno, je močnejše od ljudi« (1 Kor 1, 25). Zaradi duhovne kratkovidnosti smo v nevarnosti, da spregledamo dejanski red odrešenja in si v osebnem in pastoralnem življenju zamišljamo kakšen »boljši« in »močnejši« red. Leon Veliki je oblikoval tale soteriološki aksiom: *»Božje Resnice se ne dotakne nobena stvar, a Resnica nas odrešuje samo v našem mesu* (Veritas non nisi in nostra carne nos salvat), kajti prerok pravi, da je »Resnica pognala iz zemlje« (Ps 84, 12). In tako je devica Marija spočela Besedo in ji od svoje substance podarila meso, s katero se je ta zedinila. Bog se je sklonil do nižav človeka in človek je napredoval do vrha božanstva, saj pravi apostol: ‚Njihovi so očaki in od njih je po mesu Kristus, ki je nad vsem Bog, blagoslovljen na veke. Amen'« (Rim 9, 5).[12]

V srednjem veku so teologi povezali skrivnost učlovečenja tesno s pojmovanjem, da je zemlja središče vesolja. Zato so kasneje teologi oporekali heliocentričnemu sistemu in se sprli z Galileom. Astronomija je odkrila v vesolju na milijarde in milijarde zvezdnih meglenic, od katerih vsaka vsebuje na desetine milijard zvezd. Papež Pij XII. je govoril astronomom: »Razprostranjenje pojmovanja o kozmosu, ki je zakonito odstavilo s prestola staro geocentrično in antropocentrično pojmovanje, lahko rečemo, da pomanjšuje naš planet do razsežnosti kakšnega zvezdnega praška in skrči človeka do razsežnosti atoma na tem prašku ter premešča enega in drugega v kakšen vesoljski kot. To ni kakšna ovira — kot so trdili nekateri pri obravnavanju skrivnosti učlovečenja — za ljubezen in vsemogočnost Njega, ki kot čisti duh neskončno presega materijo, kakršnekoli naj že so njene vesoljske razsežnosti v prostoru, času, masi in energiji.«[13]

Človek sicer po duhovni plati presega tvarni svet, a v primeri z Bogom je kljub temu neskončno majhen. Spričo odkritij astronomije bi pričakovali, da bo materialistični človek bolj kot kdajkoli zametaval goli antropocentrizem in geocentrizem. Paradoks je pa v tem, da danes bolj ko kdajkoli prevladujeta goli antropocentrizem in geocentrizem. Ob vzponu prvih astronavtov na luno leta 1969 je papež Pavel VI. dejal, da so bili ljudje v antiki bolj pozorni na čudoviti kozmos, ki nas obdaja, kot smo na splošno to mi danes. »Interesi človeka bolj kot kdajkoli prej imajo svoje težišče na zemlji, v neznatnem loku naših dni in v neposrednem vrtežu naših izkustvenih dogajanj«.[14]

Eden izmed glavnih vzrokov za takšno stanje je filozofske narave. Teolog Heribert Mühlen ugotavlja, da je *Descartes* s svojim aksiomom:

---

[12] Leon Veliki, Ep. 124, 9: PL 54, 1068.

[13] Pij XII., nagovor 7. 9. 1952, v: Discorsi e radiomessaggi di sua santità Pio XII., nagovor 14 (1952/53) 284. V tem govoru papež tudi pravi, da je dosegljivost človekovih telesnih čutov infinitezimalno majhna.

[14] Pavel VI., nagovor 21. 5. 1969, 489.

»Mislim, torej sem«, postavil *dualistično izhodišče,* ker ne pojmuje več človeka kot telesnostno bitje (als »leibhaftigen«), marveč kot duha, ki je popolnoma različen od telesa: »Potemtakem je ta jaz, to je duša, po kateri sem to, kar sem, popolnoma različna od mojega telesa in lažje razložljiva kot ono; in četudi bi ne imela telesa, bi ona ostala natančno to, kar je.«[15] Krščansko stališče: »Resnica nas odrešuje samo v našem mesu«, je Descartes zamenjal z nekim dualizmom in je v svoji filozofiji usodno prenesel težišče na »dezinkarniranega« duha. S tem se je njegova filozofija spremenila v angelizem, ki pozablja, v kakšnem bivanjskem položaju je človek na vrtečem se prašku zemlje pred večno Resnico. Angelizem pa vedno v procesu sekularizacije dialektično prehaja v nasprotno skrajnost, namreč v materializem in historicizem. Descartes je oče filozofov, ki so idejni očetje novega veka. *Filozofija novega veka je angelizem,* in sicer najprej v idealistični obleki, nato v materialistični in končno v ateistični.

Avguštin pravi o antíčnih filozofih, da so tičali v blodenju; kljub temu so spoznali mnoge resnice, niso pa odkrili poti, ki pelje k Bogu. »Kar so z radovednostjo našli, so z napuhom izgubili. ‚Imenovali so se modre', tj. sami sebi so pridevali božji dar, ‚pa so se poneumili'« (Rim 1, 22).[16]

---

[15] Descartes R., Razprava o metodi VI, 4, navaja Mühlen H., Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz, Münster 1965, 29. V uvodu G. F. Aleksandrova k slovenski izdaji Descartovih del (Ljubljana 1957) beremo: »‚Mislim' — to je po Descartesovem mnenju sodba z absolutno, neovržno resnico, ki kljubuje tudi najradikalnejši skepsi in je izhodiščna intuicija za metafizično dedukcijo. V sodbi »mislim« je našel Descartes iskano intuicijo, ki mu je bila izhodišče in je skušal razviti ves niz svojih metafizičnih razmišljanj« (str. 24). »Za razliko od Descartesove materialistične fizike je njegova metafizika dualistična. Nobena substanca se ne more reducirati na drugo, še več, obe sta neprimerljivi: telo ne more učinkovati na dušo niti obratno duša na telo, ker si med razsežno in mislečo substanco ne moremo zamisliti »stičnih točk«, povezanosti in medsebojnega učinkovanja. Telo ne more misliti, duša pa nima atributa razsežnosti. Descartesova metafizika ne trpi lokalizacije duše, ker ta »po svoji naravi ni v nikakršnem odnosu do prostora niti do razsežnosti in materije, ki tvori telo« (Descartes R., O čustvih duše I, člen 30) (str. 26—27).

[16] Avguštin, Sermo 141, 2: PL 38, 777. O zemlji pod nebesi glej članek Spoznatost Boga pri sv. Gregorju iz Nise, v: BV 41 (1981) 61 s. Glede na zemljo pod nebesi je treba reči, da so filozofi starega veka bivali pod ekvatorjem čutnega sveta. Napredujoč iz globin spodnje polute, kjer so živeli tudi malikovalci, je vzpenjajoči se tok grških filozofov demitologiziral mnoge, a ne vseh oblik malikovanja. Ti filozofi so pri svojem življenjskem in idejnem vzponu spoznali mnoge metafizične resnice (resničnosti) tostran in onstran ekvatorja. Niso pa filozofi prestopili ekvatorja in izšli iz podzemlja na zgornjo poluto, čeprav so se ji največji med njimi precej približali. Za ta prestop je namreč potrebna vera v Boga stvarnika in zakonodajalca (prim. Heb 11, 6; Rim 1, 19—20). Descartes je s svojo filozofijo z zgornje polute zemlje pod nebesi prestopil ekvator in prešel na spodnjo poluto, v podzemlje. Vodilni tok filozofije novega veka, za katero je značilna nadvlada subjektivizma, se je v podzemlju gibal v nasprotno smer od vodilnega toka antične filozofije: na spodnji polobli se je v spirali spuščal navzdol v vedno globlje (»angelske«) oblike malikovanja človeškega jaza. Seveda so filozofi pri svojem potovanju navzdol po spodnji poluti — kot vodniki

Ob vseh vrednotah, ki so v današnjem svetu, ne smemo prezreti v njegovem srcu pojava, ki postaja zanj najbolj presenetljiv znak: sekularizem. V zvezi s tem je Pavel VI. opisoval 20. stoletje, da je »bleščeče in babilonsko stoletje«, »vse luč in vse tema«, »razsvetljenjsko stoletje«; »stoletje, ki je menilo, da bo napredovalo s tajitvijo Boga«; »stoletje, opustošeno od najbolj požrešnih egoizmov in najbolj divjih vojn«; »tako rekoč pogansko stoletje, ki je gluho za glasove duha«. »Danes bi rekli, da se je izgubil pravi pojem o človeku. Bolj kot kdajkoli prej je človeštvo dekadentno, pokvarjeno po izvirnem grehu, ki je prodrl v vse veje, v celo drevo našega zemeljskega življenja.«[17] Drama našega časa je v tem, da človek v imenu človeka, v imenu nekega humanizma zameta večnega in neskončnega Boga. Absolutizacija človeka je temeljno in usodno protislovje, je temna skrivnost, ki širi noč brez zvezd nad usodo človeštva in mu grozi z apokaliptičnim samouničenjem.

Nasproti temni skrivnosti človeka, ki sam sebe povišuje v boga — to 2. vatikanski koncil opisuje od 19. do 21. številke pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu — postavlja isti koncil svetlo skrivnost Boga, ki je postal človek: *»V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka.* Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22, 1). Nato koncil v tej številki navaja kalcedonski in 2. carigrajski koncil. V zvezi z navedenimi številkami pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu odkrijemo presenetljivo resničnost, ki jo toliko naglaša papež Janez Pavel II.: *Cerkev novega adventa smo.* Na dogajanje v svetu in v Cerkvi moramo gledati v globalnem in čudovitem obzorju novega adventa. Odgovor za noč, ki se širi z zametanjem

---

karavan svojih sopotnikov — spoznali mnoge resnice, in ohranili med prtljago tudi razne krščanske resnice in vrednote.

O sekularizaciji v srcu današnjega sveta prim. Pavel VI., O evangelizaciji št. 54—55. »Zdi se, da danes ni dvomov, da moderna kultura, duša zahodne družbe skozi stoletja in po tej v veliki meri tudi drugih družb, je v krizi: ni več oživljajoče in zedinjujoče počelo družbe; ta spet je v razpadu in v težavah, da bi prevzela svoje poslanstvo: pomagati človeku pri notranji rasti na vsej črti njegovega bitja. Ta izguba moči in vpliva kulture se zdi, da ima za osnovo neko resno krizo. Čut za resnico je utrpel neki resen pat z vseh strani. Če pogledamo dobro, potem vidimo, da gre za neko krizo metafizike. Iz te krize izhaja izguba pomena besede, to pa povzroča določeno perpleksnost, in nezaupanje med ljudmi. Človek se tesnobno vprašuje: »Končno kdo sem«? Objektivna vizija resnice je mnogokrat nadomeščena z nekim bolj ali manj subjektivnim položajem. Objektivna morala prepusti mesto neki individualni etiki, kjer se zdi, da vsak postavi sebe kot normo delovanja in hoče, da bodo od njega zahtevali zvestobo edino do te norme. In kriza se poglobi, ko vlogo vrednote prevzame učnkovitost. Posledica tega so vsakovrstne manipulacije in človek se počuti vsakič bolj negotov ter ima občutek, da živi v družbi, kjer se zdi, da manjka gotovosti in idealov ter je zmeda glede vrednot« (Janez Pavel II., nagovor 15. 5. 1982, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, 5, 2 (1982) 1704).

[17] Pavel VI., nagovor 15. 8. 1966, 1067.

Kristusa, Boga, je ta: Cerkev mora bolj zaživeti skrivnost učlovečenja, skrivnost božične noči, ki je skozi Getsemani naravnana na skrivnost velike noči; Cerkev mora bolj zaživeti skrivnost božje usmiljene ljubezni, kakor to čudovito nakazuje Janez Pavel II. v okrožnici Dives in misericordia. Pri tem gre, kot pravi pastoralna konstitucija, »za rešitev človeške osebe in za pravilno zgraditev človeške družbe« (CS 3, 1); gre za nadnaravno službo in pomoč Cerkve človeku, ki je ogrožen v svoji človečnosti.

Posamezna oseba more imeti večno in nenadomestljivo vrednost, vendar tega ni mogoče filozofsko utemeljiti ne s predkrščansko filozofijo ne s pokrščanskim idealizmom, naj molčim o materializmu in biološkem evolucionizmu. Kar je za krščanstvo razločilno, se začenja in končuje z razodetjem, da neskončni Bog posameznega človeka neskončno ljubi. To se najbolj natančno razodeva v dejstvu, da Odrešenik v človeškem liku pretrpi za ta ljubljeni Ti smrt (tj. grešnikovo smrt). Tega, kdo sem jaz, se ne bom zavedel iz nekega splošnega »spoznaj sebe« (gnôthi sautòn) in »spoznal bom sebe« (noverim me), temveč ravno iz učinkovanja (aus dem Rückschlag) Kristusovega dejanja, ki mi obenem pove dvoje: kako drag sem Bogu in kako daleč od Boga sem bil izgubljen.«[18]

Odkritje, da je človek oseba, je neločljivo povezano s skrivnostjo učlovečenja, v kateri se odpira skrivnost presv. Trojice. Cerkveni očetje so v luči razodetja spoznali, da obstaja razlika med naravo in osebo v sv. Trojici in v Kristusu med njegovo človeško naravo in božjo osebo. Ta nauk so potem potrdili prvi koncili. Razglašati nauk prvih koncilov za helenizacijo krščanstva pomeni zadeti krščanstvo v srce in oditi v smer, ki je nasprotna drugemu vatikanskemu koncilu in novemu adventu. Kjerkoli se človek ločuje od Kristusa, tam začne bledeti dostojanstvo njegove osebe, njegove neodtujljive pravice in dolžnosti. Iz filozofskega transformizma in materialističnega scientizma se je rodila industrijska in potrošniška družba, v kateri je na delu proces razosebljenja ali razčlovečenja. Podnebje razosebljenosti skuša prežeti vse in v tehnicistični družbi »demon organizacije osvaja in tiranizira človeškega duha.«[19]

»Kdorkoli hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek. Z nobeno človeško postavo ni mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človeškega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročen Cerkvi« (CS 41, 1—2). Kdor seka drva, postaja drvar; kdor lovi ribe, ribič; kdor študira Platona, platonik, a kdor hodi za Kristusom, postaja vedno bolj človek. Ker je Kristus neločeno in nepomešano Bog in človek, zato hoja za Kristusom človekom vključuje človekovo neločeno in nepomešano upodabljanje po večnem in neskončnem božjem

[18] Balthasar H. U., Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 274.

[19] Pij XII., nagovor 24. 12. 1952, v: Discorsi 1952/53, 426.

Sinu. Pobožanstvenje je resnično in največje »počlovečenje« človeka. Milost spopolnjuje ne le človekovo naravo, ampak tudi osebo, ker dviga celega človeka v vstajenjski red bivanja, ki ni več utesnjen v zamejenosti starega Adama. Zemeljske dejavnosti se odvijajo *na periferiji,* tj. v krožnem zemeljskem času; *té novi človek* v vse stvari presegajočem stiku *s Svetim Duhom, ki je neskončno oseben,* vključuje v svojo osebno hojo *k transcendentnemu središču, to pa je vstali Kristus.* Ta njegova osebna hoja obenem vse zemeljsko od znotraj žlahtni z lučjo vstajenja in mu omogoča, da vzpostavlja z ljudmi nove, tj. z zarjo vstajenja ožarjene osebne odnose.

Iz Jezusa izhaja pot, ki se dviga k resničnemu spoznavanju nebeškega Očeta in notranjega življenja sv. Trojice; iz Jezusa izhaja pot, ki sestopa k resničnemu spoznavanju skrivnosti človeka. Za krščanstvo je značilna vertikalna in horizontalna razsežnost: »Usmerjenost k veliki skrivnosti Boga in usmerjenost k neskončno manjši, a še vedno neizčpni skrivnosti, namreč k skrivnosti človeka. To pomeni: Kristusov nauk, njegov evangelij nam odpira *dve okni,* eno okno v nebesa in drugo k zemlji. Kdor obiskuje šolo božjega Učenika, bo užival neko vednost, neko modrost, neko brezprimerno in osrečujoče razodetje o neskončnem neizreklijvem, transcendentnem in imanentnem Bogu in ga bo lahko klical s sorodstvenim, najbolj vzvišenim in najbolj domačim imenom: 'Oče naš, ki si v nebesih' (Mt 6, 9 s.). Čudovita teologija, ki je človeštvo ne bo moglo nikoli dovolj osvojiti, in če jo bo kdaj odkrilo in notranje izkusilo, se ne bo moglo nikoli odtrgati od nje. To je vertikalni pouk. In horizontalni? Teologija o človeku. Berimo jo s teologijo o Bogu, predvsem s to: 'Kdor vidi mene, vidi Očeta' (Jn 14, 9), opozarja Jezus učenca Filipa, ki ga je vprašal: 'Gospod, pokaži nam Očeta in zadosti nam bo' (Jn 14, 8). Jezus izžareva neko dvojno vizijo, božjo vizijo, neskončno popolnost; in človeško vizijo.«[20]

Jezus pravi: »Jaz sem pot; jaz sem vrata« (Jn 14, 6; 10, 7). V pismu Hebrejcem beremo, da nam je Jezus odprl *novo in živo pot* v svetišče skozi zagrinjalo, tj. skozi svoje meso; po tej poti naj bi *hodili s srcem* v polni veri v Boga (prim Hebr 10, 19—22). Sv. Avguštin pravi: »Božji Sin, ki je vedno v Očetu, je resnica in življenje; ko si je privzel človeka, je postal pot. Hodi po človeku in prideš do Boga (ambula per hominem et pervenis ad Deum). Če bi on ne postal pot, bi mi vedno blodili. *Pot je ponižni Kristus;* Kristus resnica in življenje je vzvišeni Kristus in Bog. Če hodiš s ponižnim, boš prišel do vzvišenega. Če slaboten ne zavrneš ponižnega, boš krepak ostajal v vzvišenem.«[20a] Terezija Velika opisuje svojo zmoto, ko je hotela priti k Bogu mimo presvete Jezusove človeškosti, in potem vzklikne: »Zapustiti Kristusovo človeškost ... ne, ne, tega ne prenesem. *Nismo angeli, temveč*

---

[20] Pavel VI., nagovor 10. 11. 1976, 924.
[20a] Avguštin, Sermo 141, 4; 142, 2: PL 38, 777—78.

imamo telo. Nespametno je hoteti biti angel, dokler smo na zemlji in vrh tega tako globoko vgreznjeni vanjo.«[20b] Vertikala in horizontala sestavljata križ, zato samo v hoji za Kristusom križanim hodimo za Kristusom vstalim, medtem pa on s svojim Duhom odpira obe okni naše osebe in razžarja našo notranjost z lučjo večnega življenja. Geslo sv. leta: »Odprite vrata Odrešeniku«! pomeni: »Odprite obe okni svoje osebe Kristusu«!

Cerkveni očetje govorijo, da je sv. pismo meso Besede. Kalcedonska verska resnica nam odpira obzorje za pravilno reševanje problematike o dobesednem in duhovnem pomenu sv. pisma: »Odnos človeškega in božjega v sv. pismu ima svojo mero, svoje merilo v odnosu človeške in božje narave v Kristusu. Kakor je vsa Kristusova človeška narava neko izrazno sredstvo (principium quo) njegove božje osebe (principium quod), ki pa je izraz Očeta, tako je vsaka svetopisemska beseda pristna človeška beseda, a je kot taka v celoti izrazno sredstvo božje vsebine. Potemtakem je tudi mnogo obravnavani problem o »dobesednem« in »duhovnem pomenu« sv. pisma kristološki problem, ki ga je treba reševati takole: oba »pomena« sta v razmerju kakor človeška in božja narava v Kristusu: človeško je najprej pristopno, zakrivaje odkrivajoče, ki postane ob vstajenju prozorno in kot sredstvo razodevanja božjega ne bo vso večnost odstranjeno. Nikoli ne smemo iskati duhovnega pomena »zadaj« za črkami, pač pa vedno v njih, tako kakor Oče ni zadaj za Sinom, ampak v njem in po njem ga najdemo. A obstati pri dobesednem pomenu in zaničevati duhovni pomen se pravi imeti Sina za golega človeka, to pa bi nazadnje ne bilo nič drugega kot kafarnaitizem.«[21]

Nekaj osnovnega je priznavanje, kaj pomeni »črka« (meso) sv. pisma, se pravi dobesednega ali zgodovinskega pomena. Ta »črka« (meso) vsebuje neločeno in nepomešano duhovni (božji, večnostni, modrostni) pomen. Kristus nam v svojem Duhu v »črki« (mesu) sv. pisma odpira presežno obzorje duhovnih ali večnih resničnosti sv. pisma. Po odločilnem posredovanju teoloških kreposti se v našem osebnem stiku s Kristusom, ki je osebno večna Resnica, uvajamo v skrivnostno razsežnost sv. pisma, ki je v »črki« (mesu) in obenem presega »črko«. »Meso in njegova pojavnost (Erscheinung) ne koristita nič, če skozi meso ne najdemo duha (pavlinsko), če v mesu ne slišimo, vidimo, tipamo duha (janezovsko). Črka je toliko pomembna in vredna pozornosti, kolikor more biti za nas most k duhu; in končnost človeškega pojma, podobe in besede, kolikor nam omogočajo

---

[20b] Terezija Velika, Življenjepis 22; prim. Notranji grad VI, 7, 6.

[21] Baltasar H. U., Verbum caro, Einsiedeln 1960, 21. O karfarnaitizmu Judov in dela Jezusovih učincev prim. Jn 6. Cerkveni očetje govorijo o treh pomenih sv. pisma: o dobesednem, moralnem in duhovnem pomenu. Ti so v odnosu do trodelnosti človeka (telo, duša, duh) in učlovečene Besede (telo, duša, Logos). Lahko pa moralni pomen vključimo v duhovnega, kakor je tudi duh le del duše.

pristop k neskončnosti božjega Logosa. To pomeni v redu spoznanja: tedaj dojemamo razodetje v mesu in črki pravilno, če smo pripravljeni biti odprti, v končnosti mesa in črke, k neskončnosti božje Resnice, ki je eno z božjo osebo Sina (ki je neločeno in enega bistva z Očetom in Duhom). Ta pripravljena odprtost je vera. Vera je predanost (die Hingabe) celotne končne osebe neskončni osebi.«[22]

Za eksegezo cerkvenih očetov je značilno uravnovešeno, sorazmernostno priznavanje »mesa« in »duha« sv. pisma. Upadanje vere v Kristusa v tem stoletju je vplivalo ponekod tudi na eksegezo. Ponekod namreč narašča v njej skušnjava eksegetičnega monofizitizma. *Eksegetični monofizitizem* taji v globini resničnost »mesa« sv. pisma (dobesedni, zgodovinski pomen); v globini ne priznava, da »črka« sv. pisma v svoji slabotnosti, majhnosti in zgodovinskosti vsebuje neko večnostno vsebino. Kolikor eksegetični monofizitizem odstranjuje črko (meso) sv. pisma (odpravlja zgodovinskost posameznih delov ali dogodkov), toliko odstranjuje tudi večno resničnost, ki je vsebovana v črki (mesu). Zgodovinsko-kritična šola, najprej pri protestantih v 19. stoletju in potem ponekod pri katoličanih v 20. stoletju, ki temelji na predpostavkah angelistične filozofije, na veliko »secira« meso sv. pisma in pri tem — kar je čudno in nerazumljivo — prehaja v historicizem. Ta šola »secira« tudi srce sv. pisma, namreč evangelij in z vrhovno oblastjo določa zgodovinskost in nezgodovinskost posameznih evangeljskih odlomkov ... Izpod mikroskopa angelističnega racionalizma pa prihaja seveda Kristus neizmerno pomanjšan in zožen: »Tudi danes je Kristus v zgodovini sveta; danes bolj kot kdajkoli je Kristus živ, Kristus je resničen. Kristus je živ in resničen ne v polmraku dvoma in negotovosti ne v uničujoči interpretaciji kakšnega kratkovidnega in napuhnjenega racionalizma, ki ga zožuje do mer razumljivih pojavov ali kvečemu posebnih pojavov, ki se izmikajo običajnim razmerjem naravne razumljivosti. Kristus je živ in resničen v presežni razsežnosti svojega božjega Bitja, ki jo samo vera dopušča z radostjo, ko se spreletava v skrivnosti, ki jo je on sam razglasil in podal o njej izkaze« (prim. Jn 10, 38).[23]

Z razmahom bibličnih pomožnih ved je eksegeza v tem stoletju dosegla lepe uspehe pri spoznavanju mesa sv. pisma. Po drugi strani pa je tukaj ponekod nastopila in narašča skušnjava eksegetičnega nestorianizma. *Eksegetični nestorianizem* ločuje v globini črko (meso ali dobesedni, zgodovinski pomen) in duha (božji, modrostni, večnostni pomen) sv. pisma. V razhajanju potem takšna eksegeza prenaša težišče s središčne poti duhovne (modrostne) razlage na periferične vede in prehaja na raznih ravneh v horizontalno

[22] Balthasar H. U., Verbum caro 159.
[23] Pavel VI., nagovor 28. 9. 1977, 872.

kroženje, ki je danes moderno. Modrost, od vekov skrito v Bogu (prim. 1 Kor 2, 7—8), v tem procesu polagoma nadomešča s kratkotrajno človeško modrostjo, ki je na pohodu v tem stoletju, a je v prihodnjem ne bo več. Kjer je ravnotežje porušeno, ga bo mogoče spet vzpostaviti le po križu, ki je »Judom pohujšanje, a poganom nespamet« (1 Kor 1, 23).

Kalcedonski, 3. carigrajski in 2. vatikanski koncil

Kalcedonski koncil je v času, ko se je potapljala antika, potrdil vero Cerkve v božično skrivnost. Drugi vatikanski koncil pravi, da danes Cerkev in človeštvo stopata v novo dobo (prim. CS 4, 2; 54). Medtem ko v svetu narašča duhovna noč in se potaplja novi vek, je Cerkev novega adventa na poti v Betlehem; hodi po skrivnostni poti, ki jo je prehodil božji Sin pri svojem učlovečenju, s katerim je postal luč v središču sveta in izvoljenega ljudstva. V betlehemski noči se je Emanuel razodel s svojo odrešenjsko močjo po slabotnosti in ponižanju. Dokazal je, da je »večji« s tem, da je postal »manjši« in postajal je vedno manjši prav do izničenja na križu. S svojo *transcendentno ponižnostjo* je Emanuel skozi svoje meso odprl Cerkvi pot odrešenja. «Betlehemska noč prinaša s seboj prvo napoved velike noči: Bog se razodeva *s svojo odrešenjsko močjo po slabotnosti,* ponižanju in izničenju. Dokazuje, da je »večji« s tem, da postane »manjši«. Advent nas pripravlja na ta paradoks Emanuela. Emanuel pomeni Bog z nami. V določenem smislu smo navajeni na to, da je on »z nami«. Stalno moramo *to znova odkrivati.* Spet naj strmimo s strmenjem betlehemske noči, ki nam vsako leto pomaga odkrivati Boga »z nami«. Stopati moramo v ta prostor. *Spet* moramo *najti čut za Boga* (il sapore di Dio). Za tega Boga, ki nepretrgoma »prihaja« in je vedno »z nami«. Za tega Boga, ki »je vedno večji« prav s tem, kar je »manjše«: kot *Otrok* brez strehe *v betlehemski* noči in kot *obsojenec,* oropan vsega, *na križu na Golgoti.* Spet moramo najti čut za tega Boga: za živega Boga. Za Boga naših očetov: Abrahama, Izaka in Jakoba. Za Boga, ki se dokončno razodeva v Jezusu Kristusu. Spet moramo najti preprosti in čudoviti čut za tega Boga. Advent služi predvsem temu.«[24]

Kalcedonski koncil je bil koncil o božiču. Drugi vatikanski je koncil o novih binkoštih. Cerkev novega adventa napreduje proti nebeškemu Betlehemu, a to po poti transcendentne ponižnosti, ki gre skozi Getsemani in čez Kalvarijo (tukaj postaja danes viden pomen 3. carigrajskega koncila). Po tej poti bo Cerkev gotovo prišla do novih binkošti, ki bodo sprožile nepričakovan razmah krščanstva po vsej zemlji. *Pot presežne ponižnosti je*

[24] Janez Pavel II., nagovor 17. 12. 1981, 2, 1155.

središčna pot, glavna pot, kraljevska in enosmerna cesta, od katere Cerkev ne sme skreniti ne na levo ne na desno in ne se umakniti nazaj.

Zadnji koncil pravi, da je Cerkev na zemlji božje ljudstvo, katero roma v Jeruzalem, ki je zgoraj. Po koncilu so karavane božjega ljudstva s svojimi vodniki z novim zagonom odšle na pot. Poleg drugih je nastopila tudi skušnjava, o kateri Pavel VI. pravi, da je najtežja v našem času, namreč skušnjava horizontalizma.[25] Upadanje vere v Jezusovo božanstvo je dobilo svoj izraz v skrčevanju Jezusa na človeka, ki je velik človek med drugimi velikimi ljudmi, in potem v begu od Jezusove človeškosti v razne nekrščanske duhovnosti, zatem v ideologije in končno v teologijo revolucije. Pod vplivom horizontalizma so mnoge karavane skrenile na levo ali na desno od glavne poti in zdaj blodijo po raznih stranskih poteh, po obvoznicah, po neštetih vzporednikih zemlje pod nebesi. Pluralistična razlaga prometnih znakov in pravil, se pravi enoumnih verskih resnic, moralnih in cerkvenih

---

[25] Pavel VI., nagovor 17. 7. 1974, 665—66: »Vizija neke resnice naj nas ne zavede v pozabo celostne vizije resnice. Namigujemo s tem na najtežjo skušnjavo našega časa, ki je tale: ustavitev naše pozornosti v »horizontalni« sferi, da bi zanemarili, pozabili in končno zatajili »vertikalno« sfero; tj., da bi pritrdili svoje zanimanje na vidno, eksperimentalno, časno, človeško področje z odpovedjo svoji poklicanosti v nevidno, neizrekljivo, večno in nadčloveško kraljestvo Boga. Najbolj zapeljiv in nevaren izvor modernega ateizma je v tej izbiri, ki je izključno pozitivna za stvari tega sveta in radikalno negativna za verske in specifično krščanske stvari. Vi gotovo poznate izraze, ki so predrzno konkretni in nesrečno totalitarni, do katerih je dospela ta zabloda modernega mišljenja, ko trdi z agresivno jedkostjo, da »je človek za človeka najvišje bitje« (Marx), antropologija mora zamenjati teologijo (Feuerbach), na mesto najvišjega bitja je treba postaviti človeštvo (Compte), »Bog je mrtev« (W. Hamilton, itd.). Za te preroke materializma, pozitivizma in socialnega fenomenalizma religija nima več razloga za bivanje.

Miselno težnjo, ki danes zahteva za zgolj zemeljske in človeške vrednote priznanje in zakonito ter dolžno gojitev, imenujemo sekularizacija. V redu. A ponavljamo: bodimo pozorni. Če se ta težnja osami in odveže filozofskih in religioznih osnov, ki so neobhodno potrebne pri graditvi celotne resnice, resnične resničnosti, potem napreduje tako, da hodi po neki črti nevzdržnega ravnotežja in takoj popusti negativni gravitaciji; iz sekularizacije preide v sekularizem; iz razlikovanja posameznih pozitivnih vrednot v negacijo vsake druge filozofske in religiozne vrednote. In tako jo pri njenem usodnem drsenju použije agnosticizem, laicizem, in ateizem, kjer mišljenju manjkajo absolutna in transcendentna načela ter se mora ali odpovedati sistemu logične in objektivne resnice ali pa ga zamenjati z odtujevalnimi nadomestki bolnih filozofij ali s strašnimi revolucionarnimi voluntarizmi: *stat pro ratione voluntas* (volja zamenja razum)«. S prestopom ekvatorja iz zgornje poloble v podzemlje preide pri človeku sekularizacija v sekularizem. Opazovanje eksistencialne panorame zemlje pod nebesi nam odkrije, da so podzemeljski filozofi pri svojem pohodu navzdol po spodnji poluti v 19. stoletju dosegli spodnji tečaj, kjer so postavli »utrjeno mesto ničevosti« (prim. Iz 24, 10; Ps 55 (54), 10 s.) V 20. stoletju je to mesto, v tesni povezavi s silami iz brezna pod tečajem (prim. Iz 28, 15; Ef 6, 10 s.; Raz 12, 1 s.) sprožilo splošno dejavnost proti diametralno ležečemu mestu na zgornjem tečaju zemlje pod nebesi, ki ga neposredno vodi vstali Kristus (nebeški Pol). Velikansko preseljevanje populacij iz zgornje na spodnjo poluto kaže, kako se je v tem stoletju, kakor še nikoli v zgodovini, razbesnel boj med dobrim in zlim (prim. tudi Janez Pavel II., nagovor 19. 5. 1982, 2, 1759).

norm, je povzročila izredno prometno zmedo in krizo znotraj Cerkve, neko nepričakovano zmešnjavo jezikov.[26]

Zadnji koncil je kalcedonsko versko resnico naobrnil na Cerkev: Cerkev je po analogiji z učlovečeno božjo Besedo sestavljena stvarnost, ki obstaja iz človeške in božje sestavine (C 8, 1). Z učlovečenjem se je neskončna božja oseba podredila »instituciji« svoje slabotne človeške narave. Cerkev je skrivnostno nadaljevanje Kristusa. Ljubeča podreditev kristjanov instituciji Cerkve uresničuje v svojem redu veliko skrivnost ljubeče podreditve druge božje osebe instituciji njene človeške narave; ima torej soteriološki pomen. Kriza vere v Kristusa se danes kaže tudi na ekleziološkem področju: naraščа skušnjava ekleziološkega monofizitizma. *Ekleziološki monofizitizem* si zamišlja neko angelsko Cerkev; v globini ne priznava, da je socialna, hierarhična organizacija Cerkve v svoji slabotnosti živ organ odrešenja v Kristusovih rokah. Iz antropološkega angelizma in ekleziološkega monofizitizma je po koncilu izšla velika sekularizacija duhovništva in redovništva, ki je glavni vzrok za izredno prometno zmedo znotraj Cerkve. Dajanje prednosti individualnemu pred eklezialnim je privedlo do neke atomizacije znotraj Cerkve, o čemer je govoril Pavel VI. leta 1976. Bolezen razosebljanja, ki napada predvsem voditelje karavan, dialektično vodi v individualizem in potem v kolektivizem.

---

[26] Pluralnost v Cerkvi ni možna glede na vero, moralni zakon in kanonično disciplino, prim. Pavel VI., nagovor 26. 10. 1969, 693. V Cerkvi je bila vedno pluralnost teoloških in duhovnih šol, a to znotraj substancialne enote krščanstva. Pavel VI. je po koncilu večkrat opozarjal, da se danes precej širi v Cerkvi tudi napačna pluralnost, se pravi sredobežni pluralizem, ki s subjektivistično razlago krščanstva (pod vplivom protestantskega načela o »svobodni raziskavi«), za katero je značilno pozemeljsko blodenje, vnaša globoke dvoumnosti v nauk Cerkve in razkraja njeno enoto. Zato se danes zakonita teološka pluralnost v dogmatični enoti katoliškega (celovitega, vesoljnega) nauka prav posebej sooča »z obrazcem nekdanjih in modernih reformatorjev: *sola Scriptura*, kakor da bi bili oni resnični verniki religiozne enote in kakor da sv. pismo ni izšlo iz apostolskega izročila (prim. BR 7—10) in kakor da sv. pismo, odtrgano od apostolskega nauka, ni izpostavljeno nevarnosti, stvarni kot še nikoli, prepuščenosti individualni interpretaciji, brezkončno sredobežni in pluralistični, tj. tisti »svobodni raziskavi« (»libero esame«), ki je razpršilo (ha polverizzato) enoto vere v nešteto množico osebnih mnenj. Zaman ali samovoljno skuša to množico zajeti neka »urejevalna norma«, se pravi obvezna razlaga, ki izhaja iz skupnosti, ker jo potem prekosi subjektivna inspiracija, ki naj bi jo Sveti Duh neposredno navdihnil duši. Takó »protestantski nauk o svobodni raziskavi ali o edini avtoriteti Svetega Duha kot avtentičnega razlagalca sv. pisma odpira pot najbolj radikalnemu filozofsko-religioznemu subjektivizmu« (S. Offelli). Iz zedinjujoče praznične plurisinfonije binkošti naj bi nazadovali k »zmešnjavi jezikov«, o kateri nam skrivnostno poroča biblija« (1 Mz 11, 1—9)? (Pavel VI., nagovor 28. 8. 1974, 766). Posledica izvirnega greha v človeku je nagnjenost k slabšemu, je sredobežnost njegovih zmožnosti, je sredobežni pluralizem srca, ki vanj uvaja razdeljenost (prim. CS 10, 1; 13, 1—2; 37, 4). Človek mora vsak dan premagovati ta sredobežni pluralizem in »le za ceno velikih naporov je s pomočjo božje milosti sposoben dosegati notranjo enoto v samem sebi« (CS 37, 2). Cerkev novega adventa bo le za ceno velikih naporov na poti čez Kalvarijo premagala sredobežni pluralizem, ki se je močno zagrizel vanjo, in bo prišla do novih binkošti, v polnosti do enega srca in ene duše (prim. Apd 4, 32).

L. Feuerbach je v prejšnjem stoletju dejal, da mora antropologija nadomestiti teologijo. 20. stoletje daje prednost antropologiji pred teologijo. Res je treba priznati določen pomen antropoloških ved, a v zadnjih desetletjih narašča skušnjava, da bi precenjevali te vede starega Adama. Kristjani so zbegani, kjer vodniki karavan ne vklikajo več z radostjo: »Zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa imamo vse za smeti« (prim. Flp 3, 8). Širi se nevarnost, da bi vedno manj gledali in izžarevali luč slave Kristusovega evangelija, ki je »božja moč, v rešenje vsakemu, kateri veruje« (Rim 1, 16). Danes narašča skušnjava ekleziološkega nestorianizma. *Ekleziološki nestorianizem* v globini ločuje človeško in božjo sestavino Cerkve. To se potem izraža ponekod v pastorali, da le to prehaja k orientaciji po modernih antropoloških vedah, medtem ko večni evangelij pogosto puščajo ob strani. V tem razhajanju središčna in polarna dogmatične teologije prehaja na obrobje, medtem ko pastorala prenaša težišče na periferične antropološke vede in zahaja ob transformizmu v horizontalno kroženje in to je danes moderno.

Ta proces je po koncilu povzročil zmedo in dezorientacijo v katehezi v Franciji in ponekod drugod; o tem je nedavno govoril kard. J. Ratzinger v Parizu. Spet gre za prometno zmedo, kolikor je kateheza opustila pouk o osnovnih prometnih znakih in pravilih, skratka, kolikor je kateheza polagoma pustila ob strani osnovno uvajanje v osnovne krščanske resnice (resničnosti). Janez Pavel II. je govoril belgijskim škofom, da je danes treba premagati razdvojenost med teologijo in pastoralo. Janez Pavel II. tudi pravi: »Odkrivanje Navpičnega, absolutnosti Boga (dell'Assoluto di Dio) je tisto, ki daje pomen in uspešnost potrebnosti horizontalnega odpiranja problemov sveta. V tem je poziv, ki je danes bolj kot kdajkoli dragocen zoper lahko skušnjavo krščanskega horizontalizma, ki odmisli od iskanja Vrha; psihologizma, ki ne pozna skrivnostne navzočnosti in nepredvidljivega delovanja milosti; aktivizma, ki začne in sklene svojo pot v zemeljski perspektivi; bratstva, ki se odpoveduje razsvetljenju skupnega božjega očetovstva.«[27]

---

[27] Janez Pavel II., nagovor 25. 1. 1983. O ekleziološkem monofizitizmu in nestorianizmu prim. Congar Y. M., Dogme christologique et Ecclésiologie. Verité et limites d'un parallele, v: Grillmeier A. und Heinrich B., Das Konzil von Chalkeon III (Würzburg 1954) 239—268. Janez Pavel II., nagovor duhovnikom in redovnikom 26. 1. 1979, 1, 137—138: »Osebno, živo srečanje, srečanje z odprtimi očmi in z utripajočim srcem z vstalim Kristusom (prim. Lk 24, 30) mora biti cilj vaše ljubezni in vsega vašega življenja. Včasih pa se dogaja, da se naše soglasje v veri z Jezusom oslabi in zmanjša — to takoj opazi verno ljudstvo in se razžalosti — nosimo ga sicer v sebi, a včasih na način, ki je pomešan z našimi nagnjenji in razmisleki (prim. Lk 15), ne da bi svetili z vso veličastno lučjo, ki jo on vsebuje za nas. Ob kakšni priliki govorimo morda o njem nekoliko pod vplivom nekaterih domnev ali različic ali pod vplivom nekaterih sociološko, politično, psihološko in linguistično pobarvanih podatkov, namesto da bi izhajali iz osnovnih kriterijev našega življenja in dejavnosti

Kjer živi Cerkev v tehnokratskem svetu, mora premagovati skušnjave demona organizacije. Janez Pavel II. je molil k Mariji: »Mati, obdana s skrivnostjo Sina, daj da bomo mi evangelizatorji vedno bolj dojemali, da je evangelizacija, onstran tehnik in strategij, priprav in načrtov, potopitev v skrivnost Kristusa in poskus nekaj njegovega posredovati bratom.«[28]

Glavnina Cerkve, v zvestobi cerkvenemu učiteljstvu, ki ga pooseblja Petrov naslednik, napreduje po poti, ki vodi čez Kalvarijo do novih binkošti. Janez Pavel II. pravi, da je izredno sv. leto izreden čas milosti, v katerem naj se v Cerkvi izredno okrepi gibanje k odrešenju. Pri tem gre za *duhovno središčno gibanje,* v katerega se mora vključiti vsa Cerkev.[29] V tej krucialni uri za vse človeštvo, v tej odločilni uri za Cerkev na Slovenskem in s tem tudi za nadaljnji obstoj slovenskega naroda, naj bi se zelo zmanjšal promet romarjev na obvoznih cestah in se izredno okrepil promet karavan na središčni in edini poti večnega odrešenja. Gre torej za izredno in odločilno preusmeritev prometa, za porast življenja iz teoloških kreposti, za porast molitve, adoracije in zadoščevanja.

Teolog Y. M. Congar piše, da je češčenje božjega Srca Jezusovega zdravilo zoper vsakršen monofizitizem. Ker je to češčenje »totius christianae religionis summa« (Pij XI.), je zdravilo zoper vse moderne epidemije, zlasti zoper epidemijo razosebljenja. Kdor hodi po tej poti, hodi po središčni poti.

Adoracija Jezusa v Evharistiji je zanesljiv kazalec naše vere v učlovečenega Boga in v božjo oikonomijo odrešenja, ki poteka v majhnosti, sla-

---

v skladu z živetim evangelijem v celoti, z veseljem, s tistim zaupanjem in neizmernim upanjem, ki ga vsebuje Kristusov križ. Ena stvar je zelo jasna: vera v vstalega Kristusa ni rezultat kakšnega tehničnega spoznanja ali sad kakšne znanstvene prtljage (prim. 1 Kor 1, 26). Od nas se zahteva, da oznanjamo Jezusovo smrt in razglašamo njegovo vstajenje. Jezus živi. »Bog ga je obudil in ga osvobodil vezi smrti« (Apd 2, 24). To, kar je bil v začetku rahel šepet prvih prič, se je takoj spremenilo v radostno izkustvo resničnega življenja z njim, »s katerim smo jedli in pili, potem ko je vstal od mrtvih« (Apd 10, 41—42). Da, Kristus živi res v Cerkvi, je v nas vseh, ki smo nosilci upanja in nesmrtnosti. Če ste se torej srečali s Kristusom, živite Kristusa, živite s Kristusom! Oznanjajte ga v prvi osebi kot avtentični pričevalci: »Zame je življenje Kristus« (Flp 1, 21). Prav tu je resnična osvoboditev: oznanjati Jezusa, osvobojenega vezi, navzočega v ljudeh, preobraženih ljudeh, ki so postali nova stvar. Zakaj pa je naše oznanjevanje včasih prazno? Zato ker ne predstavimo Jezusa z vso privlačnostjo njegove osebe; zato ker ne pokažemo vselej prepričanja, prevedenega v izraze življenja, glede čudovite vrednote naše podaritve cerkveni stvari, kateri služimo«. Preobloženost z znanstveno periferično prtljago in z drugo odvečno periferično prtljago zanaša mnoge vodnike karavan v horizontalno kroženje na različnih vzporednikih zemlje pod nebesi. Po drugi strani pa opuščanje resnega študija cerkvenih učiteljev in nauka cerkvenega učiteljstva ter zanemarjanje askeze, ki je »studium deificum«, upadanje adoracije vstalega Kristusa v Evharistiji povzroča resno podhranjenost glede na večno Modrost in vstajenjsko življenje. Zaradi te podhranjenosti in težav v zvezi z njo potem mnoge karavane s svojimi vodniki ne morejo napredovati po središčni poti vstajenjskega življenja (novega Adama).

[28] Janez Pavel II., nagovor 8. 7. 1980, 2, 201.

[29] Prim. Janez Pavel II., nagovor 23. 12. 1982.

bosti in zastrtosti. Ta adoracija je središčna pot Cerkve. »Premor, ki je posvečen resnični adoraciji (Evharistije), je več vreden in obrodi več sadu kakor najbolj učinkovita dejavnost, pa naj bo to sama apostolska dejavnost. To je najbolj nujna »kontestacija«, s katero morajo redovniki nasprotovati družbi, v kateri je učinkovitost postala malik, na katere oltarju neredko žrtvujejo samo človekovo dostojanstvo.«[30] Tudi mi duhovniki in drugi kristjani, naj bi postali v sv. letu takšni izredni »kontestatorji«.

Skrivnost učlovečenja je neločljivo povezana s Svetim Duhom. Izredna preusmeritev prometa na zemlji pod nebesi bo najprej delo Svetega Duha. Zato mora v Cerkvi rasti češčenje Svetega Duha. »Ta goreča prošnja k Duhu, da bi sprejeli Duha, je zavrnitev vseh materializmov našega časa.[31]

Po efeškem in kalcedonskem koncilu, ki sta priznala, da je Marija Bogorodica, se je razmahnilo češčenje device Bogorodice; po 2. vatikanskem koncilu pa naj raste češčenje Matere v redu milosti, Matere Cerkve. Z učlovečenjem je Resnica pognala iz zemlje, iz device Marije namreč. Cerkev je reka, ki izvira iz Kristusa in v moči Svetega Duha raste iz zemlje, tj. iz Matere Cerkve. Marija je križišče, kjer sta se za večno srečala in zedinila Bog in človek in kjer se kristjan v polnosti sreča in zedini s Kristusom. Marija je središčna in ravnočrtna pot, ki nas iz našega zemeljskega sveta pelje k Jezusovi človeškosti, v kateri najdemo razodetje Boga in naše odrešenje.[32]

Kristus je povezal Svetega Duha, Mater Cerkve in Cerkev. Cerkev napreduje nasproti novim binkoštim po središčni poti češčenja svoje duhovne Matere in Matere novega adventa (ta pot je navsezadnje popolna izročitev ali posvetitev Materi v redu milosti), obenem pa vedno bolj prejema Svetega Duha in ta v njej vse bolj in bolj »inkarnira« Kristusa. Veliko znamenje nove dobe, ki se svita na obzorju, medtem ko se pomika noč proti svojemu višku, je tudi papež Janez Pavel II., saj tako jasno postavlja Gospoda Jezusa Kristusa v središče vsega in je Cerkev posvetil Materi v redu milosti ter je izredno sv. leto prav posebej izročil njenemu brezmadežnemu Srcu.

Povzetek: Ivan Pojavnik, Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje

Avtor oriše dogmatični nauk kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila ter nakaže povezavo teh dveh koncilov z 2. vatikanskim koncilom. V tem globalnem okviru, ki je osredotočen v skrivnosti učlovečene Besede, se odpre obzorje Cerkve novega adventa in dialektike temne in svetle skrivnosti človeka v današnjm svetu ter na raznih področjih življenja Cerkve.

[30] Janez Pavel II., nagovor 24. 11. 1978, 205.
[31] Janez Pavel II., Redemptor hominis, št. 18.
[32] Prim. Pavel VI., nagovor 21. 12. 1966, 643.

Summary: Ivan Pojavnik, Significance of the Council of Chalcedon and of the 3rd Council of Constantinople for Christian Life

The author describes the dogmatic teachings of the Council of Chalcedon an of the 3rd Council of Contantinople and shows the connection of these two Councils with the Second Vatican Council. Within this global framework, which is centred upon the mystery of the Incarnated Word, there opens the horizon of the Chuch of the new Advent and of the dialectics of the dark and light mystery of Man in the modern world and in the different fields of Church life.

Franc Plemenitaš

Odrešenje inosvobajanje človeka

Uvod

Vprašanje o človekovem odrešenju, o Bogu, človekovem Odrešeniku, je osrednje vprašanje teologije in teološke antropologije. Cerkev se je več stoletij prizadevala za podobo Boga, ki nas odrešuje po svojem učlovečenem Sinu Jezusu Kristusu. Prvi koncili so hoteli doseči v boju proti nekrščanskim predstavam o Kristusovi osebi samo to: utrditi razodeto versko resnico, da je Jezus edinorojeni Sin Očeta, ki je postal človek, se učlovečil zaradi nas in zaradi našega zveličanja. Ko so koncili odklanjali arianizem, nestorianizem, monofizitizem, monoteletizem in monergetizem, so branili absolutno božjo transcendenco, ki pa je v Kristusu skrajna imanenca, saj ni pomešanost dveh narav, božje in človeške, ampak nerazdružljiva povezanost v enoto božje osebe. Kristus je sobistven z Očetom in sobistven z nami. Zato je edini srednik med Bogom in nami, Odrešenik vseh ljudi.

Toda koncili so le izhodišče. Vera v Jezusa Kristusa in njegovo odrešenje se mora udejaniti v vsakem času, tudi v današnjem, da bo sodobnemu človeku povedala, kaj pomeni zanj Kristus, podobno, kakor so se prvi koncili morali soočiti z grško filozofijo. Kdo je Jezus Kristus za nas danes? Kako moremo današnjemu človeku oznanjati Jezusa Kristusa, da bo spoznal, da je on naše odrešenje in zveličanje v svoji osebi in svojem delu?

Sekularizacija je v marsičem spremenila situacijo vernih. Mnogim nič več ne pomenijo religiozna vprašanja o odrešenju, milosti, Bogu. Iz napačne podobe Boga sklepajo, da Bog otesnjuje človeka, mu jemlje svobodo, zato zanikavajo Boga zaradi človeka in njegovega dostojanstva, govorijo o religiozni alienaciji, samoodtujitvi vernega človeka. (Feuerbach, Marx). To je humanistični ateizem, ki trdi, da je vera v Boga uničenje človečnosti, odtujitev.[1]

---

[1] W. Kasper, Gottes sichtbare Liebe v: Neues Glaubensbuch, Freiburg in Br. (Herder) ²1973, 276—278.

Zato je primerno, da se poglobimo v skrivnost Jezusa Kristusa tako, da odgovorimo na vprašanja današnjega človeka o odrešenju njegove bit. Današnji človek gleda na uresničenje svoje biti v obzorju osvoboditve in svobode ali emancipacije. Osrednje vprašanje današnjega človeka je osvoboditev od objektivnih prisil. Emancipacija je glavna beseda našega izkustva resničnosti.[2] Emancipacija je v rimskem pravu osvoboditev sužnja in osvoboditev odraslega sina izpod očetove oblasti. Krščanstvo je utrdilo dostojanstvo vsakega človeka ne glede na narodnost, položaj ali spol. Zato moremo današnji razvoj pojmovati deloma kot zgodovinsko posledico krščanstva. Danes je emancipacija avtonomna samoosvoboditev človeka in je postala družbeni proces, v katerem se hočejo razne skupine rešiti duhovne, pravne, socialne in politične odvisnosti. Zato govorimo o emancipaciji delavcev, črncev, žensk, ki se borijo proti diskriminaciji in proti privilegijem. Osnovno vprašanje današnje kristologije je, v kakšnem razmerju sta krščansko oznanilo in emancipacija človeka.[3] Svoboda fascinira človeka. V pojmu svobode je zgoščeno skoro vse, po čemer hrepeni in v kar upa današnji človek.[4] Pastoralna konstitucija govori o svobodi kot vprašanju današnjega časa: »Ljudje niso nikdar imeli tako živega smisla za svobodo kakor danes« (CS 4). Odrešenje kot osvoboditev človeka v vseh njegovih razsežnostih je utemeljeno v sv. pismu in se uveljavlja v današnji teologiji, ki hoče približati Kristusa — Odrešenika današnjemu človeku, ker ustreza njegovim najglobljim življenjskim vprašanjem.

Jezusovo odrešenjsko oznanilo in delo za osvobajanje človeka.

Novejša kristologija preprosto več ne sprejema poprejšnje vzhodne in zahodne soteriologije. Vzhodna teologija je poudarjala predvsem učlovečenje kot odrešilni dogodek, medtem ko se je zahodna soteriologija osredotočila predvsem na odrešilno Jezusovo smrt na križu kot daritveno in zadostilno smrt za grehe človeštva. Te teološke razlage odrešenja so bile statične: učlovečenje kot privzetje in pobožanstvenje človeške narave na vzhodu, zahod pa je gledal na Jezusovo smrt ko neskončno zadostitev za grehe, ker je križani Jezus Učlovečena božja beseda. Jezusovo življenje je polagoma izgubilo odrešenjski pomen. Zaradi sistematike je v sholastiki odpadel nauk o misterijih Jezusovega življenja, ker je Jezusovo življenje le zgled, ne pa učinkovito znamenje odrešenja. Sodobna kristologija se vrača in vrednoti zgodovinskega Jezusa in njegovo delo za osvoboditev človeka, ne da bi pri tem zanemarjala učlovečenje in velikonočno skrivnost.[5]

---

[2] J. B. Metz, Erlösung und Emancipation, v Erlösung und Emancipation, Freiburg in Br. (Herder) 1973, 121.

[3] W. Kasper, Jezus der Christus, Mainz (M. Grünewald) 1974, 48.

[4] G. Greshake, Geschenkte Freiheit, Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1977, 108.

[5] D. Wiederkehr, Glaube an Erlösung, Freiburg in Br. (Herder) 1976, 34.

Jezusova osrednja zadeva je oznanjevanje in uresničenje božjega kraljestva, božje odrešujoče bližine, ki se uresničuje po Jezusu, ker je v njem Bog končno veljavno blizu človeku kot Odrešenik njegove biti. Božje kraljestvo je bilo za Jude v Jezusovem času upanje in pričakovanje pravičnega vladarja. Pravičnost pa je na vzhodu predvsem pomoč in varstvo za nemočne, revne, osvoboditev od krivične oblasti in vzpostavitev božje pravičnosti v svetu. Božje kraljestvo pomeni uresničenje eshatološkega miru med posamezniki, narodi in v kozmosu. Zato Janez in Pavel govorita o Božji pravičnosti in življenju. Jezusovo oznanilo o božjem kraljestvu moramo videti v obzorju človekove želje po miru, svobodi, pravičnosti in življenju.[6]

Sile zla pa stalno ogrožajo človekovo življenje in njegovo svobodo. Človek čuti, da se sam ne more rešiti, ker sile zla določajo njegovo svobodo že pred vsako njegovo odločitvijo. V Jezusu se Bog razodeva kot tisti, ki ga osvobaja od sil zla in neozdravljive razklanosti v resničnosti stvarstva. To je osnovni motiv Jezusovega oznanila in hkrati skrivnost njegove osebnosti. V Kristusu se Bog razodeva kot rešitelj iz sužnosti. V stari zavezi Bog osvobaja Izraela iz egiptovske sužnosti. To je bilo osnovno izkustvo Boga Odrešenika naroda in posameznika iz njegovih stisk, izkustvo, ki je navzoče tudi v Jezusovem življenju in smrti za vse. Že v stari zavezi je to izkustvo preneseno na preroško kritiko socialnih in političnih razmer, ki zasužnjujejo človeka (Amos 5, 21—25, Iz 1, 11—17; Jer 7, 4—7). Če socialne in politične razmere zasužnjujejo človeka, jih je treba spremeniti, spreobrniti se mora človek, ki zasužnjuje druge.

Jezus je izpolnil preroške napovedi o osvoboditvi človeka in se je skliceval na Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da naznanim jetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane na prostost in oznanim leto božjega usmiljenja. (Lk 4, 18 s).[7]

Bližina božjega kraljestva ni obsodba, temveč odrešenje. Zato je božje kraljestvo veselo oznanilo, srce evangelija in vsebina odrešenja. Kar Jezus oznanja, uresničuje s svojim delovanjem. Ljubi in pomaga vsem, ki trpijo zaradi svoje človeške in družbene odtujenosti: preproste, trpeče in grešnike, bolnike (Mt 11, 25; 11, 28). Druži se in seda za isto mizo z grešniki in cestninarji (Mk 2, 16). Judje so imeli njihovo usodo za božjo kazen, zato ti trpeči nimajo več kaj pričakovati od sveta in od Boga. Kaj je torej odrešenje? Jezus vsa pričakovanja človekove osvoboditve osredotoča na eno samo: deležnost pri božjem kraljestvu, ki je življenje (Mk 9, 43—45; Lk 18, 18). Božje kraljestvo ni le eshatološka resničnost, temveč se že sedaj uresničuje v Jezusovem delovanju. Jezus odpušča grehe in osvobaja človeka krivde.

---

[6] W. Kasper, n. d. 84 s.

[7] M. Valković, Spasenje i oslobođenje, Bogoslovska smotra 1982, št. 4, 538 s.

Prilike o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32), neusmiljenem hlapcu, izgubljeni ovci povedo, da je božje kraljestvo odpuščanje grehov. Zato je odrešenje veselje, da nas Bog sprejema in nas kljub naši grešnosti brezpogojno ljubi. Zahteva pa, da tudi mi drug drugega sprejemamo in si odpuščamo, kajti naše odpuščanje je pogoj in merilo božjega odpuščanja nam samim. (Mk 11, 25; Mt 6, 12). Ljubezen, ki ne vrne udarca in ničesar ne odreče, odstranjuje zlo v svetu. (Mt 6, 12; 11, 25). Jezusova ljubezen do grešnikov in vseh trpečih je vidna božja ljubezen, ki se razodeva v Kristusu. Zato je nov začetek in konkretizacija božjega kraljestva. Prihod božjega kraljestva v Jezusovi osebi je hkrati zmaga nad demonskimi silami zla, ki odtujujejo in zasužnjujejo človeka (Mt 12, 28; Lk 11, 20) in začetek novega stvarstva, ki je življenje, svoboda, mir, sprava, ljubezen, ki se razodeva kot konkretna svoboda in smisel življenja. V njej najde človek in z njim svet svojo dopolnitev.

Človek se je pa dejansko v svojem samoljubju odtrgal, odtujil božji ljubezni in ljubezni do bližjega, se predal nesmiselni osamitvi, ki izvira iz greha, boju vseh proti vsem, in doživlja nesmisel življenja. Kristus mu daje moč in možnost, da v njem zmaga božja ljubezen. Če človek sprejme božjo ponudbo ljubezni v Kristusu, je osvobojen zla, ki zasužnjuje, in živi v svobodi božjih otrok. Ker ga božja ljubezen, ki se je razodela v Kristusu, osvobaja greha, osamljenosti in nesmisla, more tudi sam sprejeti druge in ljubiti celo sovražnike in s tem posnemati Boga, ki »veleva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5, 45). Vsak more sedaj upati, da je ljubezen močnejša od sovraštva in da je smisel življenja.

Iz tega pa izhaja nova možnost za spreminjanje in počlovečenje sveta z ljubeznijo, ki ni nadomestek za pravičnost, ampak presežna izpolnitev pravičnosti. Nismo namreč pravični do drugih le takrat, kadar jim damo, kar jim gre, temveč kadar jih sprejemamo in jim podarimo sami sebe. Zato je ljubezen odgovor na vprašanje o pravičnem in humanem svetu, rešitev uganke sveta, odrešenje človeka, končni smisel stvarstva, resničnost božjega kraljestva, ki ga uresničuje Jezus.[8] On sam je božje kraljestvo, ljubeča, osvobajajoča božja bližina vsem ljudem, posebno najbolj trpečim in odtujenim. Zato je njegov odnos do Očeta poseben odnos, ki se bistveno razlikuje od našega odnosa do Boga. Jezus je uresničenje, utelešenje božje ljubezni v svetu, dokončno razodetje Boga, ki odrešuje, osvobaja človeka. Soteriologije ne moremo ločiti od kristologije.[9] Bog torej ni povišana ideja strašnega očeta, kruti nad-jaz, ki človeka zasužnjuje in pred katerim

---

[8] W. Kasper, n. d. 98—103; D. Wiederkehr, n. d. 34—38.

[9] H. Kessler, Erlösung als Befreiung, nav. D. Wiedrekehr, n. d. 41—44.

je človek vedno kriv, kakor je to domneval Freud, ampak odrešilna, osvobodilna ljubezen, ki se dokončno razodeva v Jezusu Kristusu.

Jezusovo delo za božje kraljestvo se mora nadaljevati v delu njegovih učencev, Božja ljubezen, ki se je razodela v Kristusu, nas osvobaja za nov odnos do bližnjega, ki mora biti znamenje, »zakrament« navzočnosti božjega kraljestva. Jezus pripoveduje priliko o neusmiljenem hlapcu (Mt 18, 32 s), da pokaže, kako morajo učenci posnemati njega, ki v Jezusu odpušča grehe, kar se že dogaja, ker farizeji očitajo učencem: »Zakaj jeste in pijete s cestninarji in grešniki?« (Lk 5, 30). Jezus pa osvobaja človeka iz svojega enkratnega odnosa do Očeta. To je posredna kristologija, ki razodeva bistvo Jezusove osebnosti.[10]

Osvobajanje človeka se uresničuje v telesu

V spisih nove zaveze gre za odrešenjski pomen Kristusa, človeka, v katerem se je Bog dokončno razodel, da je bil Bog v njem, da bi svet spravil s seboj (2Kor, 5, 18), Vera v prihod Boga v meso je odločilni kriterij krščanstva, saj izraža njegovo bistvo: božje življenje, luč, ljubezen je stopila v človeku Jezusu s svet (1 Jan 1, 2; 4, 9), da premaga laž, sovraštvo, smrt in da po njem vse to premagajo Jezusovi učenci.

Na podlagi sodobne antropologije se vprašajmo, kaj pomeni učlovečenje, da bomo laže spoznali, da je ta prihod naša osvoboditev, odrešenje.[11]

Človek nima samo telesa, ampak je telo. Naše duhovno življenje, mišljenje in voljo oblikuje telo, ki je navzoče v najvišjih procesih duha. Tudi smeh in jok sta izraz celotnega človeka. Obraz odseva misli in jih poudarja. Človek si pa lahko nadene masko, za katero skriva svoje namene in se tako v svojim telesu odtuji sam sebi.

Telo pa ni le izraz duše, temveč tudi območje vpliva sveta na človeka. Svet ne vpliva na človeka le površno, ampak prodira do njegovega bistva. Biti v svetu je bistvena določitev človeka. Po telesu smo vtkani v družino, sorodstvo in narod ter celotno človeštvo. Naša svoboda je možna le, če nam drugi puščajo prostor svobode. Iz izkustva vemo, da temelji svoboda na dajanju in sprejemanju ljubezni. Svoboda se uresničuje v odnosu med jaz-ti-mi. Bistvo svobode je ljubezen, ker je človek bistveno družbeno bitje in se uresničuje le po drugih.[12] Človek pa se lahko izgubi v grehu in izgubi posrečen odnos do drugih in tako uničuje svojo bit.

Vprašanje o odrešenju se zastavlja v dejanski napetosti med dušo in telesom, med človekom in človekom, med človekom in svetom. Odrešenje

---

[10] H. Kessler, Erlösung als Befreiung?, v Stimmen der Zeit 192 (19747), 3—16).

[11] E. Schllebeeckx, Christus und die Christen, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1977, 715; 718 s.

[12] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, II. 2 (Lesson), nav. W. Kasper, n. d. 219.

pomeni integriteto človeškega obstoja v svetu in z njim. Toda človek dejansko doživlja svojo razkrojenost, nesvobodo in odtujitev samemu sebi. Sv. pismo razlaga to neskladje, ker je človek pretrgal svoj odnos do Boga. V sv. pismu ni namreč osnovni odnos med dušo in telesom, med človekom in svetom, med duhom in materijo, med posameznikom in družbo, temveč med Bogom in človekom, Bogom in svetom, Stvarnikom in stvarjo. Integracija napetosti v človeku in svetu je možna le takrat, kadar se človek presega v Boga, kajti le Bog kot Stvarnik sveta obsega vso razsežnost biti kot njena združujoča enotnost.[13] Če pa razpade skupnost med Bogom in človekom, sledi razkroj med ljudmi in v svetu. To oddaljenost od Boga in odtujitev, ki sledi iz te oddaljenosti, imenuje sv. pismo greh. V bibliji pa ni greh le enkratno dejanje, temveč splošna situacija, ki določa človeka že pred njegovo osebno odločitvijo, ki pa jo človek potrjuje z osebnim grehom. Izvirni greh pomeni, da ta grešna situacija nasprotuje božji odrešitveni volji. Ker je človek bitno vpleten v grešno situacijo sveta, se ne more sam osvoboditi. Odtujitev od Boga in njegove odrešitvene volje vodi k odtujitvi človeka: notranji razdvojenosti med dušo in telesom, med spoznanjem in voljo, h krizi človekove identitete, ki se kaže tudi v telesnem trpljenju, bolezni in smrti. Temu se pridružuje razdvojenost med ljudmi: sovraštvo, laž, prepiri, vojne, krivice, ponižujoča odvisnost in nezmožnost kontaktiranja, dialoga, razumevanja. Končno ta grešna situacija povzroča odtujitev človeka svetu, v katerem živi: iracionalna odvisnost od anonimnih sil, in nesvoboda, ki iz nje izvira. Skratka, namesto ljubezni kot smisla bivanja nastopa samoljubje, temu sledi življenjski nesmisel. Zaradi vsega tega trpljenja se mnogi zatekajo k metafizičnemu dualizmu in zamenjajo Boga z okrutnim demonom. Cerkev je v luči učlovečenja vedno odklanjala te sisteme.[14]

Iz povedanega je razvidno, zakaj je bilo primerno, da je božji Sin privzel naše telo in je od učlovečenja odvisno naše odrešenje, ki je osvoboditev iz grešne situacije človeka, kajti osvoboditev je možna le, če Bog postavi nov začetek. Solidarna prepletenost z grehom onemogoča, da bi se sami osvobodili. Iz izkustva vemo, kako nas omejuje naša preteklost, ki hkrati otežuje našo prihodnost. Poleg tega vsaka krivda povzroča posledice, ki jih grešnik ne more preprečiti, negativno pogojujejo dejanja drugih in so vir novih grehov. Namesto da bi delali za medsebojno uresničenje, uničujemo možnosti za svojo lastno svobodo. Pobude za osvobajanje zadevajo na nezaupanje ali pa propadajo na krivičnih strukturah, v katerih se je krivda objektivirala. Takó se gibljemo v začaranih krogih greha. Za odrešenje, ki je osvoboditev od greha, je nujen nov začetek, človek, ki ga pošlje

[13] E. Schillebeeckx, n. d. 798.

[14] W. Kasper, n. d. 239—241; B. Häring, Sünde im Zeitalter der Säkularisation Graz (Styria) 1974, 111—122.

Bog in stopi v našo zgrešeno situacijo in jo odpravi, razklene krog greha in osvobodi posameznika ter človeško skupnost za ljubezen, ki gradi in daje smisel življenju.

Kristus— Novi Adam

Pavel imenuje Kristusa »novi Adam« (Rim 5, 12—21), začetnik novega svobodnega človeštva. Jezus Kristus bitno določa vsakega človeka, ker je vsak Jezusov sočlovek, brat. Ker pa je Kristus Bog z nami, saj je sobistven z Očetom, sta vsak človek in človeštvo telesno povezana z Bogom. Z Jezusom se odpira novi kairos, ker bit posameznika določa bit vseh. V Kristusu nam je podarjena osvoboditev v telesu, ker se človek v svoji svobodi uresničuje telesno. S tem, da je božji Sin postal človek, se je spremenila situacija neodrešenosti za vse, ker je razklenil krog greha in postavil nov začetek za vse. Zato je odrešenje osvoboditev.[15] Jezus Kristus je v svoji ljubezenski odprtosti do Boga in do ljudi naš osvoboditelj, odrešenik.

V stari zavezi je odrešenje osvoboditev iz stiske, nevarnosti, bolezni, sužnosti. Bog odrešuje. Odrešenje se začne z Abrahamovim odhodom iz domovine (1 Mz 12, 1). Bog z močno roko reši zasužnjeno ljudstvo iz egiptovske sužnosti (2 Mz 6, 6; 13, 30). Ta rešitev postane pri prerokih predpodoba eshatološkega odrešenja (Jer 23, 7; Iz 43, 16s). Osvoboditev je milost, s katero mora človek sodelovati (5Mz 7, 8; 9, 26). Najpomembnejše mesto v evangeliju je Jezusova beseda o odkupnini za mnoge: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal življenje v odkupnino za mnoge.« (Mk 10, 45; Mt 20, 28). Te besede moramo razumeti v luči Jezusove nasilne smrti, ki je višek Jezusovega odrešilnega dela, dokaz največje, mejne ljubezni. Jezus je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem postavil nov ekzistencial, prostor svobode, kar imenujemo objektivno odrešenje in nas kvalificira, še preden se sami odločimo, in hkrati omogoča našo odločitev. Človek odslej ni več brez alternative: s Kristusovo milostjo more postati svoboden. Odrešenje ne odpravlja svobodne volje in osebnosti, temveč jo omogoča. Objektivno odrešenje je medosebno in ni kakšna reč. Podobno kakor staro človeštvo posreduje greh, ker je človek rojen v grešno situacijo, tako prihaja osvoboditev od greha v skupnosti verujočih v Jezusa Kristusa, začetnika naše svobode.[16]

To določeno posredovanje odrešenja in določeno bistvo milosti se je zaradi kontroverze s Pelagijem večinoma izgubilo. Proti Pelagijevi zmoti etičnega pojmovanja milosti kot lepega zgleda je Avguštin poudaril samo notranjo ontološko naravo milosti in zanemaril njeno medosebnostno naravo, ki pa ne nasprotuje notranji milosti, temveč se notranja milost javlja v med-

[15] J. Gewiee-F. Lackner-A. Grillmaier, Erlösung v LThK, 1016—1030.
[16] W. Kasper, n. d. 243 s; B. Häring, n. d. 147—151; G. Greshake n. d. 106—122.

sebojnih odnosih. Zato moramo danes že iz pastoralnih razlogov ovrednotiti zunanjo milost in razumeti milost kot konkretno svobodo, kajti svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus, se uresničuje v določenem srečanju, pogovorih, življenjsko skupnostjo z ljudmi, ki jim Kristus daje svojega Duha.[17] Milost ima vedno tudi horizontalno in ‚politično' razsežnost, je angažiranost za osvoboditev človeka od krivičnih struktur, ki ga zasužnjujejo. Jezus je moral na križ, ker je s svojim delovanjem in naukom potencialno rušil takratne krivične strukture. To poudarja posebno teologija osvoboditve. Tudi se ne moremo osvoboditi v popolni izolaciji od drugih, ker bomo sojeni predvsem po naši ljubezni do bližnjega, po utelešenju notranje milosti.

Od česa in za kaj smo po Kristusu osvobojeni

Nova zaveza ne ostaja v splošnih opredelitvah krščanske svobode, temveč iz Kristusovega osvobodilnega delovanja in oznanjevanja konkretno riše našo svobodo v Kristusu s tem, da pripoveduje, od česa in za kaj smo osvobojeni.

Od česa smo osvobojeni? Od krivde, greha; od eksistencialnih strahov, ki se nanašajo na vprašanje smrti: »Da bi rešil nje, ki so bili v strahu pred smrtjo vse življenje podvrženi sužnosti« (Heb 2, 15); osvobojeni od življenjskih strahov in pretiranih skrbi za življenje (Mt 6, 13—34); žalosti, obupa, spora med ljudmi, krivic, odnosov, ki odtujujejo, pomanjkanja ljubezni, samovolje in egoizma, neusmiljene obsodbe drugih (Mt 7, 1—5), skrbi, da bi bili nekaj (Mk 10, 35—45), naveličanosti, življenja ljudi, ki nimajo upanja (1 Tes 4, 13).

Za kaj smo osvobojeni? Za svobodo, pravičnost in mir med ljudmi in z Bogom, življenjsko zaupanje, za novo stvarjenje in dopolnitev vsega; za veselje in srečo; za poveličano življenje; za posvečenje (Tit 2, 14); za etično angažiranost; za vse, kar je Bogu všeč in popolno (Rim 12, 2).; za vse, »kar je resnično, kar pošteno, kar pravično, kar ljubeznivo, kar je častno karkoli je krepostno in karkoli hvalevredno« (Flp 4, 4—9); za dobre in prisrčne medsebojne odnose (Ef 4, 32); da premagamo hudo z dobrim (Rim 12, 21; 1 Pt 2, 15); za skrb za uboge, za odrešenje vsakega posameznika; da posnemamo Boga kot ljubljeni otroci (Ef 5, 1); za življenje iz ljubezni po Kristusovem zgledu (Ef 5, 2). Osvoboditev je dar in naloga: vse nam je podarjeno in vse moramo narediti, ker še nismo v eshatologiji. Milost omogoča metanoio. Kristjani smo dolžni delati za osvobojenje v prepričanju, da tudi napori, ki ne dosežejo svojega namena, niso zaman, zaupanju na Kristusovo besedo: »Zaupajte, jaz sem svet premagal.« Kljub upanju, ki je že uresničeno v Jezusovem trpljenju in poveličanju, ostane osvoboditev na-

[17] W. Kasper n. d. 244 s; B. Häring, n. d. 147—151.

loga, ki jo moramo uresničevati v svoji zemeljski zgodovini, sicer bi bila vera »opij«.[18] Odrešilna milost, ki doseže le globine posameznika in pusti ob strani telesno razsežnost življenja, je »brezbožna« milost, ki ne ustreza Bogu, Odrešeniku ljudi (G. Greshake).[19]

Jezusovo trpljenje, smrt in poveličanje kot osvoboditev

Jezusova smrt je tesno povezana z oznanjevanjem božjega kraljestva, odrešujoče božje bližine ljudem. Jezusova nasilna smrt, ki jo je pretrpel, ker je oznanjal božje kraljestvo vsem ljudem, še posebno utemeljuje ljubezensko skupnost človeštva z Bogom. Na Jezusovo smrt, na navidezno tragičen konec njegovega dela, je Cerkev gledala v luči Izaijevega božjega služabnika, ki trpi za grehe nas vseh (Iz 53, 1—12). Vero Cerkve izraža Pavel z besedami: »da je Kristus za naše grehe umrl in da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih (1 Kor 15, 3s) To izražajo tudi poročila o zadnji večerji, posebno postavitev evharistije. Jezus je med svojimi učenci kot tisti, ki služi (Lk 22, 27). Jezus je odpuščal grehe in s tem razodeval Boga, ki je ljubezen. Takega Boga sovražniki niso sprejeli in so ga zato obsodili kot bogokletneža. Hoja za Kristusom pomeni služenje: »Če kdo hoče biti prvi, bodi vsem služabnik.« (Mk 9, 35). Ljubezenska služba vsem, tudi sovražnikom, je nov način življenja, ki ga Jezus omogoča, ker je v svojem življenju in smrti človek za druge. Zato je smrt višek Jezusovega osvobodilnega dela. Nanjo je mogel odgovoriti le Bog v Jezusovem vstajenju. Z Jezusovo smrtjo se začenja novi eon v njegovem vstajenju, ki je začetek novega stvarstva (prim 1. Kor 15, 42s).

Jezusovo vstajenje ne pomeni le njegovo dokončno privzetje v skupnost življenja in ljubezni z Bogom, ker je v vstajenju Bog sprejel Jezusovo življenje za druge in dokončno svet spravil s seboj. Božja ljubezen se je neprekosljivo razodela v Jezusovem križu, sedaj pa se obrača na vse ljudi in je eshatološka resničnost, ki vpliva na sedanjost in jo spreminja (prim Ef 2, 6; Kol 3, 10 s). Kdor po veri in krstu sprejme to resničnost, postane nova stvar (prim. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Nova zaveza opisuje bit v Kristusu kot življenje, pravičnost, mir, odpuščanje, to pa je človekova osvoboditev oz. svoboda. Za Pavla je odrešenje preprosto svoboda.[20] To je svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus (prim Gal 5, 1. 13). To je preprosto ljubezen do Boga in bližnjega, Kristus pa jo omogoča vsakemu, ki ga v veri sprejme.

Krščanska svoboda je svoboda od greha. Kristjan se mora zavzemati za osvoboditev od vseh odtujitev človeka. Teološki pojem greha je: zanemarjanje razvoja lastne osebnosti in neangažiranost za osvoboditev drugih

---

[18] E. Schillebeeckx, n. d. 496 s; G. Greshake, n. d. 98—104.
[19] G. Greshake, n. d. 99.
[20] G. Greshake, n. d. 109.

na vseh ravneh.[21] Greh zasužnjuje človeka, ker človek služi relativnim dobrinam, kot da bi bile absolutne. Postanejo zadnji smisel življenja. Zato je krščanska svoboda osvoboditev od greha, ki je idololatrija (prim Rim 6, 18—21; Jan 8, 31—36), in svoboda za ljubezen do Boga in bližnjega. Pri osvoboditvi od greha mora teologija upoštevati psihološke znanosti, ki odkrivajo podzavestne vzroke človekove nesvobode.[22] Ker svoboda ne more biti le individualna — človek je bistveno družbeno bitje — je po Kristusu osvobojen človek dolžan ustvarjati prostor svobode, v katerem se more človek svobodno razvijati.[23]

Krščanska svoboda je nadalje osvoboditev od smrti, kajti »plačilo za greh je smrt« (Rim 6, 23). Grešnik v želji po življenju zahaja na pot smrti. Smrt je bistveno suženjstvo, ki otežuje celotno življenje v trpljenju, bolezni in stiskah, ti pa dosežejo vrhunec v smrti. Trpljenje kljub osvoboditvi od smrti ostane, toda kristjan ga more sprejeti v upanju, ki vstaja iz Kristusovega vstajenja, ker ima ljubezen obljubo nesmrtnosti in nas nič ne more ločiti od ljubezni, ki se je razodela v Jezusu Kristusu (Rim 8, 31—39). Pozitivno pomeni osvoboditev od smrti življenjska svoboda, ki se more angažirati za osvoboditev drugih, za ustvarjanje prostora svobode.[24]

Končno je Kristusovo odrešenje osvoboditev od postave. O tej svobodi govori predvsem sv. Pavel. Ta ve, da je postava sveta in dobra (Rim 7, 12), toda v določenih okoliščinah povzroča nasprotovanje in postane tako povod za greh (Rim 7, 8). Poleg tega more izpolnitev postave voditi k samoveličanju in napuhu, ne pa k odprtosti do Boga in bližnjega v ljubezni. Nadalje more postava po človeški krivdi zožiti božjo voljo, ki hoče osvoboditev človeka in tako postava ne osvobaja človeka, temveč ga zasužnjuje nečloveškemu juridizmu. Toda svoboda od postave ni samovolja, ki je nesvoboda, temveč smo osvobojeni za medsebojno ljubezen (Gal 5, 1, 13). Svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus, je bistveno svoboda, ki ustvarja prostor svobode za vse zasužnjene v osebnem in družbenem smislu.[25] Osvoboditev je po Pavlu predvsem osebna, ima pa tudi družbeno, cerkveno razsežnost v skupnosti božjih otrok. Hkrati ima ta svoboda kozmično razsežnost, ker celotno stvarstvo zdihuje po rešitvi iz sužnosti minljivosti in po svobodi poveličanih božjih otrok (Rim 8, 21). To je krščansko upanje, ki temelji na Kristusovem vstajenju. Ljubezenska služba ima eshatološko razsežnost, ker v njej zasije Jezusovo gospodstvo, ki ima svojo dopolnitev v vstajenju.

---

[21] B. Häring, n. d. 139.

[22] R. Affemann, Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht v: Erlösung und Emanzipation, n. d. 15—29.

[23] W. Kasper, n. d. 185.

[24] W. Kasper, n. d. 186.

[25] R. Schnackenburg, Befreiung nach Paulus im heutigen Fregehorizont, v: Erlösung und Emanzipation, n. d. 54 s.

Ta svoboda je božji dar, ker jo omogoča Kristusov Duh. »Kjer pa je Duh gospodov, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). Duh ljubezni, ki nam je dan, je zmaga nad postavo, ki zasužnjuje. Duh, ki osvobaja, preprečuje statično pojmovanje svobode in vodi v dinamično etično življenje, ker vodi k ljubezni do bližnjega, v kateri je vsa postava Duha (prim Gal 5, 14). Pavel torej razume odrešenje kot odrešitev, osvoboditev, ki se bo dopolnila v eshatologiji, katere poroštvo je Kristusovo vstajenje. Svoboda je gonilna moč krščanske eksistence, v kateri sta združena milost, ki osvobaja, in odgovor nanjo, se pravi vera, ki dela po ljubezni in nikoli ne mine.

Osvoboditev je povezana z opravičenjem, ki je milostna podaritev odpuščanja grehov in podelitev milosti, saj človeka odpira ljubezni. Zato je krščanska svoboda drugi izraz za odrešenje.[26]

Milost kot svoboda

Sodobni ateizem je humanizem, ki zanika Boga, ker postavlja napačno dilemo: Bog ali človek. Bog po mnenju humanističnih ateistov omejuje in zasužnjuje človeka, kajti čim več pripisujemo Bogu, tem manj smemo dati človeku in čim večji je človek, tem manjši je Bog. V tej dilemi sta Bog in človek konkurenta, tekmeca v tekmi, kdo je večji. Ta dilema je posledica podobe Boga klasične metafizike, v kateri je Bog predvsem vzrok, katerega pojem je vzet predvsem iz materialnega sveta.[27] V klasični mitologiji so bogovi ljubosumni na človekovo svobodo. Zato je po Marxu Prometej svetnik današnje dobe, ker se je uprl zavidljivim bogovom.

Toda zavidljivi Bog ni Bog razodetja, kajti Bog razodetja je oseba in svoboda, ki v svoji vsemogočnosti daje človeku prostor svobode, ne utesnjuje človeka, ampak ga osvobaja za lastno svobodno aktivnost, to pa privzema v načrt odrešenja. Zato stvarjenje in milost ne jemljeta človeku svobode, temveč mu omogočata svobodno sodelovanje. Zato ni dileme: Bog ali človek, ampak Bog in človek v smislu dialoga. Bog kot osebno bitje omogoča svobodo, tako da se more človek z lastno močjo, ki mu jo omogoča sam Bog, presegati v Boga.[28] Božja vsemogočnost se ravno kaže v stvarjenju svobodnega bitja.[29] Zato je ljubezenska skupnost z Bogom, ki opravičuje po Kristusu grešnika, resnična svoboda. Človek ni mogel razkleniti kroga greha sveta, zato ga Bog po svojem Sinu, po njegovi velikonočni skrivnosti postavlja za nov začetek. Če se v veri pridruži Jezusu, postane svoboden. Ker nas je Bog sprejel in osvobodil brez našega zasluženja iz ljubezni,

---

[26] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, nav. R. Schnackenburg, n. d. 55.

[27] K. Lehmann, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, hrg. von J. Ratzinger, Freiburg in Br. (Herder) 1972, 125.

[28] J. B. Metz, Freiheit v: Handbuch der theologischen Grundbegriffe, II. 30.

[29] S. Kierkegaard, Diario 1846, VII. A 181, it. prevod C. Fabro, Brescia (Morcelliana) 1962, zv. I. n. 1. s. 512 s.

moremo tudi mi druge osvobajati, sprejemati v ljubezni, navezovati z njimi osebne stike, v katerih se uresničuje svoboda. Svoboda pa potrebuje svet kot odprt prostor, v katerem morejo komunicirati ljudje. Ko uresničujem svojo svobodo, določam prostor svobode drugih ljudi.[30]

Svoboda odstranja meje in teži k neomejenosti, ki zanjo ni tuja, ampak domača. Biti povsem svoboden pomeni potešiti svojo neskončno žejo po svobodi v Neskončnem in v njem najti svojo identiteto. Pojem svobode vsebuje končno dopolnitev človeka.[31] Človek izkusi odstranitev meja, domačnost, svobodo tam, kjer je ljubezen in vračanje ljubezni, ko gre iz svoje osamljenosti v dajanju in prejemanju. Ne doseže svoje uresničitve v sebi, v »samo«-uresničenju, temveč v tem, da ga drugi sprejmejo in priznajo, ko tisto, kar ga je omejevalo, postane domače, lastno. Človeka mora v ljubezni sprejeti kdo drug, potem šele lahko sprejme sam sebe.[32] Svoboda se uresničuje tam, kjer je resnična dobrota. Podarjena ljubezen me ne omejuje, ampak me osvobaja, odstranjuje meje. Vsaka človeška ljubezen pa je obljuba, ki je človek ne more izpolniti, ker zadeva na meje, ki jih ne more premagati, predvsem na smrt. Človek pa teži po neomejeni svobodi-ljubezni.« Strašno je, da se nikdar ne moremo dovolj napiti« (A. Gide).[33] Zato vsaka zemeljska ljubezen kaže na njem temelj in izvor in resnično ljubeči ljubijo v bližnjem tudi neskončno svobodo, ki je Bog. V Claudelovi drami Svileni čevelj govori Proëza Rodrigu: »Z menoj bi bil kmalu na koncu, če bi ne bila eno s tistim, ki ne pozna meja.«[34] V človeški ljubezni zasije božja ljubezen. Če je vsaka ljubezen podaritev, ‚milost', je nadnaravna milost še prav posebno božja ljubezen, ki si je z ničimer ne moremo zaslužiti. Milost ni le odpuščanje grehov, temveč božja samopodaritev človeku. Bog se nam podarja v Kristusu po Sv. Duhu, ki se je sprostil iz Jezusove prebodene strani. Samo Bog, neskončna svoboda, more dopolniti človeka. Tukaj, v tem življenju se nam daje milost nepopolno. To je ara svobode, ki kliče: »Pridi, Gospod.«

Sklep

Svoboda je beseda, ki privlačuje današnjega človeka in izraža tako rekoč vse, po čemer človek hrepeni in skuša doseči. Odrešenje je izvršil Jezus Kristus za vse, na podlagi božjega razodetja pa ga moremo opredeliti kot osvoboditev človeka v vseh njegovih razsežnostih.

---

[30] G. Greshake, n. d. 16s.
[31] G. Greshake, n. d. 119 s-.
[32] J. Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung v Erlösung und Emanzipation., n. d. 143 s.
[33] Tagebuch 1889—1939, nav. G. Greshake, Glück und Heil v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg in Br. (Herder) 1981, zv. 9, 133.
[34] G. Greshake, Geschenkte Freiheit, n. d. 25.

Iz izkustva vemo, da je resnična svoboda možna le v ljubezni, ko nas drugi sprejmejo in nam tako ustvarjajo prostor svobode, v katerem se moremo razvijati v vračanju ljubezni. V ljubezni zasijejo svoboda in smisel ter sreča.

Ker je pa človek zapleten v krivdo sveta, grešni eksistencial, ki ga imenujemo izvirni greh ali greh sveta, more postati svoboden le, če mu Stvarnik omogoča nov začetek, odpuščanje grehov, da tako po božji milosti postane nova stvar. Vera nam pove, da je Jezus Kristus v svojem oznanjevanju, življenju in delu, posebno pa v svoji smrti in poveličanju, tisti novi začetek, na katerem temelji možnost svobode in odpuščanja grehov in možnost svobode za vse ljudi, ki sprejemajo božjo odrešilno ljubezen in odgovarjajo na milost. Jezus Kristus je začetnik novega človeštva. Bog nas v njem kljub naši grešnosti sprejema in nas osvobaja greha, postave in smrti. V njegovi ljubezni, ki se razodeva v križu, moremo mi ljubiti svojega bližnjega, tudi sovražnika, in tako uresničevati svobodo, za katero nas je osvobodil Kristus, v odnosu do ljudi, s katerimi živimo v svetu, in tako uresničevati ljubezen do Boga.

Sekularizirani pojem greha, krivde, je razkroj človeške družbe. Tak pojem greha se ujema s krščanskim pojmovanjem greha, toda greh je tudi odtujitev Bogu, ki je Stvarnik in zaščitnik človeške svobode. Svoboda od greha za ljubezen se dopolnjuje v neskončni ljubezni, ki pa že nekako zasije v vsaki medčloveški ljubezni. Zato milost ni omejitev človeka, ampak njegova dopolnitev. Sodobno emancipacijo človeka moremo sprejeti, kolikor izraža delo za osvoboditev od vsega, kar ga utesnuje in odtujuje, da ne more razviti svoje osebnosti; ne moremo je pa sprejeti, kolikor in če zanika Boga, ki ne omejuje človekove svobode, ampak ji daje zandjo dopolnitev. Le neskončna ljubezen more potešiti človekovo lakoto in žejo po ljubezni, smislu in sreči.[35]

Milost, odrešenje pa ni le notranji, zasebni odnos do Boga, ki ga omogoča božja samopodaritev, ampak se mora »utelesiti« v delu ustvarjanje prostora svobode na vseh področjih človekove biti. Odrešenje ima tudi družbeno razsežnost. Družbene strukture morajo ščititi svobodo.

V delu za osvoboditev človeka v vseh njegovih razsežnostih, kristjani, ki odgovarjajo na božjo osvobajajočo ljubezen, kakršna se je razodela in uresničila v Kristusu, oblikujejo božje kraljestvo pravice, miru in ljubezni. To kraljestvo bo doseglo svojo popolnost, ko bo Bog vse v vsem. V tem eonu pa je osvoboditev človeka možna le v znamenju križa, odpovedi sebi in svojemu egoizmu, da bi v iskreni medsebojni dobroti ustvarjali prostor svobode, ki se uresničuje v medsebojni ljubezni. »Po tem bodo spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj.«

---

[35] Nav. G. Greshake v Glück und Heil, n. d. 137.

Povzetek: Franc Plemenitaš, Odrešenje in osvobajanje človeka

Odrešenje kot osvoboditev od vseh odtujitev človeka je poglobitev Kristusovega odrešenja človeka kot posameznika in družbe, ki odgovarja na vprašanje današnjega časa, v katerem svoboda očara človeka in postaja vsebina in cilj njegovih osebnih in družbenih naporov. Kristus je vidna božja ljubezen in najvišji dar Boga človeku za njegovo osvoboditev. Kristusova milost nas osvobaja greha, ki je zanikanje svobode, da moremo ljubiti druge in Boga, ki je končni cilj našega teženja volje. Svoboda se konkretno uresničuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Človek najde smisel svojega življenja samo v ljubezni, ki se more zaradi odprtosti človeka v neskončnost dopolniti le v neskončni in večni ljubezni, v ljubezenski skupnosti z Bogom. Kristus nas s svojo osebnostjo, oznanjevanjem, dejavnostjo in predvsem s svojo velikonočno skrivnostjo osvobaja za ljubezen do bližnjega in Boga v tem svetu ter nam odpira vrata za večno ljubezen in s tem zadnji cilj in smisel življenja.

Summary: Franc Plemenitaš, Redemption and Liberation of Man

Redemption seen as a liberation of all human alienations deepens the view of Christ's redemption of man as individual and as society and gives a response to questions of modern times when freedom fascinates man and becomes the contents and the goal of his personal and social efforts. Christ is visible Love of God and His highest gift to man for his liberation. Christ's mercy frees us from sin, which is negation of liberty, and enables us to love others and God, which is the final goal of our strivings. Freedom is realized in love to God and to one's neighbour. Man only finds sense of his life in love which can solely be fulfilled in endless and eternal Love, in loving community with God. By His personality, pronouncement, activity and especially by His paschal mystery Christ frees us to love our neighbour and God in this world and opens the door to eternal Love and thereby to the ultimate goal and sense of our life.

Anton Strle

Skrivnost križa - razodetje Boga in človeka

Sveto leto v spomin na 1950-letnico Kristusove smrti in vstajenja poteka hkrati s 500-letnico rojstva Martina Lutra. Svet evangeličanskih Cerkva Nemčije je za to priliko objavil dokument pod naslovom Martin Luthers Gegenwart 1983 (Navzočnost Martina Lutra v l. 1983). Tu sta najprej omenjena nauk o opravičenju in njegova pomembnost v sedanjosti, ko mnoge v sebi negotove ljudi premetava sem in tja samoopravičevanje ali samoobsojanje. Evangeličani danes čutijo obremenjujoče posledice Lutrovega delovanja: pomanjkanje prvin za medsebojno edinost, preveč tesna navezanost cerkvenih skupnosti na državno oblast in usodne izjave, ki jih je Luter izrekel o Judih v svojih starejših letih. Ta negativna bilanca pa ima za svojo drugo stran nekaj, kar je silnega pomena za vseobsežno prenovitev (in vedno novo prenavljanje) krščanskega življenja, in sicer za vse kristjane: Lutrovo osredotočenje evangelija na vprašanje o Bogu, po katerem postane tudi človek razodet sam sebi. V izkustvu nedopovedljive tesnobe je vera v Boga dajala Lutru moč, da je vzdržal. V takšni veri je zajemal pogum za spokojnost v vseh življenjskih okoliščinah. Tudi ljudje našega časa potrebujejo v sedanji ogroženosti bolj kakor vse drugo prav zakoreninjenje v taki veri. Tako evangeličanska uradna izjava k Lutrovemu letu.[1]

Temu pač ni mogoče ugovarjati. Bolj kakor vse drugo potrebujemo močno in trdno vero v Boga, kakršen se nam je razodel v Kristusu, predvsem v skrivnosti križa, v katerem edinem je vključeno tudi poveličanje. Čas, v katerem je Luter nastopil, je bil vsaj v nekaterih potezah podoben našemu. Mnogi udje Cerkve, tudi na več ali manj vodilnih mestih, so pozabljali na prvenstvo Boga in njegove besede, napisane in učlovečene, ki je Kristus sam; na prvenstvo milosti in vere, ko gre za »opravičenje« in za celoten sprejem tistega odrešenjskega daru, ki ima svoj povzetek v božje-človeški osebi Jezusa Kristusa, v katerem je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja. Zoper takšne, četudi

[1] Glej Herder-Korrespondenz 37 (1983) 92 sl.

večkrat bolj podtalne tokove, je nastopil Luter kakor vihar in zaklical: »Solus Deus!« Temu je pridružil druge »soluse«: solus Christus, sola scriptura, sola fides, sola gratia! Pri Lutru so nastopila pretiravanja. Tisto, za kar je na dnu in navsezadnje Lutru pravzaprav šlo, pa je bilo v jedru pravilno. Tokovi dogajanj in miselnosti, katerih so se polastile njegovim najglobljim nameram tuje sile, so ga potegnili na napačne tire, ki jih ni mogoče odobravati. Luter pravzaprav sploh ni hotel nikakršne posebne Cerkve, ki bi se imenovala po njem; želel si je, da bi se prenovila tista katoliška Kristusova Cerkev, kateri je sam pripadal.[2] In jasno mu je bilo, da taka prenova in vedno prenavljanje raste iz globoke zakoreninjenosti v Bogu, kakršen se nam je razodel v Kristusu.

Téma »Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka« je po svoje povezana takó s svetim letom odrešenja kakor tudi z Lutrovim letom. Omejiti se je seveda treba le na nekatere vidike. Na prvem mestu nekaj o Lutrovem pojmovanju križa in teologije križa.

1. Lutrova teologija križa

»Theologia crucis« je izraz, ki ga je, kolikor vemo, prvi uporabljal Luter, da bi opredelil svojo teologijo in jo razlikoval od sholastične teologije svojega časa, ki jo Luter označuje kot »theologia gloriae«. Medtem ko »teologija slave« trdi, da spoznavamo Boga iz veličanstva narave, pa »teologija križa« zatrjuje, da je edino pravo spoznanje o Bogu tisto, ki ga je podal Kristus v dogodku križa.[3] Jezusov križ ni po Lutrovem gledanju le bolj ali manj središčna misel teologije poleg drugih misli, marveč sploh načelo, ob katerem naj se orientira celotna teologija. Lutrova znana beseda je: »Crux probat omnia«,[4] to se pravi: križ je tisto, kar napravi, da je krščanska vera res krščanska ,in v tem mora ta vera najti svojo identiteto. Križ je preizkusni kamen vsega krščanskega.

Nastavek za to je v sv. pismu nove zaveze, predvsem v Pavlovih pismih. »Mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje in poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 23.24). Pohujšanje križa sestavlja krščansko vero in jo razlikuje od drugih. Naj še tako glasno zahtevajo, češ da naj se Cerkev prilagodi modernemu svetu, je vendar res, da ni mogoče odstraniti te spotakljivosti krščanske vere. Prenovitev kristjanov mora prek

---

[2] Prim. A. Strle, Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo, v: BV 40 (1980) 398—403, zlasti 401; A. Strle, Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije?, v: BV 41 (1981) 110—117. Oba članka se naslanjata na slovstvo o tem vprašanju.

[3] O tem prim. B. Mondin, Le teologie del nostro tempo, Ediz. Paoline, Alba 1976, 140—144.

[4] V komentarju k Ps 15 l. 1521.

dialoga s svetom potekati tako, da odstranimo mnoga neprava pohujšanja, šele potem lahko stopi jasno na dan pravo pohujšanje.[5] Zato pravi apostol Pavel: »Ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje. Sklenil sem bil namreč nič drugega ne vedeti med vami ko Jezusa Kristusa, in to križanega« (1 Kor 2, 1.2).

V zgodovini krščanstva pa Jezusov križ kot temelj in kriterij za razumevanje in oznanjanje vere ni stal vedno v središču. Tudi Pavlove besede so različno sprejemali. Eden od Lutrovih prispevkov, ki ga ni mogoče spregledati, je bil v tem, da je nekako ponovno odkril glavno Pavlovo misel in jo dosledno vnesel v teološko metodiko.[6] Gotovo je, da krščansko izročilo, zlasti v praktičnih razsežnostih, nikakor ni zanemarjalo Jezusovega križa. Tudi Luter ni mogel priti do svoje teologije križa drugače kakor s tem, da je kot menih sprejemal tisto izročilo askeze in mistike križa, kakršno je našel v svojem redovniškem življenju tiste katoliške Cerkve, v kateri je zrasel, a je pravzaprav sploh ni nameraval nadomestiti s kako drugo, novo Cerkvijo. Vendar je pobožnost do križa, kakršna je bila lastna izročilu, posebno v Lutrovem času, marsikje vsebovala nevarnost, da bi na hojo za Kristusom v trpljenju kristjan gledal kot na odrešenjsko pot človekove lastne storitve. Zoper to je Luter naglašal absolutno odločilen enkraten dogodek Jezusovega križa kot božjega dejanja ljubezni do padlega človeštva.

V izročenem nauku o krepostih vidi Luter prizadevanje za človekovo samopobožanstvenje, prizadevanje, ki človeka ravno odtuji Bogu in ga napravi za nečloveškega. Za človeka, ki je odtujen Bogu, ne obstaja po Lutrovi trditvi drugo srečanje z Bogom kakor v Kristusovem križu. Tukaj Bog sam privede od Boga ločenega človeka domov. Človek, ki hoče sam iz svojih moči postati kakor Bog, se ravno v volji, da bi bil Bogu enak, loči od njega in se pogreza v bednost. To človekovo resničnost pa je Sin božji vzel nase v svoji smrti na križu. S tem, da se je Sin božji ponižal do zadnje človekove bedne resničnosti, je bila odprta pot do srečanja z Bogom. Tu — v križu — je Bog spravil človeka s seboj. To je absolutno milostno božje dejanje. Samo po tej milosti, sola gratia, najde človek pot do zedinjenja z Bogom. Ne s svojim prizadevanjem, marveč samo po veri v to milost, sola fide, se more človek srečati z Bogom.[7]

Ta Lutrov nauk o opravičenju je neločljivo povezan z njegovim naukom o spoznavanju. V spoznavoslovju sholastične teologije, ki se je opirala na

---

[5] Tako J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Chr. Kaiser, München 1972, 8—9, prim. tudi P. F. Momose, Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann, Herder, Freiburg 1978, 13—19.

[6] Tako P. F. Momose, v op. 5 n. d., 145.

[7] P. F. Momose, n. d., 14.

umevanjske kategorije aristotelske filozofije in mislila, da more iz dojemanja znotrajsvetnih popolnosti z razumskim sklepanjem spoznati Boga kot najpopolnejše bitje, je Liter videl vzporednost k človeški ošabnosti (hybris) samoopravičenja. Po Lutrovem mnenju je »deus gloriosus«, do kakršnega se povpne človek le z razumskim sklepanjem iz stvarstva, samo poveličevanje sveta. Teologija slave ni nič drugega kakor projekcija človeka, ki obožuje sam sebe. Bog je človekovemu naravnemu razumu skrit. Ne razodeva se v veličastnem, temveč v nizkem, pod »nasprotno podobo«.[8] Luter bi takoj podpisal trditev: Poznanje Boga in poznanje stvari se izključujeta.[9]

K temu Lutrovemu nauku o spoznanju Boga se zdi potrebno že zdaj vsaj nekaj pripomniti. Luter ima prav, ko poudarja, da je za resnično spoznanje o Bogu odločilno božje razodetje s svojim vrhuncem v dogodku križa. »Naravna teologija«, ki se pri spoznavah o Bogu opira na naravno spoznavno sposobnost, mora biti načelno odprta za božje razodetje; in nima pravice sama iz svojega postavljati kriterije vere in določati, kaj je sploh mogoče trditi o Bogu, kakor je to pogosto delala modernistična teologija v času razsvetljenstva in liberalizma.[10] Tudi ima Luter prav, ko zavrača nekakšno oblastniško izražanje in ravnanje tistih teologov, ki npr. o skrivnosti presv. Trojice govorijo podobno kakor »čevljar o svojem usnju«.[11]

Ni pa mogoče iti za Lutrom v trditvi, da ni mogoče sploh ničesar spoznati o Bogu iz ustvarjenega sveta in da obstaja med spoznavami, kakršne nam posreduje križ, in naravnim spoznanjem protislovje. Saj je vendar isti Kristus, ki umira na križu, Beseda, po kateri je bilo vse ustvarjeno.[12] Protestantski teolog Wohlfhart Pannenberg je glede tega pred nedavnim v intervjuju dejal: »Krščanska teologija je imela svojo veličino ne nazadnje v tem, da je bila prežeta z zaupanjem, da si krščansko oznanilo in razum medsebojno ne nasprotujeta, marveč je krščansko oznanilo v zavezi z razumom in mu šele ta pripomore priti do njegove resnice. Nekaj od tega zaupanja v moč biblične misli o Bogu, in sicer ravno o Bogu kot trinitaričnem, v moč, ki odkriva nadaljnje in globlje razumevanje naše stvarnosti, moramo v Cerkvi znova dobiti nazaj. S tem pa dobiti nazaj tudi odprtost in moč za celotno prostranost duhovnih vprašanj našega časa, vprašanj, ki niso vedno istovetna s tem, kar z druge strani nastopa kot

---

[8] Prim. Momose, n. d., 15; Mondin, v op. 3 n. d., 140.

[9] D. Ocvirk, Razodetje in védenje, v: BV 41 (1981) 192—223, tu 221.

[10] Tako pravi W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Grünewald, Mainz 1982, 83 sl.

[11] Luter pravi: »Wie Schuster von seinem Leder« (WA 3, 382, 9 ss); nav. P. Knauer, Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie, v: Fr. J. Schierse (Hrsg.), Jesus von Nazareth, Grünewald, Mainz 1972, 154—166, tu 161.

[12] Prim. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 86 sl.; prim. DzS 3017: S (Vera Cerkve) 40.

kult dneva. Ko se mi kristjani duhovno spoprijemamo s težkimi vprašanji, moramo prispevati nekaj, kar kaže za svet, v katerem živimo, pot naprej.«[13]

2. Teologija križa danes in njen odnos do »teologije slave«

Lutrova teologija križa je vsebovala mnoge prvine resnice, bodisi vsebinsko bodisi pod hermenevtičnim in kritičnim vidikom. Ker pa je bila ta teologija izdelana v trdi polemiki zoper rimsko Cerkev, je pogosto privzela stališča, ki so bila nezdružljiva k pristnim katoliškim naukom. Zaradi tega jo je protireformacijska teologija ne le kritizirala, marveč tudi v glavnem kar v celoti odklanjala. Tako je v uradni katoliški teologiji skrivnost križa vedno bolj prihajala v pozabo, in to kljub pobudam, ki bi jih mogla zajemati od svetnikov. — Toda niti reformatorična teologija ni bila glede tega kaj boljša. Po Lutrovi smrti so protestanti črto teologije križa naglo zapustili. Rehabilitirali so teologijo slave v Lutrovem slabšalnem pomenu. Z zmagoslavjem razsvetljenstva in nato liberalnega protestantizma je bila skrivnost križa povsem izpraznjena ali pa skrčena na zgolj metaforično kategorijo, ki jo je bilo mogoče uporabiti za globalno razlago realnosti, kakor je to storil zlasti Hegel. Tudi v vsakdanjem življenju je prenehal biti križ načelo, ki bi bilo navdihovalo krščansko ravnanje. To načelo se je zdaj zelo pogosto zadovoljevalo s tem, da se človek drži moralnih kodeksov, ki jih je določila družba, ta pa je iz roda v rod postajala bolj permisivna.[14]

a) Neločljivost križa in vstajenja v »velikonočni skrivnosti«

V katoliški teologiji je po drugem vatikanskem cerkvenem zboru razmišljanje močno naglasilo središčni pomen Kristusovega vstajenja, saj bistveno spada k skrivnosti odrešenja in je temelj upanja vsega človeštva in vesoljstva. Ko je Louis Bouyer l. 1945 izdal knjigo Le Mystère Pascal (Paschale sacramentum)«,[15] so mnogi mislili, da gre tukaj za Bl. Pascala. Po koncilu pa je izraz in pojem »velikonočna skrivnost« tako rekoč preplavil teološko in duhovno slovstvo. Obenem se je izostrila zavest, da nas je

---

[13] Wie von Gott reden? Ein gespräch mit Professor Wohlhart Pannenberg, v: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 182—189, tu 189; prim. podobno B. Welte, Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie. Herder, Freiburg 1982, posebej str. 14 in 17. Res je čudno, če si celo pri nas kdo obeta, da je za vero dobro, če se sploh odpovemo umskemu utemeljevanju vsega, kar kakorkoli spada k veri oziroma k poti do vere. Zoper pretiravanja v smeri k racionalizmu se pri vprašanjih vere pač ne smemo odločati za iracionalizem.

[14] Prim. Mondin, n. d., 144; Kasper, Der Gott Jesu Christi, 239—241.

[15] Knjigo je izdala založba Cerf v zbirki Lex orandi. Podnaslov je Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte. Bouyer se dobro zaveda, da sta trpljenje in vstajanje tukaj le dva momenta enega samega dogodka; vendar bolj poudarja križ kakor vstajenje, čeprav bi bil križ brez vstajenja nesmiseln.

Kristus odrešil tudi z vstajenjem, ne le s trpljenjem in smrtjo. Tudi to drugo je bilo brez dvoma nekaj dobrega in potrebnega ter ostane to tudi še za naprej, saj tudi ni nikakršno novotarstvo. Ob človeški slabosti pa je razumljivo, da so začela nastopati ponekod pretiravanja in enostranosti v nekaterih raziskavah in v bolj praktično usmerjenem slovstvu, ter v praktičnem življenju. »Vstajenjski«, »poveličanjski«, »zmagoslavni« vidik velikonočne skrivnosti je prihajal vedno bolj do veljave, pri tem pa je preveč stopal v ozadje njen »kenotični« vidik, tako da so nekateri »velikonočno skrivnost« začeli zamenjavati z »vstajenjsko« skrivnostjo.[16]

Vendar je to trajalo le nekaj let — in že se je teologija tako pri katoličanih kakor pri evangeličanih spet usmerila h križu, k boleči in sramotni Jezusovi smrti kot vzroku odrešenja in obenem vrhuncu božjega razodetja.[17] Vstajenje more biti temelj in središče krščanstva le v zvezi s smrtjo na križu: tisti, ki je bil križan, je vstal.[18]

Seveda tudi sedaj teologija ne pozablja na to, da križ sam po sebi ni poslednja stvarnost. Kaj križ pravzaprav pomeni, to se je razkrilo z vstajenjem. Brez vstajenja bi bil križ ostal le znamenje neodrešenosti in zmage hudobije in sovraštva nad dobroto in ljubeznijo. Enostransko gledanje na krščanstvo kot na religijo križa je Nietzscheja celó zapeljalo k temu, da je zavrgel krščanstvo kot zanikanje življenja in začel v imenu življenja fanatičen boj zoper krščanstvo. Zoper Kristusa je prav do zadnjega postavljal Dioniza. »Ali so me razumeli? — Dioniza zoper Križanega.«

Če bi kdo hotel omejiti krščanstvo samo na križ, bi bil to strahoten nesporazum. Sv. Pavel temu nikakor ne daje opore, čeprav izjavlja Korinčanom, da med njimi ni hotel vedeti ničesar drugega kakor »Jezusa, in to križanega« (1 Kor 2,2). Saj je po Pavlovem gledanju samo po sebi razumljivo, da je križ eno z vstajenjem, ki podeljuje križu osvetlitev in opravičenje. »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to trpel in tako šel v svojo slavo?« (Lk 24,26). Najprej se je zdela Kristusova smrt na križu brezupen konec; zdelo se je, da je Kristus doživel popoln neuspeh in poraz in je njegovo delo uničila nepopravljiva katastrofa. Toda ravno v tem je nastopil nov začetek kot naše odrešenje: uspeh brez primere. V tem ima Kristusovo delo temelj in neuničljivo trdnost, tako da ga sploh ni mogoče privesti do

[16] V slovenščini kaj lahko zavede v napačno pojmovanje že izraz »velikonočna« skrivnost, če ne pazimo, da »velikonočna« tukaj stoji namesto »pashalna«, kjer že izraz sam vključuje misel na »prehod« skozi smrt v poveličanje. Zato pa npr. trditev, da mora naše krščanstvo »biti velikonočno«, lahko postane dvoumna: v skladu s pojmom »velikonočna skrivnost« pomeni, da mora naše življenje obvladati zakonitost prehajanja skozi trpljenje v poveličanje (seveda v zedinjenju s Kristusom); če pa pri »veliki noči« mislimo le na Kristusovo vstajenje, je pomen precej drugačen in zavaja v enostranost, kakor da smemo tukaj trpljenje in smrt sploh obiti.

[17] Prim. M. Flick — Z. Alszeghy, Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica, Queriana, Brescia 1978, 15 sl.

[18] Prim. N. Iung, La résurrection du Christ, mise en question, Mame, Paris 1973, 23.

padca. Po izražanju drugega Petrovega pisma, tukaj (1,16) ne gre za »izmišljene bajke«, saj to zažari v vstajenju, ki ne le pričuje za novost, marveč je novost sama.[19]

Vsekakor pa je še bolj vabljiva in nevarna nasprotna skušnjava: da bi namreč dali križ nekako v oklepaj in zamižali pred njegovo skrajno sramoto, onemoglostjo in porazom ter bi hoteli pogled upirati le na zmagoslavje vstajenja. Toda vstajenje samo zase bi sploh ne moglo biti najvišje razodetje Boga kot ljubezni v tistem pomenu, na katerega misli sv. Janez. Po Jezusovi besedi o največji ljubezni, ki jo je mogoče komu izkazati, namreč umreti zanj, zlasti še umreti za popolnoma in pozitivno nevrednega, je izkaz največje ljubezni prav smrt, smrt Sina božjega na križu. Zato pa Kristusova podoba mora biti podoba »Križanega« — če kje tega ni, potem to ni on; to je sv. Pavel posebno krepko naglasil (prim. 1 Kor 1,23; 2,2). Prav »križ« je »ideogram« krščanstva, kakor pravi H. Schlier,[19a] jedrnat izraz za bistveni odrešenjski dogodek, od katerega pa vstajenja vendarle ni mogoče odmisliti. Hkrati je to središčni dogodek božjega razodetja.

Jezusova »ura«, v katero je bilo povzeto vse njegovo prejšnje življenje (in celo starozavezna priprava nanj), je bila prav dogodek trpljenja in ponižanja do smrti na križu, čeprav je ravno to vodilo k poveličanju. V središču božjih načrtov in človeške zgodovine stoji križ. Križ je preokretnica časov in je utemeljen v božji večnosti. Janezovo Razodetje govori o Jagnjetu, ki je zaklano od začetka sveta (13,8; prim. 1 Pt 1,20). Ob križu se dokonočno razodene, kdo je Bog in kaj je svet. To je razodetje večne skrivnosti Boga. S tem v zvezi so tudi novozavezni obrazci daritve, ki dobivajo svoj najrazločnejši izraz v Jezusovih besedah pri zadnji večerji: »To je moje telo, ki se daje za vas« (1 Kor 11,23; Lk 22,19).[20]

Osebek te daritve je — posebno po starejšem izročilu nove zaveze — Bog sam. On je tisti, ki daje Sina človekovega v roke ljudem (Mr 9,31; 10,33; 14,21; Lk 24,7 itd.). Tako npr. sv. Pavel pravi, da je bil Jezus »žrtvovan« ali »izdan« zaradi naših grehov in obujen od mrtvih zaradi našega opravičenja (Rim 4,25). Bog svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse (8,32). Le glede na površje in ospredje je Jezusova smrt človeško delo; v globini pa je to eshatološko-dokončno odrešenjsko delo Boga samega. Hkrati s tem pa tudi najvišje razodetje skrivnosti troedinega Boga.

Po splošnem mnenju se Bog razodeva v mogočnosti in veličastvu. A v križu se razkriva v nečem, kar je nasprotje gospostva, mogočnosti in veli-

---

[19] Prim. J. B. Lotz, Kreuz und Auferstehung. Die Grund-Dynamik des christlichen Daseins, Knecht, Frankfurt a/M. 1969, 17—19.

[19a] Sest. Kreuz, v: LThK VI, 605—617, tu 607.

[20] Prim. W. Kasper, Jesus der Christus, Grünewald, Mainz 3 1975, 197.

častva, v nasprotju do tega, kar velja za veliko, plemenito, lepo in imenitno. Tukaj se Bog razkriva v skrajni onemoglosti, sramoti, neuglednosti in dozdevni nesmiselnosti.[21]

b) Največji poraz — največja zmaga in najvišje razodetje Boga

Ena od značilnosti evangeljskih pripovedi o Jezusovem trpljenju je zlasti ta, da Jezus prestaja poslednje ure zapuščen od vseh ljudi in celo od Boga. Nanj se zgrnejo vsa krivičnost, krutost in zaslepljenost ljudi; ponižan je na stopnjo brezpravnega sužnja in najhušega zločinca. Spomnimo se na Ciceronove besede: »Pojem križa mora biti daleč ne le telesu rimskih državljanov, marveč tudi njihovih mislim, njihovim očem, njihovim ušesom.« O takó sramotni smrti med dostojnimi ljudmi niti govoriti ni dovoljeno.[22]

Kaj je Jezus občutil v tej svoji »uri«, moremo nekoliko razbrati iz njegovih besed pri Mr (15,34) in Mt (27,46): »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Francoski ekseget J. Guillet pravi: »To je strašen krik tesnobe, skrajne stiske. Imeli bi ga za krik obupanosti, če bi se ne obračal nanj, ki je še vedno naslovljen kot ‚moj Bog' in je neločljivo povezan z visečim na križu. Sicer pa si je skoraj nemogoče misliti, kaj vse ta krik vsebuje. Vsekakor bi brez slehernega razloga do kraja zmanjšali njegov pomen, če bi hoteli v njem videti opozorilo, da je Jezus na križu molil 22. psalm; ta se začenja s klicem za pomoč, toda končuje z izrazi zmagoslavnega zaupanja. Evangelij gotovo navaja samo začetek tega psalma. In če se drzne pripisovati Jezusu takšno izjavo, ki, po vsem sodeč, daje prav vsem Jezusovim sovražnikom, ko izjavlja, da ga je Bog zapustil in ni več z njim, potem ni nobenega dvoma, da evangelist čuti, kako ga celotno neizpodbitno izročilo sili, naj navede prav ta spotakljivi Jezusov krik. V perspektivi pripovedi evangelijev o Jezusovem trpljenju je vsekakor vidno, kako je njihov prvi namen ta, da z navedbo tega krika naglašajo popoln Jezusov neuspeh, Jezusovo popolno polomijo.«[23]

Vse Jezusove trditve o samem sebi so ena za drugo ovržene. Imel se je za preroka, večjega kakor Mojzes, zdaj pa ni sposoben povedati, kdo ga je udaril (Mt 26,68); trdil je o sebi, da je Izraelov kralj, ‚naj stopi zdaj s križa'(27,42). Izjavlja, da je Sin božji, naj ga zdaj Bog reši, če mu dobro hoče', če ga res ljubi (27,43). Nedvomno nam evangelisti s tem omogočajo dojeti nekaj od tega, kar je v izkustvu križanega Jezusa bistveno: popolna spodletelost in propad vsega, kar je skušal storiti in doseči v svojem

---

[21] Kasper, Jesus der Christus, 197 sl.

[22] M. T. Cicero, Pro C. Rabirio perduellionis reo, cap. V (§ 16), nav. Kasper, v n. d., 132 sl.

[23] J. Guillet, Expérience de Jésus, v: DSpiritualité VIII (1974) 1065—1109, tu 1090 sl.

življenju. Hotel je zbrati učence; skušal je prebuditi v svojem ljudstvu nov čut in smisel za Boga; prizadeval si je vzpostaviti dobo pravičnosti in miru. Zdaj od vsega, kar je vedno bilo vsebina njegove besede in njegovih naporov, ni ostalo ničesar več; vse je brez slehernega upanja. Iz tega lahko zaslutimo, kaj je bilo tisto, kar je povzročalo Jezusov trepet, ko je napovedoval svoje trpljenje: biti izročen ljudem v roke! In zaslutimo, zakaj se je na Oljski gori začel »od strahu tresti in od groze trepetati ter govoriti: Moja duša je žalostna do smrti. Ostanite tukaj in čujte!« (Mr 14,33.34). Tu vidimo, kaj in kdo je Sin božji.

In dostaviti je treba: Tu vidimo, kdo je Bog. Kajti tukaj in zlasti tukaj velja Jezusova beseda: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9; prim. 12,45).

Prav v tej uri svojega popolnega poraza se Sin božji razodene svetu. Stotnik, ki poveljuje straži, to razglasi: »Resnično, ta človek je bil božji Sin« (Mr 15,39; 27,54). »Moral je biti božji Sin, da je umrl tako, da se je držal Boga v takšni celostni predanosti, da je bil prav do smrti, kar je bil vse življenje: razpoložljiv za vsako bivanje, darovan vsakemu človeku, svoboden od sleherne zagrenelosti. — Pred božjim Sinom na križu, pred skrivnostjo tega brodoloma in te predanosti se zdi edino možno ravnanje molk . . .«[24]

Tukaj smo pred skrivnostjo Boga, pred teofanijo, ki je veličastnejša kakor pa teofanija na Sinaju. Ta na prvi pogled nesmiselna smrt, izpostavljena vsem pogledom, ima v resnici najvišjo smiselnost: obrača se na vse tiste, ki jo vidijo. To je razkritje Boga, somerno s tistim, ki se je v nekakšnem nastavku dogodilo pri Jezusovem krstu, začetku poti na križ. »Matejev evangelij je hotel množiti paralelizme. A že Marko uveljavlja to, kar je bistvenega: zagrinjalo v templju se pretrga na dvoje od vrha do tal, kakor so se pretrgala (obakrat je izraz isti) nebesa nad Jezusom v Jordanu (Mr 15,38; 1,10). Očetova beseda: , Ti si moj ljubljeni Sin' prebudi tukaj stotnikovo pritrditev: ‚Ta človek je bil božji Sin' (1,11; 15,39). Ta smrt, smrt tega človeka, način, kako je ta človek umrl — to je tisto, kar napravi, da se rodi vera . . .«[25] Pšenično zrno umre, da obrodi obilo sadu. Na križ povzdignjeni vse pritegne k sebi (Jn 12,24—33). Skrivnost križa — seveda ne brez zveze z vstajenjem — je razodetje skrivnosti troedinega Boga. Teologija križa je — neločljivo — teologija (božje) slave. Zato Balthasar polaga Kristusu v usta besede: »Moj križ je odrešenje, moja smrt je zmaga, moja tema je luč . . . V križu je bilo vstajenjsko jutro. V smrti je bil grob zasut. V padcu v praznino je bil vnebohod.«[26] Tako se je v — zgolj človeško gledano — največjem božjem porazu in onemoglosti razodelo veličastvo Boga na najvišji, neprekosljivi način.

---

[24] Guillet, n. d., 1090.
[25] Guillet, pr. t.

3. Vprašanje o »trpljenju Boga«

V skrivnosti križa se nam Bog razodeva kot ljubezen, ki priobčuje sama sebe ljudem. Takšno umevanje Boga se radikalno razlikuje od Aristotelovega, kaj šele od Boga raznih drugih filozofij. Za Aristotela je Bog negibljivi gibalec, po katerem vsa bitja težijo in ga v tem smislu ljubijo. Sam pa ne ljubi in je neobčutljiv za kakršnokoli trpljenje. Po grškem pojmovanju Bog prestoluje nad vsemi strahotami zgodovine popolnoma nepremakljivo in nezainteresirano.[27] Bog Jezusa Kristusa se od tega popolnoma razlikuje. Luter je s svojo »teologijo križa« imel prav, ko je trdil, da je treba Boga razumeti na temelju križa, ne pa zoževati smisel križa na temelju zgolj filozofskega pojma o Bogu (čeprav je šel Luter predaleč, ko je zametal sleherno vlogo razuma pri umevanju križa in spoznavanju Boga).

Danes tudi katoliški teologi z evangeličanskimi v vedno večjem številu pozitivno odgovarjajo na vprašanje, ali je tudi Bog sam prizadet od trpljenja, navzočega v človeški posamični in skupni zgodovini, čeprav se ti odgovori v podrobnostih precej razlikujejo. Med temi teologi so: K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Mühlen, J. Galot, H. Küng, W. Kasper, J. Moltmann, E. Jüngel, G. Koch in še drugi.[28]

Naše vprašanje se glasi: Ali ni govorjenje o »trpečem Bogu« v protislovju s tem, kar je doslej veljalo za trdno resnico, ki pravi, da je Bog neskončno popoln, nespremenljiv in netrpljiv?

W. Kasper, ki pripada tem teologom, poudarja: Pravo izhodišče more tukaj biti le pričevanje sv. pisma, ne pa katera izmed filozofij, pa naj bi to bila tudi klasična metafizika s svojim načelom o netrpljivosti Boga, še manj idealistična heglovska misel o nujnem samoodtujenju in samoizničenju Absolutnega (duha) ali pa moderna procesna filozofija.[29]

Odločilni miselni postopek, ki je pri vprašanju o trpljivosti Boga potreben, ima dve stopnji. V prvi analiziramo dogodek križa sam, v drugi pa ugotavljamo, da ima ta dogodek za svojo najglobljo osnovo troedinost Boga, večne Ljubezni, ki sama sebe v absolutni svobodi priobčuje stvarem, ki jih je poklicala iz nič, ne da bi jih kakorkoli potrebovala. Ustaviti se moremo nekoliko le pri prvi stopnji, pri dogodku križa. Drugo stopnjo, to je troedinost Boga, ki sam v sebi ni samotarski Absolut, marveč neizmerno osrečujoče občestvo med JAZ-TI-MI (če se jecljaje izražamo), ki ne potrebuje nikakršnega dopolnila — to drugo stopnjo tukaj predpostavljamo.

---

[26] H. U. Balthasar, Das Herz der Welt, Arche, Zürich [3] 1959, 129 in 134.

[27] Prim. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (v op. 5 n. d.) 256 sl.; Kasper, Der Gott Jesu Christi, 197 sl.; J. Janžekovič, Trpeči Bog?, v: BV 37 (1977) 1—11, tu 3—5.

[28] Te teologe posebej navaja Kasper, Der Gott Jesu Christi, 240.

[29] Kasper, n. d., 241.

a) Sv. pismo in izročilo: Bog ni neobčutljiv za človeško trpljenje

Če resno vzamemo sv. pismo, ne moremo reči, da je Bog ob človekovi dejavnosti in njegovem trpljenju neprizadet in brezbrižen. Bog namreč daje ali pusti, da ga to prizadeva v sočutju, v jezi, v usmiljenju (prim. 1 Mz 6,6; Ps 78,41; Iz 63,10; Oz 11,7—9; Jer 31,20 itd.). Nova zaveza nadaljuje na tej črti. Poleg tistega, kar smo navedli iz pripovedi evangelijev o Jezusovem trpljenju, imamo v pismu Hebrejcem načelne trditve: »Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v vsem, razen v grehu« (4,15). »Imeti more potrpljenje s tistimi, ki so nevedni in se motijo, ker je tudi sam obdan s slabostjo ... Čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je trpel, učil pokorščine« (5,2.8). Jezus je »smrt okusil za vse«, »zaradi smrtnega trpljenja je bil s slavo in častjo venčan« (2,9.10). »V čemer je bil sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (2,18),

Vsega tega ne moremo kratko in malo uvrstiti med antropomorfizme ali pa pripisovati le Jezusovi človeški naravi, kakor da je pri tem njegovo božanstvo ostalo popolnoma nedotaknjeno. Saj je vendar preeksistentni Sin božji tisti, ki je »sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase ..., se ponižal in bil pokoren do smrti, smrti na križu«, kakor navaja sv. Pavel iz bogoslužne hvalnice prve Cerkve (Flp 2,6—11). Kenoza (izničenje samega sebe), o kakršni je tu govor, prizadeva njega, ki je »enak Bogu« (v. 6). Tu gre za razodetje »dobrotljivosti in ljudomilosti Boga« samega (Tit 3,4).

Med trditvijo, da je Bog *sam v sebi* netrpljiv, in drugo trditvijo, ki ugotavlja, da isti Bog *v svojem stopanju v zgodovino* vendarle ni netrpljiv in brezčuten, obstoji paradoks, ki so ga zgodnji cerkveni očetje kratko in malo pustili obstajati. Ignacij Antiohijski npr. pravi: »Brezčasni, nevidni je postal zaradi nas viden; on, ki ga ni mogoče prijeti in ne more trpeti, je zaradi nas prevzel trpljenje in je na vse načine trpel za nas.«[30] Podobno govorita Irenej in Meliton iz Sard. Tertulijan govori med drugim tudi o »umrlem Bogu« (Deus mortuus) in o »križanem Bogu« (Deus crucifixus). S tem je bil že vnaprej podan obrazec skitskih menihov v teopashističnem boju 6. stoletja: »Eden od svete Trojice je v mesu trpel.«[31]

Refleksivno in izrazoslovno bolj izravnan način govorjenja je bil za cerkvene očete za to tako težaven, ker je v profani govorici »pathos« pomenil nekaj negativnega, od zunaj vsiljenega, in je tako tudi cerkvenim očetom veljal za neprostovoljen zunanji pripetljaj in celo za izraz ter zna-

---

[30] Sv. Ignacij Antiohijski. Pismo Polikarpu 3,2: Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 143.

[31] Podrobne navedbe glej v Kasper, Gott Jesu Christi, 237. Teopashistični obrazec je uporabljal npr. pokrajinski cerkveni zbor v Lateranu 1. 649, glej DzS 504: S 196.

menje človekove zablodelosti, kakršno je povzročil greh.[32] Ob taki predpostavki so mogli »pathe« (bolečine, trpljenje, vzburjenje) pridevati Bogu le, kolikor jih prostovoljno sprejme, tako da pri Bogu niti od daleč niso izraz končnosti, nesvobodnosti in grešnosti, marveč ravno nasprotno: izraz njegove vsemogočnosti in svobodnosti. Na to raven postavljata svoje odgovore zoper trpljivost Boga Gregor Čudodelnik, Hilarij; in neredki; a tudi Avguštin, ko pravi: »Če je bil (Bog) tudi slaboten, je bil to vendarle iz polnosti svoje lastne moči.« [33] Gregor iz Nise pa zelo izrazito pripominja: »Sestop Boga v nizkost je preobilje mogočnosti, ki zanjo ni nikakršne ovire niti v tem, kar je tako rekoč zoper njegovo naravo.[34]

Že ti premisleki cerkvenih očetov so bili v spoprijemanju s filozofskim načelom o brezčutnosti (apátheia) Boga brez dvoma močno razsvetljujoči. Od tu naprej je bil le še razmeroma majhen korak do tiste najpomembnejše patristične rešitve, ki jo je v tem vprašanju podal Origen. Tudi Origen poudarja svobodnost božjega trpljenja; a to misel dopolnjuje in jo preseže z mislijo o ljubezni. Origen pravi: Če bi božji Sin ne občutil od vekomaj usmiljenja z našo bedo, bi ne bil postal človek; in bi se ne bil dal križati. »Kakšne so bile tiste bolečine, ki jih je trpel? To je trpljenje iz ljubezni.« Toda ne le Sin, marveč tudi »Oče sam ni netrpljiv.« »Ko molimo, ima usmiljenje in sočutje — trpi trpljenje ljubezni.«[35]

Origen je s tem nakazal rešitev, ki se opira na najbolj notranje bistvo Boga samega, na njegovo svobodo v ljubezni. Origen je resnično gledal na celotno vsebino krščanske vere v Kristusovi luči, posebej v luči, ki izhaja iz skrivnosti križa. Tudi Origen je kot antični človek čutil vso težo, ko je šlo za sprejem nečesa tako paradoksnega, kakor to nastopa v obrazcu »križani Bog«. Ta obrazec je naznanjal globoko prevrednotenje vseh starih vrednot. Potrebno je bilo globoko spreobrnjenje, globoka spremenitev miselnosti, če je kdo hotel iz prežetosti od antičnih pogledov na Boga — zato pa tudi na človeka — preiti v tako silno novost, kakor je sijala tukaj.[36] Ugovore, ki so pri tem nastajali, pa je Origen reševal podobno kakor J. H. Newman pomisleke zoper skrivnost troedinega Boga: »Bilo bi res čudno, če bi nauk, ki ima opraviti z neskončnim, večnim božjim bistvom, ne bil skrivnosten ... Logičnemu mislecu mora biti jasno: če je Bog neskončen in človek končen, morajo v religiji biti skrivnosti.«[37]

---

[32] Prim. sest. Apathie, v: Catholicisme I, 683—685.

[33] Nav. Kasper, n. d., 238.

[34] Gregor iz Nise, Oratio catechetica magna 24, l: PG 45, 64 sl.

[35] Origen, Hom. In Ezech. 6,6; podrobnejše nav. Kasper, n. d., 238.

[36] O tem H. de Lubac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Cerf, Paris 1950, 398—401, 86—91 441—446.

[37] Tako je dejal Newman v govoru l. 1849. Več o tem A. Strle, »Credo, quia absurdum«, v: BV 26 (1966) 224—255, tu 241.

b) Odgovor številnih današnjih teologov

Današnji teologi se pri obravnavanju naše teme naslanjajo v jedru na iste premisleke kakor Origen. W. Kasper npr. pravi: Na križu pride učlovečenje Boga do svojega pravega cilja in smisla. Celotni Kristusov dogodek je treba razumeti na temelju križa. Božja ljubezen, ki sama sebe izniči (v smislu Flp 2,7), se na križu uresniči in razodene v zadnji svoji radikalnosti. Križ je tisto največje, tisto skrajno, kar je mogoče Bogu v njegovi ljubezni, ki razdaja sama sebe. To je »id quo maius cogitari nequit« (tisto, od česar si večjega ni mogoče misliti). Bog je sam sebe opredelil tukaj tako, da te opredelitve ni več mogoče preseči. To je nepresegljiva samoopredelitev Boga.[38] V tej kenozi Bog ne razpusti sam sebe, marveč je na križu razodeta božja ljubezen izraz brezpogojne božje zvestobe svoji lastni obljubi. Živi Bog zgodovine ravno kot Bog zgodovine ostane sam sebi zvest in ne more sam sebe zanikati, se sebi izneveriti (2 Tim 2,13). Križ torej ni razboženje Boga, marveč razdetje resnično božjega.

Ravno v nedoumljivosti svoje odpuščajoče ljubezni Bog izkazuje, da je res Bog in ne človek (Oz 11,9). Po gledanju sv. pisma razodetje božje vsemogočnosti in razodetje božje ljubezni nista nasprotji. Bogu ni treba, da bi se znebil svoje vsemogočnosti, če naj razodene svojo ljubezen. Nasprotno, k vsemogočnosti spada to, da se more popolnoma darovati in razdati; in spet spada k vsemogočnosti, da tedaj, ko podari sam sebe, sam sebe spet nekako odtegne, da bi ohranil prejemnikovo neodvisnost in svobodnost. Samo vsemogočna ljubezen se more povsem izročiti drugemu in biti onemogla ljubezen. Kierkegaard pravi: »Božja vsemogočnost je zato njegova dobrota. Kajti dobrota je dati se povsem in v celoti, a tako, da polagoma sama sebe odtegne in s tem napravi prejemnika neodvisnega . . . To je nekaj nedoumljivega, da more vsemogočnost napraviti ne le nekaj najbolj impozantnega od vsega: svetu vidno totaliteto, marveč more napraviti nekaj najbolj krhkega od vsega: bitje, ki je od vsemogočnosti neodvisno.«[39]

S tem smo dosegli odločilno točko: božje izničenje, božja onemoglost in božje trpljenje — to ni izraz pomanjkljivosti, kakor je to pri končnih bitjih; to tudi ni izraz nujnosti. Če Bog trpi, trpi po božje, to se pravi, njegovo trpljenje je izraz njegove svobode. Boga trpljenje ne prizadene od drugod, od zunaj; on sam se v svobodi daje prizadeti od trpljenja. Bog ne trpi tako kakor ustvarjeno bitje, ki trpi zaradi pomanjkljivosti svojega bitja. Bog trpi iz ljubezni in zaradi svoje ljubezni, ki je preobilje njegove

[38] Prim. Kasper. n. d., 241 sl.; J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje 1975, 99—103; H. U. von Balthasar, Graubhaft ist die Liebe, Johannes, Einsiedeln [3] 1966, 98—100.

[39] S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834—1855, München 1949, 239 sl., nav. Kasper, n. d., 242.

Biti. Če rečemo o Bogu, da je »postal« človek, da je trpel in da trpi, tedaj to ne pomeni, da smo Boga napravili za nastajajočega Boga, ki bi šele z nastajanjem prihajal do polnosti svoje Biti; nikakor ne rečemo s tem, da pri Bogu obstaja prehod iz možnosti v dej — nasprotno, tak prehod je pri Bogu izključen. W. Kasper pravi: »Izreči o Bogu nastajanje, gibanje, trpljenje pomeni Boga razumeti kot polnost biti, kot čisto aktualnost, kot preobilje življenja in ljubezni. Ker je Bog vsemogočnost ljubezni, si more tako rekoč privoščiti onemoglost ljubezni; stopiti more v trpljenje in umiranje, ne da bi v tem utonil (unterzugehen). Le tako more s svojo smrtjo odrešiti našo smrt. V tem smislu velja beseda sv. Avguština: ‚Od smrti usmrčen je usmrtil smrt'.[40] S smrtjo je uničil našo smrt in z vstajenjem je obnovil življenje (Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit: velikonočni hvalospev). Tako se izkazuje Bog kot tisti, ki je v ljubezni svoboden, izkazuje se kot svoboda v ljubezni.«[41]

Ali pa nismo tukaj pred protislovejm? Ne, marveč pred vse spoznanje presegajočo božjo ljubeznijo (prim. Ef 3,19). Danes vemo, da je celo fizika prisiljena misliti in govoriti »komplementarno«. Celo v fiziki pride raziskovanje do skrivnosti, ki je ni mogoče razvozlati. Strukture svetlobe ali materije sploh npr. ni mogoče obseči z eno obliko eksperimenta in danih realnosti ni mogoče izreči z eno obliko povedka.[42] Kaj naj šele rečemo za teologijo! In to za teologijo tudi ni novo. Nikolaj Kuzanec je npr. govoril o »docta ignorantia«. V današnjem času si je prizadeval za komplementarno-dialektično mišljenje v teologiji zlasti H. de Lubac.[43] Balthasar pravi: V takem mišljenju logika ni morda zaničljivo odrinjena stran, marveč so črte logičnega mišljenja nekako podaljšane v neskončnost — do tam, ko se ujemajo nasprotja, ‚coincidentia oppositorum'. Na skrivnost Boga gledamo z dveh izhodiščnih točk: črti se srečujeta nevidno v neskončnem.[44]

4. Kristusov križ in problem zla

Najhujši ugovor zoper vero v dobrega in vsemogočnega Boga je vedno bil in je še posebno danes obstoj zla in trpljenja. »To je skala ateizma,« je zatrjeval Georg Büchner. Ni mogoče tajiti, da obstaja na svetu zlo. Z Ausch-

---

[40] Tako prevaja dr. Fr. Ks. Lukman, Sv. Avrelija Avguština izbrani spisi, 9. zv., Ljubljana 1943, 93.

[41] Kasper, n. d., 242 sl.

[42] Tako J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, 122 sl.

[43] Prim. H. — J. Lauter, Den Menschen Christus bringen. Theologie für die Verkündigung, Herder, Freiburg 1981, 123 sl.

[44] H. U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 2/2, Johannes, Einsiedeln 1978, 481 sl. — Ko sem svojo razpravo že v celoti napisal, sem dobil v roke 4. zv. Balthasarjeve Theodramatik, Johannes, Einsiedeln 1983, kjer pod naslovom Der Schmerz Gottes od str. 191—222 obravnava ravno vprašanje »trpljenja Boga« ter ga rešuje na isti črti kakor npr. W. Kasper, vendar še v marsičem močno poglobljeno

witzem se je zmagoslavje zla še poostrilo. Rolf Hochhut v svoji drami Namestnik izjavlja: »Zares, Stvarnik, stvarjenje in stvar — vse to je v Auschwitzu ovrženo.« Kako bi bilo mogoče odslej še govoriti o Bogu?[45] Pri nas Marko Kerševan v knjigi, ki je izšla v dveh izdajah v visoki nakladi, to še s posebnim naglasom ponavlja, ko pravi: »Kaj bi človek z Bogom, ki je vsemogočen, pa dopušča zlo brez primere. Tudi če tak bog je, ga človek noče sprejeti za svojega: kaj bi z bogom, ki je slabši od človeka?«[46]

Ateizem na obstoj vprašanja o obstoju zla gotovo ni nikakršen odgovor. Če ni osebnega Boga, je navsezadnje vse absurdno. Vključno to priznava tudi Kerševan.

A tudi tak teizem, ki ne upošteva križa, marveč se opira le na »teologijo slave« v Lutrovem pomenu, se pravi brez upoštevanja Kristusovega križa in brez priznavanja trpljenja Boga samega v tistem smislu, kakor smo o tem govorili, ne more dati resnično veljavnega odgovora.

»Krščanski odgovor,« kakor pravi J. Moltmann, je križani Kristus, ‚mož bolečin', ki nam razodeva brezmejno so-trpljenje Boga in njegovo bolečino kot *bolečino njegove ljubezni.* Bog ni ‚vsemogočnež', Bog je ljubezen, ki je sposobna trpeti in je pripravljena na trpljenje. V svoji ljubezni trpi Bog s svojimi stvarmi in za svoje stvari, kajti Bog hoče njihovo odrešenost k svobodi.«[47]

Kardinal Marty je ob tridesetletnici osvoboditve iz taborišč smrti rekel v notredamski cerkvi v Parizu: »Za takšno kolektivno norost zastonj še iščemo razlago; ta razlaga je izziv. Zakaj so ljudje, naši bratje, storili toliko zla? Zakaj? Svoj jecljajoči, a trdni odgovor najdem, ko premišljevaje gledam s trnjem okronano glavo mladega triintridesetletnega Juda, ki je Bog. Ta Jud, ki je Bog, je bil po nedolžnem bičan in zasramovan. Ni se hotel vdati krivici, bedi in sovraštvu.«[48]

Tem besedam dostavlja p. Bernard Bro OP:

»Vse naše govorjenje o tem je tukaj povzeto. Pred seboj imamo dve resnici:

— Velikost zla je tolikšna, da ni človeških odgovorov: ‚Zakaj, zakaj, Gospod?'

---

in s kritičnimi pripombami k rešitvam raznih avtorjev, ki obravnavajo isto témo. — Prim. tudi Menih vzhodne Cerkve, Jezus. Preprosti pogledi na Odrešenika, Kartuzija Pleterje 1979, 99—103. Ta »menih« je sloviti asketični pisec L. Gillet.

[45] J. Moltmann, Christiliche Gründe für den Modernen Atheismus, v: Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 6—11 ottobre 1980, Paideia Editrice, Roma 1981, 253—260, tu 254—257.

[46] M. Kerševan, Religija in sodobni človek, Cankarjeva zal., Ljubljana 1967 ([2] 1970) 45; prim. 36 sl.

[47] J. Moltmann, v op. 45 n. d., 257.

[48] Nav. Bernard Bro OP, Le pouvoir du mal, Cerf, Paris 1976, 20.

— To je tem teže, ker se bomo držali tega, da je Bog hotel ta svet. Dà, ta svet; ta svet, v katerem obstajajo vse te grozote — ta svet hoče Bog. In zato odgovor ne prihaja ne iz moči dialektike in zgovornosti ne iz načel duha ne iz pozitivne znanosti in ne iz razmišljajočega sklepanja.

Tega odgovora ni izoblikoval človek. Dal nam ga je Bog. Ta odgovor ni besedni odgovor. To je prizor, ki ga nespameti sveta daje nespamet, ki je še večja — se pravi nespament Boga, in to križanega Boga. To je ‚beseda o križu' (verbum crucis), tisti ‚Logos tou staurou', ki ni ideja, marveč dejanje, ki ni samo dejanje, marveč trpljenje, passio. Krščansko izročilo je vedno sprejemalo ta prizor Kristusa na križu kot, ‚besedo', ki je dejavna, ki mobilizira in razvnema k dejavnosti. To je odgovor. — To je molčeč odgovor: Kristus, ki umira na križu. Bog odgovarja, ko pusti umreti svojega Sina. To je božji odgovor, in to je edini odgovor.

Drugega odgovora ni. In nimamo pravice nadomestiti ga s čim drugim ... Samo ta nespamet je dobra, samo ta nespamet je odgovor, samo ta nespamet je odrešenje.«[49]

V resnici je ta nespamet le modrost, ki je neskončno večja od naše. Nobeden od prvakov tega sveta je nikdar ni odkril; nobeno človeško oko ali uho je nikoli ni dojelo in nobeno človeško srce se ni moglo dokopati do nje — zatrjuje sv. Pavel (1 Kor 2,6—10). In pristavlja: »Mi pa oznanjamo Kristusa, križanega«, ki je, zgolj človeško gledano, »pohujšanje in nespamet«, toda verujočim »božja moč in božja modrost« (1 Kor 1,23.24).

Če noče kdo stopiti v skrivnost zla kot dejaven vzrok, če hoče kdo res biti na strani tistih, ki ne marajo še dodajati k bolečini sveta, mora izbrati. Navzočnost levega razbojnika nam to ponavlja: upor je vedno dana možnost ... Desni razbojnik, ki je bil v istem zlu kakor levi, se je odločil za zaupanje in je natančno vedel, da je edino to skladno z resnico. Zazrl se je v Jezusov izmučeni obraz in je v njegovem pogledu vse razumel. Srečati se je torej treba s pogledom Kristusa, visečega na križu.

Če nočemo še sami množiti zla, potem se je treba odločiti za to, da zaupamo Bogu kljub nedoumljivosti. Tistemu, ki noče videti in noče slišati, tega ni mogoče dokazati. A nekega dne bo opazil — in to z nujno razvidnostjo — da njegovega upora ni nič več mogoče opravičiti, kajti ta upor obsoja sam sebe, ko o sebi odkrije, da je sam izvir tistega, kar odklanja: namreč zla![50]

Sklep

V vseh štirih oddelkih smo izrečno govorili le o Bogu, kakršen se nam razodeva v skrivnosti križa. Vključno pa je bil vedno mišljen tudi človek.

---

[49] B. Bro, n. d., 20 sl.
[50] Prim. B. Bro, 67—69.

J. Moltmann pravi po pravici: »V novi zavezi kaže vprašanje ‚Kaj je človek?' na človeka Jezusa iz Nazareta, o čigar življenju in smrti poročajo evangeliji. O Njem, ki — zapuščen od Boga in ljudi — umira na križu, je rečeno: ‚Ecce homo!' Glejte človeka! V novi zavezi pa pride do besede hkrati tudi tisti božji odgovor Mojzesu na vprašanje: ‚Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu . . .?' (2 Mz 3, 11): ‚Jaz bom s seboj', odgovor iz oznanjevanja Križanega. Zato se spoznanje o Bogu in spoznanje o človeku krijeta v spoznanju o Kristusu. Križani je zrcalo, v katerem spoznamo Boga in sami sebe. Kajti v njegovem križu se hkrati z bedo človeške zapuščenosti razodeva božja Ljubezen, ki sprejema ljudi v njihovi bedi«[51] in jih dviga »k dostojanstvu brez primere«, kakor pravi 2. vatikanski koncil (CS 22, 2). Ta v konstituciji o Cerkvi 74-krat uporablja izraz »človekovo dostojanstvo« in poudarja, da je v resnici samo Bog Jezusa Kristusa globok temelj tega dostojanstva. Papež Janez Pavel II., ki ima v svojem grbu križ in pod njim monogram Kristusove matere, k najvišjemu dostojanstvu povzdignjene človeške osebe (Jezus ni človeška, marveč božja oseba), zaradi tega v svoji okrožnici o božjem usmiljenju, kjer vsaj sedemintridesetkrat uporablja besedo »križ«, z vso močjo naglaša: »Čim bolj je poslanstvo Cerkve osredotočeno na človeka, tem bolj mora biti osredotočeno na Boga«.[52]

Kardinal Nevman ima slovito pridigo o križu kot »ključu za krščansko razlago sveta in človeka«. Ob koncu pristavlja: »Ne smemo pa misliti, da je zaradi tega . . . evangelij žalostna religija. Psalmist pravi: ‚Kateri žanjejo v solzah, bodo želi v veselju' in naš Gospod govori: ‚Kateri žalujejo, bodo potolaženi.' Nihče naj ne odhaja z občutkom, da nam evangelij posreduje mrko naziranje o svetu in življenju . . . Prepoveduje nam samo to, da bi postavljali veselje na *začetek*. Samo to pravi: če začnete z veseljem, boste končali z bridkostjo. Poziva nas, naj začnemo s Kristusovim križem. V tem križu bomo najprej našli bolečino; čez nekaj časa pa bosta iz te bolečine zrasla veselje in tolažba . . . Vsa bridkost se ne bo le končala; ne, marveč jo bomo sprejeli kot srečo, ki je neizmerno večja kakor vse veselje, kakršnega daje svet«,[53] kot srečo, ki nam je nihče nikoli ne bo mogel vzeti (prim. Jn 16, 20—23). Tedaj bomo »v neizrekljivem in veličast-

---

[51] J. Moltmann, Der Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1971, 33; poročilo o tem A. Strle,, J. Moltmann o krščanskem gledanju na človeka, v: BV 35 (1975) 179—183.

[52] Janez Pavel II., Okrožnica o božjem usmiljenju I, 1,4: slov. prevod Cerkv. dok. 10, str. 7, kjer je prevod nekoliko drugačen, a stvarno isti. Papež na tem mestu poudarja, da ne smemo teocentričnosti in antropocentričnosti ločevati ali celo postavljati v nasprotje. »Cerkev, ki sledi Kristusu, skuša nasprotno zagotoviti nujno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi eno temeljnih načel, in morda celo najpomembnejše v nauku zadnjega cerkvenega zbora.«

[53] J. H. Newman, Ausschau nach Gott, Herder, Freiburg 1961, 93 sl.; prim. A. Strle, Aktualnost »teologije križa«, v: BV 39 (1979) 366—373, tu 371 sl.

nem veselju« (1 Pt 1, 8) tudi glede vsega človeškega trpljenja razumeli besede vstalega Gospoda učencema na poti v Emaus: »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (Lk 24, 26).

Povzetek: Anton Strle, Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka

V zvezi s 1950-letnico Kristusove smrti in vstajenja ter 500-letnico Lutrovega rojstva razprava pokaže, kako nam »skrivnost križa« (tj. dogodek križa, gledan v veri) na neprekosljiv način razodeva Boga kot ljubezen v odnosu do stvarstva in v njegovem večnem troedinem življenju, pa tudi »najglobljo in poslednjo resnico o človeku« (CS 41). Razprava ima štiri oddelke: 1. Lutrova teologija križa; 2. Teologija križa danes in njen odnos do »teologije slave«; 3. Vprašanje o »trpljenju Boga«; 4. Kristusov križ in problem zla. — Avtor se posebej pri vprašanju o »trpljenju Boga« pridružuje gledanju H. U. von Balthasarja, W. Kasperja in nekaterih drugih ter izraža mnenje, da je samo tako mogoče ustrezno odgovoriti na »teodicejsko vprašanje« o zlu kot »skali ateizma«.

Summary: Anton Strle, Mystery of the Cross — Revelation of God and Man

On the occasion of the 1950th anniversary of Christ's death and the 500th anniversary of Luther's birth, the author shows that the »mystery of the Cross« (i.e. the event of the Cross looked upon in faith) unsurpassably reveals God as Love in His relation to the Creation and in His eternal Trinitarian life as well as »the innermost trouth about man« (GS 41). The article has four parts: 1. Luther's »Theologia crucis«; 2. Modern theology of the Cross and its relation to the »theology of the Glory«; 3. Question of »God's suffering«; 4. Christ's Cross and the problem of evil. — At the question of »God's suffering« the author joins the opinions of H. U. von Balthasar, W. Kasper and some others and states that only thus an adequate answer is possible to the question of theodicy about the evil as the »rock of atheism«.

Vekoslav Grmič

Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva

V našem času govoriti o Kristusu kot središču in cilju zgodovine in vesoljstva nikakor ni lahko. Zastavlja se namreč takoj vprašanje, kje in kako je mogoče to opaziti, da bi bil Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva. Povsod se v resnici srečujemo s pojavi, ki prej dokazujejo nasprotno.

Morda bi morali posebej upoštevati, da se Kristus razodeva božansko, tako da presega naša spoznanja. Že Tertulijan govori v podobni zvezi o absurdu: »Credo quia absurdum.« S. Kierkegaard pa omenja »paradoks« kot hermenevtično izhodišče za razumevanje božje skrivnosti in presežnosti. Nemara se mora tudi povsod, kjer je na delu Kristus, pokazati moč v nemoči. Kakorkoli že, ob Kristusu, ki naj bi bil središče in cilj zgodovine in vesoljstva, se nehote zastavlja vprašanje: Kje je Kristus? Kje je Kristus sredi tolikih krivic, nasilja, umorov, vojsk, naravnih nesreč in trpljenja sploh? Ni bolje, da o njem ne govorimo, kakor je izrazil svojo misel A. Camus?

Vprašanje pa je tudi, ali je današnji človek sploh dostopen za takšne razsežnosti vere v Jezusa Kristusa, da bi mogel razumeti njegov izredni pomen za zgodovino in vesoljstvo. Dobro vemo, kako težko danes celo verni ljudje sprejemajo božanske razsežnosti Kristusove biti. Brez teh razsežnosti pa je nemogoče sprejemati misli o središču in cilju, ki naj bi ju pomenil Kristus za zgodovino in vesoljstvo. V času splošne sekularizacije je seveda to še teže, kakor bi bilo sicer, ker je miselnost, ki jo narekuje sekularizacija, takšnemu razmišljanju nenaklonjena, ker gre za življenje, v katerem, »kakor bi Boga ne bilo«.

Z druge strani pa zopet lahko rečemo, da so mogoče taka vprašanja v zvezi s Kristusom, kot jih narekuje naša tema, danes bolj zanimiva kakor včasih, saj religioznost, ki se danes pojavlja v svetu, zanima prav pomen Jezusa Kristusa za človekovo življenje različnih razsežnosti. Človek si namreč tudi na religijském področju ne zastavlja ontoloških vprašanj, temveč bolj funkcionalna, vprašanja o smislu življenja, se pravi, da si zastavlja v zvezi s Kristusom tista vprašanja, ki so zanj bivanjsko pomembna.

Glede na vse to moramo tedaj reči, da le ni tako irelevantno, če govorimo o Kristusu središču in cilju zgodovine in vesoljstva. V nekem pogledu je lahko res celo nasprotno, da je namreč močno primerno, če o tem govorimo in s tega vidika osvetlimo resnico o Kristusu in njegovem odrešenju, njegovem pomenu za človeka in svet.

Kolikor danes splošno prevladujejo pogledi na svet in človeka, ki včlenjujejo dinamičnost in razvoj, dogajanje, zgodovinskost, toliko je takšen pogled na Kristusa seveda tem bolj sodoben in potreben.

Sicer pa pravi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Prav tako (Cerkev) veruje, da se v njenem Gospodu in Učeniku nahaja ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine« (CS 10, 2).

Vse je ustvarjeno po Kristusu in zanj

Krščansko vizijo stvarjenja nam kaže apostol Pavel, ko pravi: »On (Kristus) je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji . . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj, in on je glava telesu, Cerkvi« (Kol 1, 15 sl.). Kristus, ki je popolno razodetje Boga v človeku, je tedaj temeljni načrt, po katerem je vse ustvarjeno, je cilj, h kateremu je vse naravnano, je duhovna energija, ki je povsod na delu, je podoba, ki je vtisnjena v vse, kar je. Zato je stvarstvo od začetka usmerjeno k cilju, ki ga presega, in je njegova identiteta v tej usmeritvi, v nastajanju nečesa, ne v tistem, kaj že je. Stvari niso preprosto »vržene v bivanje« in prepuščene same sebi. V sebi nosijo načrt in usmeritev k uresničevanju tega načrta. Vesoljstvo je del »vesoljnega Kristusa«. Med njima je sicer razlika, ni pa ju mogoče ločevati. P. Teilhard de Chardin pravi: »Znova in znova si ponavljajmo: s stališča Stvarjenja, ali še bolje, Učlovečenja ni nič brezbožno tu doli, seveda za tiste, ki znajo gledati. Nasprotno, vse je sveto, če znamo videti v vsakem stvoru delček izvoljenega bitja, ki ga priteza k sebi vse bolj dopolnjujoči Kristus.«[1] Pavlove besede o stvarjenju v Kristusu so hermenevtično načelo za razlago stvarjenja. Šifra so za najglobljo vsebino stvarstva.

Stvarjenje in odrešenje sta dve strani ene in iste božje ustvarjalnosti. Narava je odprta za nadnaravno božjo dejavnost, ta pa odgovarja na to odprtost ali usmeritev. Stvarjenje v Kristusu, po njem in zanj pomeni hkrati posvečenje v Kristusu. Zato ni nič povsem posvetnega, Bogu tujega. Zato se lahko človek povsod sreča s Kristusom, z Bogom, posebej pa v človeku. In prav tako lahko s svojo ustvarjalno dejavnostjo prispeva svoj delež k temu, da se svet razvija v smeri vesoljnega Kristusa. »V človeški zgodovini

[1] P. Teilhard de Chardin, Božje okolje, Celje (Mohorjeva) 1975, 38.

se uresničuje božje kraljestvo. V bivanju v svetu, v katerem postaja človek res človek s tem, da poduhovi snovni svet, ki ga spreminja tako, da mu služi, v tem bivanju v svetu se uresničuje še globlja skrivnost. Ta dobi svoj zadnji smisel od resničnosti, ki je polna smisla, od bivanja v Kristusu.:«[2]

Seveda je treba stvarstvo ali njegovo bivanje vzeti dinamično, se pravi kot nastajanje, nenehno ustvarjanje. V resnici nič preprosto ne biva, temveč vse nastaja in prispeva svoj delež k nastajanju vesolja po božjem načrtu. V vsem se kaže nastajanje po Kristusu in zanj. Dinamika in evolucija sta dve bistveni določili bivanja vsega, kar je Bog ustvaril ali ustvarja po Kristusu. Vsaka stvar prejema bivanje od Boga kot nastajanje v povsem določeni smeri. H. v. Ditfurth pravi: »Glede na to ne pomeni evolucija nič drugega kakor gibanje (ne prostorno, ampak gibanje, ki se uresničuje v filogenetičnem času), ki je za kozmos hkrati približevanje onstranstvu. Zato bo evolucija dosegla svoj konec v trenutku, ko se bo kozmos združil z onstranstvom. To bo dogodek, ki bo istoveten s koncem ustvarjalnega trenutka.«[3]

Kristus je središče in cilj vesoljstva. V Kristusu se je nekako razodela popolna podoba vesoljstva, saj se je v njem delček kozmosa na izreden način približal Bogu, tako da govorimo o dveh naravah v eni osebi. V tistih bivanjskih oblikah, ki so najbliže Kristusu po svoji naravni plati, je stvarstvo doseglo vrh svojega zagona, ki ga pomeni evolucija. V človeku se je val vesoljstva pognal najviše, kolikor odmislimo Kristusa. Res pa je seveda, da je ta val evolucije blizu Kristusu šele, če ga prevzema nadnaravna energija milosti, če gre za novega človeka, ne samo za človeka, ki je sposoben, da doseže poseben stik z Bogom. A. Hulsbosch pravi: »Krščanski nauk o milosti nam kaže, kako se lahko evolucija na človeški ravni popolnoma uresniči.«[4]

Kristus je edini srednik med vesoljstvom in Bogom. Po njem dosega vesoljstvo svoj smisel in svoj cilj. Bog je v vesoljstvu hkrati imanenten in transcendenten, kajti vesoljstvo lahko samo tako nenehno nastaja in nastaja kot porajanje vedno novega, resnično novega. In prav to pomeni tudi izraz evolucije. K. Rahner zato takole izraža podobno misel: »Vsekakor pa moramo imanenco Boga v svetu tako radikalno pojmovati, da samopreseganje bitnosti, ki nastaja, je in ostane aktivno samopreseganje. In prav tako moramo ohraniti božjo transcendenco, in sicer ne samo zaradi suverene neodvisnosti Boga od sveta, temveč zaradi nastajanja resnično novega, tako da lahko nastaja res novo in ne gre samo za razvoj tistega, kar je že

---

[2] E. Schillebeeckx, Gott-Kirche-Welt, Mainz (Grünewald) 1970, 220—221.

[3] H. v. Ditfurth, Wir sind nicht nur von dieser Welt, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1981, 236.

[4] A. Hulsbosch, Die Schöpfung Gottes, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1965, 74.

dano.«[5] Če pa pomislimo pri tem še na »nadnaravno evolucijo«, ki naravno povzema vase, potem moramo dati božji imanenci v svetu, ki je hkrati transcendenca, še poseben poudarek. Isto velja tudi za Kristusovo sredništvo, ki ga imenujemo odrešenje in Kristusovo milost.

Dialog med Bogom in stvarmi

Stvarjenje po Jezusu Kristusu in zanj lahko pojmujemo kot dialog med Bogom in stvarmi, kot odsev in nadaljevanje dialoga med Bogom in Kristusom, ki je dosegel svoj vrh v svobodni pokorščini človeka Jezusa Kristusa do Očeta. Seveda pa je dialog med stvarmi in Bogom formalno mogoč šele na ravni človeka. Sicer moremo govoriti le o fundamentalnem dialogu, se pravi o bivanju kot odgovoru na božji ogovor ali božji klic in o razvoju vesoljstva v smeri človeka in novega stvarstva — novega neba in nove zemlje kot odgovoru na božji načrt v Jezusu Kristusu.

V stvarstvu se tedaj uresničuje eksistencialni dialog. Bivanje vsega je nenehen odgovor na božji ogovor. Prav tako pa je evolucija vesoljstva uresničevanje dialoga med stvarmi in Bogom, v čemer pa se še bolj uveljavlja bistvo dilaoga, kajti vesoljstvo tako prihája do novih imanentnih spoznanj, informacij in do novih oblik svojega zagona v smeri višjega načina bivanja, v smeri božje bližine. Z druge strani pa to pomeni tudi popolnejši božji ogovor in vedno popolnejšo odprtost za božji ogovor ali božji klic.

Kakor pa smo že rekli, je mogoče v polnem pomenu govoriti o dialogu šele tedaj, kadar gre za človeka, ki je duhovno-telesno bitje in zato sposobno za dialog. Predvsem imamo tukaj v mislih človekovo sposobnost mišljenja in svobodnega odločanja. Zato se tudi šele na ravni človeka začenja tisto, kar imenujemo zgodovino. Svoboda daje človekovi dejavnosti posebno lastno vrednost in veljavo, kajti človek s svojimi svobodnimi odločitvami ustvarja res nekaj svojega, nekaj, česar bi brez njega ne bilo in ne moglo biti. Bog je od vekomaj tako določil, saj je bil Kristus hkrati Bog in človek v polnem pomenu. »To veljavo je Bog zgodovini podelil od vekomaj v Kristusovi človeški naravi. Zato zgodovina ne pomeni nobenega nasprotja do Boga.«[6] Ker je Bog v Kristusu postal človek in je v njem, po njem in zanj vse ustvarjeno, je Bog sprejel človeško dejavnost in njegovo zgodovino z njuno samostojnostjo v svoje načrte.

A ne samo to. Kristus je tudi Odrešenik, zato bi morali reči, da je Bog celo človekov greh včlenil v ta svoj odnos do zgodovine, tako da greh ne more onemogočiti božjih načrtov. »Tako čas objema ne samo božja večnost,

---

[5] K. Rahner, Christologie im Rahmen des modernem Selbst — und Weltververständnisses, v: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1970, 236.

[6] W. Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz (Grünewald) 1970, 86.

temveč ga določuje tudi Jezus Kristus. Že to, da se zgodovina razvija in dalje traja kljub grehu, ima svoj razlog samo v Kristusu. Bog pušča človeku čas, ker je vso zgodovino naravnal v smer prenove v Kristusu, ker noče grešnikove smrti. Tako je grešna zgodovina, ki se je zaprla Bogu, v svojem obstanku in trajanju že deležna milosti odrešenja.«[7] Greh se od začetka ni mogel uveljaviti tako, kakor bi se bil, če bi ne bilo vse ustvarjeno po Kristusu in zanj. Kal novega — »novega stvarjenja«, »novega človeka«, odrešenja je bila od začetka položena v vesoljstvo v Kristusu in se je tudi po njem in k njemu začela razvijati. Greh pomeni nasprotje evolucije, vendar te kali ni mogel zadušiti, pa naj gledamo nanjo v okviru naravne ali nadnaravne razsežnosti stvarstva.

V človeku in po njem doseže dialog med vesoljstvom in Bogom svojo formalno obliko. Človek je namreč tesno povezan z drugimi stvarmi, je del vesoljstva in v nekem pogledu njegov produkt. Zato na vse stvari padata svetloba in senca, svetla in senčna stran dialoga med človekom in Bogom. Kakor je Kristus srednik med vesoljstvom in Bogom, tako bi smeli človeka imenovati Kristusovega sodelavca v tem pogledu. Vse je ustvarjeno po Kristusu in zanj, a ta »po Kristusu in zanj« se na poseben način uresničuje po človeku, ker se je Bog v Kristusu povezal predvsem s človekom in ogovarja ostalo vesoljstvo po človeku. Takó pa lahko takoj rečemo, da je človekov odnos do narave, do vseh stvari, kolikor je usklajen s temi pogledi, dialoški, da je dialog, ne le monolog, da je služenje, ne le gospodovanje. To je treba danes še posebej poudariti.

Je pa naposled stvarjenje po Kristusu in zanj dialog med stvarmi in Bogom, ker je odsev dialoga v Bogu, v troosebni polnosti božjega življenja in je usmerjen v notranji dialog z Bogom — »Bog vse v vsem« (1 Kor 15, 28). V Kristusu in po njem prehaja dialog v Bogu v dialog Boga s človekom, stvarmi, vesoljstvom nasploh. Zato pa velja: »Kar je zemeljsko, tedaj nima samo pomena za prehod v večnost. Kdor je v Kristusu, potrjuje, kar je zemeljsko, in ustvarja iz njega nebeško kulturno okolje.«[8] Resnična služba svetu je služba Bogu. S službo človeku še posebej služimo Kristusu, z njim sodelujemo.

Človekova svoboda in njene posledice

Človek je v svojih odločitvah svoboden, se pravi, da je zadnji razlog v njem, zakaj se odloči tako ali drugače. To sicer ne pomeni, da bi bil vedno svoboden. Vsekakor pa iz tega sledi, da lahko ravna tudi v nasprotju z božjimi načrti, v nasprotju s tistim, kar nosi v sebi kot moralni imperativ,

[7] Prav tam, 87.

kar spoznava kot pravilno. V njegovih odločitvah se javljajo njegove slabosti, pa tudi hudobija.

Kristus je govoril, da je božje kraljestvo že prišlo, hkrati pa je izjavljal, da prihaja, in celo, da bo prišlo. V Kristusu je bilo božje kraljestvo popolnoma uresničeno, a Kristus je pomenil tudi začetek božjega kraljestva v svetu, ki bo prihajalo vse dotlej, dokler se ne bo uresničilo, da bo Bog vse v vsem. »Zgodovina je sicer vsak trenutek prežeta z večnostjo, ki jo obdaja, in vendar je šele na potu k svojemu eshatološkemu cilju; šele takrat bo Bog vse v vsem (1 Kor 15, 28).«[8] Niti v svetni niti v cerkveni zgodovini ne moremo preprosto gledati uresničevanja božjega kraljestva. Popolno uresničenje božjega kraljestva pa sploh pomeni konec zgodovine. V zgodovini imamo vedno opraviti z nasprotjem med dobrim in hudim, Bogom in svetom, svetlobo in temo. V zgodovini se uveljavlja pluralizem glede na resničnost, ki jo pomeni stvarjenje, in resničnost, ki jo pomeni odrešenje, glede na naravo in milost, Cerkev in svet, zgodovino odrešenja in svetno zgodovino. Vsak integrizem v tem pogledu je napačen in se vedno znova sprevrača v svoje nasprotje. Razlikovanje in hkrati poudarek na upravičenosti teh razlik, na samostojnosti resničnosti sta nujna. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Čeprav je namreč prav isti Bog hkrati Odrešenik in Stvarnik, prav isti Gospod tako zgodovine človeštva kakor zgodovine odrešenja, vendar prav ta božji red ne samo da ne odvzema upravičene avtonomije stvari in zlasti ne upravičene avtonomije človeka, marveč jo ravno postavlja nazaj v njeno prvotno dostojanstvo in jo v njej utrjuje« (CS 41, 2).

Vendar pa razlikovanje ne pomeni ločitve. Eshatološki pogled na zgodovino utemeljuje ne samo upravičen pluralizem, temveč tudi notranjo sorodnost različnih področij in danosti, njihovo naravnanost v smeri eshatološkega cilja. Če je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj, potem je v vesoljstvu od začetka nekaj, kar imenujemo »desiderium naturale«, »potentia oboedientialis«, kar pa seveda dobi svojo izrazitejšo podobo šele na ravni človeka. To dejstvo pa zopet pomeni posebno vez med zgodovino odrešenja in svetno zgodovino. A enoten cilj, ki ga imata tako stvarjenje in odrešenje, še tesneje povezuje zgodovino odrešenja in svetno zgodovino, pa tudi razvoj vesoljstva in zgodovino v ožjem pomenu. Vse je usmerjeno h Kristusu, kakor vse iz njega izhaja. Res pa je, da teh vezi ni mogoče vedno opaziti ali dokazati, čeprav to ne pomeni, da bi npr. svetni dogodki ne imeli odrešenjskega pomena. V zgodovini je marsikaj skrivnostno, ambivalentno in relativno, zato se moramo varovati prenagljenih sodb. Lahko bi rekli, da gre za nekakšno božje tveganje, kolikor se v zgodovini uveljavlja človekova svoboda in jo Bog upošteva pri svojih načrtih, ne da bi jo kakorkoli okrnil. V Kristusu je bila človeška volja povsem usklajena z božjo

[8] E. Schillebeeckx, n.d., 221

voljo, sicer pa je človek samo na potu k podobni usklajenosti svoje volje z božjo voljo in še ta pot nikakor ni premočrtna. Kristus je tudi v tem pogledu središče in cilj, ki nam ga kot takšnega odkriva vera.

S teologom W. Kasperjem bi smeli reči: »Kjer koli tedaj ljudje svoje življenje uravnavajo po zadnjih vrednotah, so že včlenjeni v ‚transcendentalno vero v Kristusa' in v ‚anonimno krščanstvo'.«[10] Da, taki ljudje so včlenjeni v Cerkev »ex desiderio« zaradi povezave cerkvenega in svetnega v Kristusu. Drugi vatikanski cerkveni zbor celo pravi: »Še več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodrl v skrivnosti stvarnosti, ga Bog, ki vse stvari vzdržuje v bivanju in napravlja, da so to, kar so, tako rekoč vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda« (CS 36, 2). Človek živi v božjem okolju in preprosto ne more iz njega, čeprav ga lahko zavrača in prezira. »Božja vseprisotnost ... se v našem Vesolju izraža kot mreža, ki jo razpenjajo sestavljujoče sile celovitega Kristusa. Božji pritisk, ki ga čutimo v sebi in okoli sebe prek vseh nebeških, zemeljskih ali peklenskih sil, ni drugega ko neskončni dej, ki naj bi izoblikoval in dopolnil Kristusa, da reši Svet in ga popelje k bolj živemu. In ker se Kristus pri poteku tega delovanja nikakor ne obnaša kot mrtva, nedejavna konica stekanja, pač pa sam izžareva množino energij, ki naj bi vesolje prek Človeštva privedle k Bogu, ni torej nič čudnega, če se nas plati božje akcije dotikajo vse prežete od njegovih tvornih energij.«[11]

Razlikovanje narave in nadnaravnega ne pomeni ločevanja. In podobno smemo reči tudi glede svetnega, človeškega in božjega; razlikovanje ne pomeni ločevanja. Čeprav je v človekovi svobodi še posebno utemeljena njegova samostojnost, se tudi ta samostojnost uresničuje v božjem, Kristusovem okolju. »Božja dejavnost je seveda božja, se pravi absolutno presežna, ustvarjalna. Vendar te še tako presežne dejavnosti ne bi mogli imenovati dejavnosti v zgodovini, če ta absolutna božja pobuda ne bi bila hkrati imanentna, ne da bi izgubila svojo transcendenco,« pravi E. Schillebeeckx.[12]

Svetna zgodovina in zgodovina odrešenja

Omenjali smo že dvojno evolucijo, ki se uresničuje v svetu in dobí na ravni človeka poseben poudarek, tako da postane tudi zavestna, zgodovina v ožjem pomenu. Ena je naravna, evolucija, ki je izvir vedno više razvitih bitij in jo človek zavestno pospešuje s svojim ustvarjalnim delom. To delo prinaša tudi njemu razvoj v okviru kulture, ki jo z njim ustvarja. Druga evolucija pa je nadnaravna v smeri novega stvarstva, novega človeka, popol-

[9] W. Kasper, n.d., 90.
[10] Prav tam, 93.
[11] P. Teilhard de Chardin, n.d., 91.
[12] E. Schillebeeckx, Jezus, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1975, 556.

nega uresničenja božjega kraljestva. Obe evoluciji sta med seboj povezani zaradi ustvarjenosti vsega v Kristusu in zanj, zaradi Kristusovega odrešenja. Tako je težko obe evoluciji med seboj jasno razlikovati.

Najprej ne moremo zagovarjati kakšnega supernaturalizma, ki skuša nekako od zunaj dodajati naravi tisto, kar imenujemo nadnaravno, ki hoče tako ali drugače pokazati, kako je nadnaravno nekaj, kar je po naključju pridruženo naravi, kot kakšen tujek. Zato moramo reči na splošno, da zgodovina odrešenja ne more biti zgodovina, ki bi jo bilo mogoče ločiti od splošne zgodovine in zgodovinskosti ter ji pripisovati posebne zakonitosti. Kalcedonska dogma o Kristusu naravnost zahteva, da ostane prigodnost zgodovine odrešenja nedotaknjena, da se v zgodovini odrešenja razodevajo zakonitosti, ki veljajo za zgodovino nasploh, da se zgodovina odrešenja uresničuje v svetni zgodovini, v povezavi z njo.

Kljub temu pa teološko vprašanje glede odnosa med svetno zgodovino in zgodovino odrešenja ni tako preprosto in ga tudi teologi različno rešujejo. Med drugim se v tej zvezi zastavlja vprašanje odnosa med eshatološkim odrešenjem in ureditvijo sveta, ki bi ustrezalo človekovemu dostojanstvu, vprašanje, ki po svoje osvetljuje vprašanje odnosa med zgodovino sveta in zgodovino odrešenja. Priznati moramo, da človek lahko marsikaj stori za svojo osvoboditev, vendar mu to njegovo prizadevanje ne more prinesti odrešenja v polnem pomenu. Zato pravi papež Pavel VI.: »Cerkev človeško osvoboditev tesno povezuje z odrešenjem v Jezusu Kristusu, nikdar pa ju ne enači; iz razodetja, iz zgodovinskega izkustva in iz razmišljanja o vsebini vere namreč ve, da ni vsak pojem osvoboditve nujno skladen in združljiv z evangeljskim pojmovanjem človeka, stvari in dogodkov; zaveda se, da ni dovolj poskrbeti za osvoboditev in za ustvaritev blaginje in razvoja, če naj pride božje kraljevstvo.«[13] Človek tedaj ne sme zanemarjati svojega prizadevanja za osvoboditev: ekonomsko, politično socialno in kulturno. Sv. Tomaž pravi: Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.«[14] Upanje, ki zida na človekovi ustvarjalnosti, je včlenjeno in mora biti včlenjeno v krščansko upanje, ki sloni na božji odrešenjski ustvarjalnosti. E. Schillebeeckx ugotavlja v tej zvezi: »V krščanski praksi smo večkrat enoto stvarjenja in zaveze rušili. Stvarnik sam je Odrešenik in celo pri svoji odrešenjski dejavnosti nastopa božansko, se pravi v bistvu ustvarjalno, ne da bi zaradi tega obstajala tekma med tistim, kar stori on, in tistim, kar storimo mi, kolikor smo v njem zakoreninjeni.«[15] Samoosvobajanje človeka je krščansko, čeprav ni specifično krščansko. V določenih okoliščinah pa je lahko celo bistveno krščansko in kriterij krščanske avtentičnosti. Odrešenje, ki je od Boga, je odrešenje za človeka,

[13] Pavel VI., O evangelizaciji, 35.
[14] Tomaž Akvinski, Summa contra gentiles, III, 69.
[15] E. Schillebeeckx, Christus und die Christen, Freiburg (Herder) 1977, 747.

zato včlenjuje vse, kar spada k resničnemu človeškemu življenju, saj pravi Kristus: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jon 10,10).

Človekova dejavnost je res predvsem svetna in zgodovinska, vendar za kristjana ta dejavnost ni vse. Eshatološka usmeritev ga sili, da presega vse, kar stori, nenehno presega, da znova in znova zapušča zavestno utesnjenost v čas in svet, da se nenehno ozira v smer brezmejnih obzorij. Zgodovina odrešenja se uresničuje za ceno odpovedi in križa. Z drugimi besedami se to pravi, da se mora človek nenehno spreobračati in premagovati vse, kar je nujna posledica zamejenosti, časnosti, spremenljivosti, relativnosti. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Vso človeško zgodovino prepleta trd boj zoper moči teme; ta boj se je začel že takoj ob začetku sveta in bo po Gospodovi besedi trajal do zadnjega dne. Človek, ki je zapleten v ta boj, se mora neprestano boriti, če naj se drži dobrega; in le za ceno velikih naporov je s pomočjo božje milosti sposoben dosegati notranjo enoto v samem sebi« (CS 37,2).

Kristus je »cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj« (CS 45,2). Seveda je Kristus vse to za ene tudi po spoznanju, ki jim ga daje vera, za druge le po praksi, ki izhaja iz njihove transcendentne usmeritve. Tudi ne smemo pozabiti, da je Kristus to kot Bog in človek, kot trpeči in od mrtvih vstali Kristus. Zato nas ne sme motiti, kako se uresničuje zgodovina odrešenja ali odrešenje v zgodovini: ne smejo nas motiti časnost in njene posledice, ustvarjenost in njene zamejenosti, greh in njegova hudobija. Kljub vsemu temu se namreč uresničuje evolucija v smeri vesoljnega Kristusa. »Kristus se prek našega sodelovanja, ki ga je sam razvnel, in po vsakem ustvarjenem bitju posebej dovršuje in doseza polnost . . . Naj delamo karkoli, vselej bomo po notranji zvezi Materija — Duša — Kristus prinesli Bogu košček bitja, ki si ga želi. Z vsakim od naših del sicer po drobcih, a resnično pripomoremo k zgradbi Pleroma in pomagamo Kristusu, da se korak za korakom bliža svoji polnosti.«[16]

Vesoljnemu Kristusu pa na poseben način služi Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja« (CS 45,1). Cerkev kot vesoljni zakrament odrešenja je viden dokaz Kristusove dejavnosti v zgodovini. Res je, da je Cerkev predvsem v službi novega stvarstva, odrešenja. Ker pa je vse ustvarjeno v Kristusu in zanj, ima Cerkev naravnost kozmično poslanstvo.

Njena naloga je seveda, da služi, ne pa gospoduje. Zato mora upoštevati avtonomijo zemeljskih resničnosti in pluralizem različnih področij teh resničnosti in človeške dejavnosti, kakor smo že omenili. Filozofija se

[16] P. Teilhard de Chardin, n.d., 34.

ne more spremeniti v teologijo, gospodarstvo ne v karitativno dejavnost, znanost ne v pobožno vajo. Eshatologija ne more postati sedanjost. Cerkev lahko kliče Duha v svet, nakazuje najbolj splošne smernice za ureditev sveta, ne more pa dajati v tem pogledu določenih ali celo podrobnih navodil. Posameznemu kristjanu pripada v odnosu do sveta in svetnih nalog samostojnost in lastna odgovornost. To pa včlenjuje hkrati dialog in strpnost v okviru cerkvene skupnosti in tudi v odnosu Cerkve do sveta. Sedanjost nikakor ni uresničenje eshatološke resničnosti z njeno dokončno, absolutno vrednostjo. Cerkev je tudi sama vedno na potu in je hkrati sveta in grešna, nesposobna tedaj, da bi se povsem dvignila nad svetno zgodovino, izrekala o njej absolutne sodbe in jo v vsakem pogledu z absolutno gotovostjo uravnavala v edino pravilno smer. Kljub temu pa mora zaupati in z neko sproščenostjo premagovati težave, s katerimi se srečuje, in pri tem prisluhniti tudi božjemu Duhu, ki deluje v svetu, kjer hoče in kakor hoče. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Tako Cerkev, ki je hkrati ‚vidna družba in duhovno občestvo' potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino. To medsebojno prešinjanje zemeljske in nebeške družbe je seveda mogoče dojeti samo z vero; še več, to ostane skrivnost človeške zgodovine, ki jo vzburja greh prav do trenutka, ko se bo veličastvo božjih otrok v polnosti razodelo« (CS 40, 2—3).

Tako smo nakazali povezavo vesoljstva, zgodovine človeštva in Cerkve v Kristusu. Čeprav tedaj ne moremo vedeti za smisel resničnosti, smemo upravičeno vanj upati. Ta upravičenost našega upanja izhaja iz učlovečenja, trpljenja in smrti ter vstajenja ali poveličanja Jezusa Kristusa, to vse pa pomeni šifro za dejstvo, da je Jezus Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva, da ima vse, kar je in se dogaja, svoj globoki pomen, svoj smisel. Čeprav je večkrat videz, da se povsod srečujemo z »vražjim okoljem« nesmisla in hudobije, se v resnici božje okolje ne da zatreti, kajti: »V njem živimo in se gibljemo in smo« (Apd 17,28).

Sklepne misli

Ob sklepu tega razmišljanja se še enkrat spomnimo, da je resnica o Kristusu kot središču in cilju zgodovine in vesoljstva nadrazumska resnica naše vere. Zato gre za nejasno spoznanje, za »gotovost v negotovosti«, za upanje. Posamezni dogodki v zgodovini človeštva ali posamezna dogajanja v svetu sploh ostanejo zaradi tega večkrat zavita v temo. Človek je prisiljen reči z Jobovimi besedami: »Prečudežno je to bilo, da bi doumel« (Job 42,3). A kljub temu najbrž sme tudi zavpiti v bolečini: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15,35). Kristus nam je bil v vsem, kar je res človeško,

enak; prav zaradi Kristusa prihaja v zgodovini do medsebojnega prepleta tistega, kar dejansko je, in presežnosti, svobode in nujnosti, resničnosti in možnosti, moči in nemoči, veličine in bede. Kristus je sprejel nase človeško veličino in bedo, je šel prek križa v poveličanje in se je povsem solidariziral s človekom in svetom, zato je središče in cilj zgodovine in vesoljstva. »Genezis« se razodeva tudi kot »kenozis«. Približevanje resničnosti vesoljnemu Kristusu ni premočrtno, čeprav iz njega izvirajo človekov nemir, nemirno iskanje, preseganje vsega, kar kdaj doseže, in utopije, ki ga navdihujejo in so večkrat povsem tostranske. Bog v Kristusu vse to včlenjuje v svoj načrt, celo človekov greh. »Kdor more razumeti, naj razume.« Te Kristusove besede veljajo tudi v tem pogledu.

Seveda pa je človek tako resničen božji, Kristusov sodelavec. Zato je tudi ustvarjalec zgodovine in odgovoren zanjo, čeprav je ta njegova odgovornost kdaj zaradi razmer še tako zmanjšana. Nedvomno pa je tem bolj zanesljivo Kristusov sodelavec, čim bolj zna prisluhniti Duhu, ki deluje povsod zaradi Kristusa, zaradi nastajanja»vesoljnega Kristusa«, da bi bil »Bog vse v vsem«, čim bolj je odprt za dialog z vso resničnostjo, čim bolj išče, da bi našel pravo pot, čim bolj je »njegovo srce goreče«, ko posluša »Besedo« v svetu. V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu beremo: »S svojim vstajenjem je bil Kristus postavljen za Gospoda, kateremu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji, in z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi; in prebuja v njih ne le hrepenenje po prihodnjem veku, ampak že s tem samim tudi oživlja, očiščuje in krepi tiste velikodušne težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrgla vso zemljo« (CS 38,1).

Božje kraljestvo je večkrat zelo skrivnostno navzoče na zemlji, tudi po človekovi dejavnosti. A svojo dovršitev bo doseglo v prihodnosti, ki jo sv. pismo imenuje »Gospodov prihod«. Iz osrčja resničnosti in ozadja zgodovinskega dogajanja je vsekakor mogoče vernemu človeku zaznati besede ali resničnost besed: »Jaz sem Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22,13). In to ga mora spodbujati k vnemi za delo na zemlji v duhu evangelija, k prizadevanju za vrednote človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode (prim. CS 39, 2—3). Prek službe človeku in svetu se bližamo absolutni prihodnosti, ki pa je kljub vsemu predvsem božji dar — milost in jo prav zato lahko s trdnim zaupanjem pričakujemo.

Povzetek: Vekoslav Grmič, Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva

Krščanska vizija stvarjenja je izražena v Pavlovih besedah, da je vse ustvarjeno po Kristusu in zanj. Stvarjenje in odrešenje sta dve strani iste božje ustvarjalnosti. Bog je v vesoljstvu hkrati imanenten in transcendenten. V stvarstvu se uresničuje eksisten-

cialni dialog med Bogom in stvarmi. V človeku in po njem doseže ta dialog svojo formalno obliko. Vendar je v zgodovini marsikaj skrivnostno, ambivalentno in relativno, čeprav se v njej uresničuje odrešenje. Človek lahko marsikaj stori za svojo osvoboditev in je zato dolžan si prizadevati zanjo, posebej še ker odrešenje včlenjuje vse, kar spada k resničnemu človeškemu življenju.

Summary: Vekoslav Grmič, Christ as Centre and Aim of History and Universe

Christian vision of creation is expressed in Paul's words that everything was created through Christ and for Him. Creation and redemption are two aspects of the same divine creativity. In the universe God in simultaneously immanent and transcendent. In the Creation the existential dialogue between God and his creatures is realized. In man and through him this dialogue reaches its formal shape. Yet many a thing in history is mysterious, ambivalent and relative though redemption is realized in the course of history. Man can essentially contribute to his liberation and is obliged to strive after it, especially as redemption includes everything that forms part of real human life.

Stanko Janežič

Ekumenska razsežnost svetega pisma

Sveto pismo je svojevrsten božji nagovor. Z njim se Bog razodeva človeštvu in ga vabi v polnost svojega božjega življenja.

Bog je začetnik človekovega bivanja in je tudi njegov zadnji cilj. Ustvaril ga je »po svoji podobi«, kot »moža in ženo«, ki jima je naročil, naj »se množita ter napolnita zemljo« in si jo podvržeta (prim. 1 Mz 1,26—28).

Človeštvo je božje ljudstvo, v zavezi z Bogom in vedno bolj strnjeno naj roma skozi prostor in čas ter končno doseže polno edinost s troedinim Bogom, med seboj in z vsem stvarstvom, ob uresničitvi »novega neba in nove zemlje« (Raz 21,1).

Nadtisočletno nastajanje svetega pisma, od Mojzesovih knjig do Janezovega Razodetja, je vtisnilo svetim knjigam svojevrstno pestrost. Na pisanje so vplivale razmere, zgodovina, kultura, značaji pisateljev, ki so vsak po svoje sprejemali in zapisovali božje navdihe, in še marsikaj.

Vendar iz vsega svetega pisma tako ali drugače diha božji odrešitveni načrt; ta najlepše zasije v učlovečenju Jezusa Kristusa ter v njegovem razglašanju in ustvarjanju božjega kraljestva, kakor o tem z neovrgljivo močjo poročajo Metejev, Markov, Lukov in Janezov evangelij.

Cerkev, ki zrasla iz Kristusovega oznanjevanja, dela, njegove smrti in vstajenja, je zedinitveni proces novih časov. Cerkev naj bi kakor v vse širje drhtečih krogih vodne gladine, ki jih je sprožil Kristus, v moči Svetega Duha zajemala nove in nove narode in ljudstva ter jih, večkrat tudi po ovinkastih preizkušnjah in razdorih, zedinjevala med seboj in z Bogom za vso večnost. Pri tem odrešitvenem delovanju Cerkve pa ima odločilno in nezamenljivo vlogo prav sveto pismo.

Svetopisemska prazgodovina

Začetek svetopisemskih knjig pripoveduje o stvarjenju neba in zemlje ter srečnem življenju prvih dveh ljudi, v soglasju s samim seboj, z Bogom in vsem stvarstvom. Vse je bilo lepo, dobro in prav, dokler se človek ni uprl Bogu in jedel »od drevesa spoznanja dobrega in hudega« (1 Mz 2,17). S tem prvim grehom je človek zapadel v nemir in razdor s seboj, pa tudi z živo in mrtvo naravo, predvsem pa z Bogom. Izgubil je ravnovesje in odtlej ga zanaša sem in tja, razpet je med navzkrižja dobrega in zla, neobvladano samoljubje ga potiska v vedno nove razprtije. Vendar človek tudi po grehu ni povsem prepuščen silam teme. Iz prve Mojzesove knjige sije tudi upanje: v prihodnosti bo prišel nekdo, ki bo vsemu hudemu »glavo strl« (1 Mz 3,15) in človeštvu prinesel odrešilno spravo.

Človekovo samoljubje in razdor sta slikovito prikazana v svetopisemski pripovedi o prvem bratomoru (1 Mz 4,1—16): kako je Kajn iz ljubosumja in sovraštva ubil svojega brata Abela, ki bi ga moral ljubiti in skupaj z njim častiti skupnega Boga. Zločin je sprožil napetost in razdor, ki je z množitvijo človeštva dobival vse večje razsežnosti. Na ramena ljudi pa je legla teža in vest je zajel nemir, ki ga izraža božji očitek: »Glas krvi tvojega brata vpije k meni z zemlje« (1 Mz 4,10).

Zaradi »popačenosti« in »hudobije« je Bog poslal na zemljo »vesoljni potop«, s pravičnim Noetom in njegovimi sinovi, ki jih je otel, pa je sklenil zavezo: »Glejte, sklenem zavezo z vami in z vašim zarodom za vami in z vsakim bitjem, ki je pri vas« (1 Mz 9,9—10).

Zgodba o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1—9) hoče povedati, da so ljudje lahko edini in srečni, če ob svojih sposobnostih in uspešnih delih ostajajo ponižni, če priznavajo svojo omejenost in Boga nad seboj. Kakor hitro pa se, predani napuhu, čutijo samozadostni in odklanjajo vsakršno presežnost, se kaj kmalu rodi med njimi nerazumevanje, izbruhnejo prepiri in razhodi in konec je skupne ustvarjalnosti. In največkrat je zapisano porušenju še to, kar so ustvarili v vzajemnem trudu in znoju.

Očak Abraham

Na poseben način je Bog sklenil zavezo z očakom Abrahamom, očetom vsega božjega ljudstva. Iz njega naj bi prišel po Mesiju Jezusu Kristusu božji blagoslov na vse narode sveta in jih trdno povezal med seboj. »Naredil bom iz tebe velik narod,« zagotavlja Bog, »in te blagoslovil ... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mz 12,2—3). — »Glej, jaz imam svojo zavezo s teboj: postal boš oče množici narodov ... In

sklenem svojo zavezo med seboj in teboj ter tvojim zarodom za teboj od roda do roda kot večno zavezo, da bom Bog tebi in tvojemu zarodu za teboj« (1 Mz 17,4.7).

V božji prikazni, ki jo je doživel Abraham pri Mambrejevem hrastu (1 Mz 18,1—15), vidijo nekateri starozavezno razodetje svete Trojice. Ko je namreč Abraham sedel ob svojem šotoru, je zagledal »tri može«, nebeščane, ki so se kot gostje ustavili pri njem in mu sporočili veselo novico, da bo dobil sina. Ruski umetnik Andrej Rubljev (14.—15. st.) je ob tem tekstu ustvaril čudovito ikono treh angelov: v ritmu linij in barv izžarevajo polnost harmonije, edinost, ki se med seboj dopolnjuje v različnosti. Prav ob tej umetnini se je marsikomu, posebej še vzhodnemu kristjanu, mogoče vglabljati v skrivnost svete Trojice, ki je vir in vzor edinosti vsega božjega ljudstva.

Jakob in Jožef

Izakov sin Jakob je svojega brata Ezava pri očetu opeharil za blagoslov prvorojenca in se je umaknil pred razjarjenim bratom, ki se je hotel maščevati in brata ubiti. Toda po daljši ločitvi sta se brata spravila. Jakob je brata bogato obdaril in se mu »sedemkrat priklonil do tal«, »Ezav pa mu je pritekel naproti, ga objel, se mu oklenil vratu, ga poljubil in sta jokala« (1 Mz 33,3—4).

Ena najlepših zgodb stare zaveze, ki govore o pomenu sprave in medsebojne ljubezni, je zgodba o Jakobovem sinu Jožefu in njegovih bratih. Oče Jakob je imel Jožefa najrajši, bratje pa so ga sovražili. Nekoč so ga že hoteli ubiti, pa so ga na predlog enega izmed njih le prodali potujočim trgovcem. Ko so ti Jožefa v Egiptu prodali faraonovemu načelniku telesne straže in je na faraonovem dvoru po hudih preizkušnjah postal faraonov namestnik za vso deželo, se je ob lakoti srečal tudi s svojimi brati. Preizkusil jih je in spoznal, da so se spreobrnili in se imajo radi med seboj. Dal se jim je spoznati in se spravil z njimi ter jim zagotavljal: »Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju« (1 Mz 45,5). In se je oklenil najmlajšega »brata Benjamina okoli vratu in jokal ... Nato je poljubil vse brate in jokal pri njih; potem so njegovi bratje z njim govorili« (1 Mz 45,14—15).

In Jožefovi bratje so pripeljali v Egipt tudi očeta Jakoba in svoje družine. Pred svojo smrtjo je Jakob zapovrstjo blagoslovil svoje sinove in med blagoslovom nad Judom oznanil prihod Mesija, ki prinaša spravo: »Ne bo vzeto žezlo od Juda, ne vladarska palica izmed njegovih nog, dokler ne pride tisti, ki mu gre, in njemu bodo narodi pokorni« (1 Mz 49,10).

Mojzesova zaveza

Izraelce, ki so se v Egiptu sčasoma močno razmnožili in postali pravi sužnji ter so jih faraoni vse bolj stiskali, je Bog izpeljal v svobodo pod vodstvom Mojzesa, enega največjih mož stare zaveze. Bog se mu je prikazal »v ognjenem plamenu iz sredine grma« (2 Mz 3,2), se mu predstavil kot »Jaz sem, ki sem« (2 Mz 3,14) in mu naročil, naj z njegovo močjo izpelje izraelsko ljudstvo iz Egipta »v deželo, v kateri teče mleko in med« (2 Mz 3,8).

Po čudežnem prehodu čez Rdeče morje so se Izraelci ušotorili v Sinajski puščavi nasproti gori Sinaj, na nji je Bog spregovoril Mojzesu in med gromom in bliskom razglasil svojih deset zapovedi (prim. 2 Mz 20,1—18). Nato je Mojzes pod goro postavil oltar in Izraelci so Bogu darovali žgalne daritve. In so se zavezali: »Vse, kar je zapovedal Gospod, bomo pokorno spolnjevali.« In Mojzes je s krvjo juncev pokropil ljudstvo ter rekel: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je Gospod sklenil z vami po vseh teh besedah« (2 Mz 24,7—8).

Izraelci so se ob svojih dolgih blodnjah po puščavi čutili kot eno samo božje ljudstvo. Zavedali so se, da po zavezi pripadajo Bogu, ki jih vodi in varuje ter jim odpušča njihove pregrehe in slabosti ter je z njimi usmiljen. Vedno bolj pa jim je v zavest prihajalo tudi prepričanje, kako neločljivo so povezani med seboj, v trpljenju in radostih, v grehih in krepostih. S svojo zvestobo Bogu kličejo nase blagoslov, s svojo nezvestobo pa prekletstvo. Čim bolj bodo kot skupnost spolnjevali božje postave, tem bolj bodo deležni božjih obljub: »Postavil bom svoje prebivališče med vami in vas ne bom mrzil. Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,11—12).

Mojzes je ljudstvu zabičeval, da je prva med zapovedmi ljubezen do Boga: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (5 Mz 6,4—5). Ljubiti pa je treba tudi bližnjega: »Ne sovraži brata v svojem srcu ... Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe« (3 Mz 19,17—18).

Ljudstvo naj bi raslo v svetosti in naravnost posnemalo Boga. »Gospod je govoril Mojzesu: Govôri vsej občini Izraelovih sinov in jim povej: Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19,1—2). »Kajti sveto ljudstvo si Gospodu, svojemu Bogu, in Gospod, tvoj Bog, te je izvolil, da mu boš lastninsko ljudstvo izmed vseh ljudstev, ki so na površju zemlje ... Vedi torej, da je Gospod, tvoj Bog, Bog, zvesti Bog, ki ohranja do tisočega rodu zavezo in milost njim, ki ga ljubijo in njegove zapovedi spolnjujejo, ki pa povrne njim, ki ga sovražijo, pri priči s pogubljenjem« (5 Mz 7,6.9—10).

Da ne bi Izraelci zašli v malikovalstvo in zavrgli vere v enega Boga, jim Bog prepoveduje zvezo z drugimi narodi, posebej še svaštvo z njimi, in jim naroča, naj uničijo njihove poganske oltarje in malike (prim. 5 Mz 7,1—5; 2 Mz 34,12—16, idr.). Glede tega je božja zapoved zelo stroga: »Uniči vsa ljudstva, ki ti jih izroči Gospod, tvoj Bog! Tvoje oko naj se jih ne usmili! Ne služi njihovim bogovom; kajti to bi ti bila past« (5 Mz 7,16). Vse to naj bi pa služilo enemu samemu namenu: izraelsko ljudstvo naj bi ostalo čvrsto in sveto, zvesto svoji zavezi z Bogom (prim. 5 Mz 8,19—20).

Ob sklepu 5. Mojzesove knjige je pri poročilu o Mojzesovi smrti upravičeno z velikim spoštovanjem zapisano o vélikem vodniku in zedinjevalcu izraelskega ljudstva: »In ni vstal več prerok v Izraelu enak Mojzesu, s katerim je bil Gospod občeval od obličja do obličja« (5 Mz 34,10).

Prerok Izaija

Med preroškimi knjigami svetega pisma ima posebno moč Izaija. Prerok Izaija (8.—7. st. pr. Kr.) je karal in spodbujal izraelsko ljudstvo in mu razlagal, kakšno vlogo mora kot od Boga izvoljen narod odigrati v božjem načrtu vesoljne zgodovine. Iz njega bo izšlo mesijansko kraljestvo miru in pravice. Posebno iz drugega dela (pogl. 40—66) jasno odseva verski univerzalizem, ki objema vse narode, ves svet.

Izaijeva preroška beseda je polna sproščene širine in zaupanja v božje načrte:

»Zgodilo se bo poslednje dni:
gora hiše Gospodove
bo stala vrh gora,
vzvišena nad griči.
In vreli bodo k njej vsi narodi,
mnoga ljudstva pojdejo tja . . .
Sodil bo med narodi,
delil bo pravico mnogim ljudstvom« (Iz 2,2.4).
»Zato vam bo Vsemogočni dal znamenje:
Glej, devica bo spočela
in rodila sina,
ki ga bo imenovala Emanuel« (Iz 7,14).
»Ljudstvo, ki hodi v temi,
gleda veliko luč;
nad prebivalci v deželi smrtne sence
zasije luč . . .
Zakaj dete nam je rojeno,
sin nam je dan,

oblast je na njegovih ramah,
in imenuje se:
Čudoviti svetovalec, močni Bog,
Oče na veke, knez miru.
Njegova je polnost oblasti,
miru ne bo konec.
Vladal bo na Davidovem prestolu
in nad njegovim kraljestvom« (Iz 9,1.5—6).

Izaija napoveduje, da bo iz Davidovega rodu izšel Mesija, ki bo ustanovil kraljestvo miru, v katerega bodo sprejeti tudi poganski narodi (prim. Iz 11,1—14; 19,18—24; 25,6—7). Posebno nekateri opisi mesijanskih blagrov so polni božje moči in pesniške slikovitosti (prim. Iz 35,4—6).

Gospod je kakor dober pastir:
»Kakor pastir pase svojo čredo,
s svojo roko zbira jagnjeta,
jih nosi v svojem naročju,
doječe pa rahlo vodi« (Iz 40,11).

Gospodov služabnik, Mesija, bo nastopil kot učitelj narodov, poganom bo prižgal luč, oznanjal bo prihod nove zaveze:

»Glej, moj služabnik, ki ga podpiram,
moj izvoljeni, nad katerim imam veselje.
Del sem nanj svojega duha,
da bo oznanil narodom pravo.
Ne bo vpil, ne bo hrupa delal . . .
Nalomljenega trsta ne zlomi
in tlečega stenja ne pogasi . . .
Jaz, Gospod, sem te poklical v pravičnosti,
prijel sem te za roko in te čuval,
dal sem te v zavezo ljudstvu
in v luč narodom,
da odpreš slepe oči,
da pripelješ jetnike iz zapora,
iz ječe one, ki sedijo v temi . . .
In novo oznanjam,
preden vzklije, vam dajem slišati« (Iz 42, 1—9).

Gospodov služabnik, Mesija, bo s svojim trpljenjem za grehe drugih prinesel odrešenje mnogim, vsemu človeštvu. Vse bo zedinil v svojem kraljestvu pravičnosti in miru:

»S svojim trpljenjem
bo moj pravični služabnik
prinesel pravičnost mnogim,

njih hudobije bo naložil nase.
Zato mu bom dal v delež mnoge,
in mogočne prejme kot plen,
zato, ker je svoje življenje dal v smrt
in bil prištet med hudodelce,
medtem ko je nosil grehe mnogih
in prosil za hudodelce« (Iz 53,11—12).
»Glej, za pričo ljudstvom ga narejam,
za kneza in zapovednika ljudstvom.
Glej, narode, ki jih ne poznaš, pokličeš!
Narodi, ki te ne poznajo, priteko k tebi
zaradi Gospoda, tvojega Boga,
in zaradi Svetega Izraelovega,
ker te je poveličal« (Iz 55,4—5).

Bog, ki zbira božje ljudstvo, želi, da bi se izvoljenemu izraelskemu narodu pridružili tudi tujci, se držali zaveze in imeli z njim iste pravice (prim. Iz 56,6—7). Jasno pravi: »K že zbranim bom zbiral še druge« (Iz 56,8). Vsi naj bi pred Bogom in v njem postajali eno božje ljudstvo.

V Sion, novo božje kraljestvo, in njegovo luč bodo prihajali vedno novi narodi:

»Narodi pojdejo k tvoji luči
in kralji k siju, ki vstaja nad tabo...
Tujci bodo zidali tvoje zidove
in njih kralji ti bodo stregli...
Tvoja vrata bodo vedno odprta...
Kajti narod in kraljestvo, ki ti ne služi, izgine,
in ti narodi bodo gotovo pokončani« (Iz 60,3.10—12).

Gospod bo zbral »vse narode in jezike«, da bodo videli božje »veličastvo« (Iz 66,18).

In po božji zaobljubi se bodo vsi veselili novega stvarjenja:

»Da, glej, ustvarim novo nebo
in novo zemljo,
o prejšnjem ne bo spomina
in ne pride več na misel.
Temveč veselite in radujte se na veke
tega, kar ustvarim.
Zakaj glej, preustvarim Jeruzalem v radost
in njegovo ljudstvo v veselje« (Iz 65,17—18).
»Glej, napeljem k njemu mir kakor reko,
in kakor preplavljajoč potok veličastvo narodov« (Iz 66,12).

Usmeritev v novo zavezo

Tudi v drugih knjigah stare zaveze so raztresene misli, ki odsevajo, bolj ali manj, ekumensko razsežnost, seveda v širokem pomenu besede, v skladu z naravo stare zaveze in takratnim pojmovanjem človeškega sožitja. Izraelci, posebej pa njihovi preroški voditelji, so se zavedali, da jim je Bog poveril posebno nalogo. Z Bogom so sklenili zavezo, da bi mu mogli ostati zvesti, da bi se pod vplivom poganskih narodov ne predali mnogoboštvu in malikovalstvu, temveč bi, strnjeni sami v sebi, mogli nekoč z božjo pomočjo pritegniti k zavezi z Bogom tudi druge, poganske narode.

Vse sveto pismo stare zaveze je pravzaprav usmerjeno v novo zavezo: v čas, ko bo nastopilo vseodrešujoče božje kraljestvo. Posebno nekateri starozavezni teksti z resnično preroško močjo napovedujejo prihod Mesija, ki bo ustanovil vesoljno kraljestvo pravičnosti in miru.

Med preroki prinašajo take napovedi poleg že omenjenega Izaija predvsem Jeremija in Ezekijel, Mihej in Joel, pa tudi drugi.

Takó napoveduje Jeremija (7.—6. st. pr. Kr.):

»In pripeljem vas na Sion. In dam vam pastirjev po svojem srcu, da vas bodo pasli z modrostjo in razsodnostjo... Tisti čas bodo Jeruzalem imenovali prestol Gospodov. Tja se bodo zbirali vsi narodi v imenu Gospodovem, v Jeruzalem, in ne bodo več hodili v trdovratnosti svojega hudobnega srca« (Jer 3,14—17).

»Resnično, pridejo dnevi, govori Gospod,
ko obudim Davidu pravično mladiko;
kralj bo in bo modro vladal,
prav in pravično bo delal v deželi« (Jer 23,5).

»Resnično, pridejo dnevi, govori Gospod, ko sklenem s hišo Izraelovo in s hišo Judovo novo zavezo... Svojo postavo položim v njihovo notranjost in jo zapišem v njih srce; jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo« (Jer 31,31.33).

Prerok Ezekijel (7.—6. st. pr. Kr.) govori o dobrem pastirju, ki je sam Gospod:

»Jaz sam bom pasel svoje ovce in jaz jim bom nudil počitek, govori vsemogočni Gospod. Izgubljene poiščem, razkropljene pripeljem nazaj, ranjene obvežem, bolne pokrepčam, zdrave in krepke obvarujem. Pasel jih bom, kakor je prav« (Ezk 34,15—16).

Ezekijel tudi napoveduje zavezo z Bogom in njen blagoslov ter notranje očiščenje:

»Sklenem z njimi zavezo miru... Blagoslavljal jih bom« (Ezk 34,25—26).

»Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega

duha vam vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali« (Ezk 36,26—27).

Prerok Mihej (8. st. pr. Kr.), sodobnik svojega vélikega rojaka Izaija, v Izaijevem duhu in z njegovo zavzetostjo opisuje mesijansko prihodnost. Napoveduje spreobrnjenje poganskih narodov in mesijanski mir, ki bo zavladal med ljudstvi (Mih 4,1—4). Njegova je tudi prerokba, da bo Mesija rojen v Betlehemu:

»A ti, Betlehem — Efrata,
majhen si med Judovimi tisočnijami,
iz teme mi izide on,
ki naj vlada v Izraelu:
njegov izhod je od nekdaj,
iz dni starodavnosti . . .
Trdno bo stal in pasel svojo čredo z močjo Gospodovo,
z veličastjem imena Gospoda, svojega Boga.
V miru bodo prebivali,
zakaj raztegnil bo odslej svojo oblast
tja do koncev zemlje« (Mih 5,1.3).

O vesoljnem delovanju Svetega Duha v mesijanskem času lepo piše prerok Joel (5. st. pr. Kr.):

»Po tem bom izlil svojega Duha
na vse človeštvo;
in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovale,
vaši starčki bodo sanje imeli,
vaši mladeniči bodo prikazni gledali;
tudi na vaše hlapce in na vaše dekle
bom v tistih dneh izlil svojega Duha« (Jl 3,1—2).

Ta napoved se je izpolnila na prvi binkoštni praznik in se še izpolnjuje v Kristusovi Cerkvi. Prerok pa jo povezuje tudi z eshatološkim Gospodovim prihodom ob koncu sveta (prim. Jl 3,3—4).

Ekumensko obarvane tekste stare zaveze je treba povezovati s knjigami nove zaveze. Šele potem iz njih zasije tista podoba enega samega božjega ljudstva in vesoljnega bratstva, ki jo je oznanjal utemeljitelj nove zaveze, učlovečeni Bog Jezus Kristus.

II. NOVA ZAVEZA

Nova zaveza je dopolnitev stare (prim. Mt 5,17). To še posebej velja glede ljubezenske povezanosti ljudi med seboj in z Bogom. Saj je bistvo in višek novozaveznega veselega oznanila Kristusova nova zapoved: »Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi med seboj ljubite« (Jn

13,34). Namen te ljubezni pa je edinost, za katero je molil Kristus k svojemu nebeškemu Očetu: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu one, ki si mi jih dal, da bodo eno kakor midva« (Jn 17,11).

Med pisatelji nove zaveze najbolj izžarevata zedinitveno zavzetost sv. Janez in sv. Pavel. Vendar je tudi v drugih novozaveznih knjigah mnogo spodbud za rast v polnost ljubezni in edinosti. Končno iz vse nove zaveze odseva Kristus, utelešena božja ljubezen, ki želi k sebi pritegniti in v sebi zediniti vse ljudi in vse stvarstvo.

Sinoptični evangeliji

Ob Kristusovem rojstvu so angeli prepevali:
»Slava Bogu na višavah
in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji« (Lk 2,14).

Kristus je ljudem prinesel resničen mir. Ta božji mir bo zajel posebno vse tiste, ki se bodo oklenili Kristusovih blagrov.

Blagri, ki jih navajata evangelista Matej (Mt 5,3—12) in Luka (Lk 6,20—26), so postava nove zaveze in prav iz njih diha tisti novi duh, ki ga je prinesel Kristus in naj bi zaživel v njegovem mesijanskem kraljestvu. To je duh ponižnosti, krotkosti, potrpljenja, usmiljenja, miroljubja, bratske ljubezni. Kjer bo zavladal duh blagrov, ne bo prišlo do resnih sporov in needinosti, tam bodo kmalu prenehala morebitna nesoglasja.

Duh nove zaveze je duh odpuščanja in sprave. »Če torej prineseš svoj dar k oltarju,« pravi Kristus, »in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj zoper tebe, pusti svoj dar tam pred oltarjem in pojdi, da se poprej spraviš s svojim bratom, in potem pridi in daruj svoj dar« (Mt 5,23—24).

Kako naj namreč Bog, ki je Bog ljubezni, sprejme dar od nekoga, ki je sprt s svojim bratom? In kako naj, tako se lahko ob tem sprašujemo današnji kristjani, Bog sprejme daritev kakšne Cerkve, ki je sprta s svojo sestrinsko Cerkvijo?

Kristus zahteva ljubezen ne le do prijateljev, ki je ni težko uresničiti, temveč tudi do sovražnikov: »Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo in obrekujejo, da boste otroci vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,44—45). Usmiljenje je treba izkazovati vsem, tudi nepoznanim tujcem in nasprotnikom, kot je to storil usmiljeni Samarijan (prim. Lk 10,25—37). To je tista novost, ki jo prinaša nova zaveza in je vir miru med ljudmi.

Kdor hoče, da mu Bog odpusti njegove grehe, mora tudi sam rad odpuščati, kakor je Kristus učil moliti v očenašu (prim. Mt 6,12,14—15). Isto je povedal v priliki o neusmiljenem hlapcu (prim. Mt 18,23—35). Odpustiti je treba ne le »do sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat« (Mt 18,22), to je vedno.

Večje spore naj rešuje Cerkev (prim. Mt 18,17), to je zbor vernikov, predvsem predstojniki. Njim je dal Kristus oblast zavezovati in razvezovati (prim. Mt 18,18). Kakor je Kristus še posebej obljubil in izročil podobno oblast Petru (prim. Mt 16,18—19), prek njega pa tudi njegovim naslednikom. Peter (in njegov naslednik) naj bi še posebej potrjeval svoje brate v veri (prim. Lk 22,32) in kot vrhovni pastir »pasel« »jagnjeta« in »ovce« (prim. Jn 21,15—17). Zlasti naj bi bdel nad edinostjo vsega božjega ljudstva, vesoljne Kristusove Cerkve. Vendar mora biti v Kristusovem duhu in po njegovem zgledu tisti, ki je največji, »kakor najmanjši, in predstojnik kakor strežnik« (Lk 22,26; prim. Mr 9,35; 10,43—44). Le tako bo mogel uspešno izvrševati svojo vodstveno službo v Cerkvi. Končno smo pred Bogom vsi enaki. V Kristusu smo vsi le »bratje« med seboj in naš resnični »Učenik« in »vodnik« je le Kristus (prim. Mt 23,8—11).

Po Kristusovem zagotovilu ima zedinjena molitev posebno moč pri Bogu. Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v Kristusovem imenu, tam je on sredi med njimi (prim. Mt 18,19—20). Tako bo skupna molitev za medsebojno ljubezen in edinost gotovo obrodila sadove.

Pri zadnji večerji je Kristus ob spremenitvi vina v svojo kri govoril o krvi »zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (Mt 26,28; prim. Mr. 14,24). To je bila podoba njegove odrešujoče smrti na križu, ko je s svojim trpljenjem in smrtjo spravil človeštvo z Bogom, pa tudi podoba večne zedinitvene gostije »v božjem kraljestvu« (Mr, 14,25; prim Mt 26,29). To zavezo in to podobo Cerkev obnavlja z izpolnitvijo Kristusovega naročila »to delajte v moj spomin« (Lk 22,19), pri opravljanju evharističnega bogoslužja pa ponavzoča velikonočno skrivnost Kristusove smrti in vstajenja.

Janezov evangelij in njegova pisma

Veliki »Teolog« Janez že v uvodu v svoj evangelij sega v skrivnost večnega božjega življenja in predstavlja Kristusa, božjo Besedo, kot počelo vsega življenja in luč, ki razsvetljuje ljudi in jih vodi v božje otroštvo, v skrivnostno edinost z Bogom in med seboj (prim. Jn 1,1—14).

Jezus ki imenuje sebe »kruh življenja« (Jn 6,35), je prišel na svet, da bi izpolnil voljo svojega nebeškega Očeta in ne bi ničesar izgubil, temveč dal večno življenje vsem, ki vanj verujejo (prim. Jn 6,38—40). Kdor bo jedel njegov duhovni kruh, njegovo »meso«, in pil njegovo »kri«, bo deležen večnega življenja. Ostal bo v Kristusu in Kristus v njem, in »bo živel vekomaj« (prim. Jn 6,48—58).

Evharistija je skrivnostno znamenje edinosti: edinosti vseh, ki zauživajo Kristusovo »telo in kri«, s samim Kristusom in troedinim Bogom, hkrati pa edinosti med seboj. Zato je vsako obhajanje evharistije v krščanskih skupnostih, ki so razdeljene med seboj, glasen klic k ponovni združitvi.

Kristus imenuje sebe »dobrega pastirja« in »vrata k ovcam«. Le kdor vstopi skozenj, »bo rešen« (prim. Jn 10,7—11). Ovce poznajo njega in on pozna nje in svoje življenje da zanje. V svoji ljubezni gre mimo vseh pregrad. Takole pravi: »Še druge ovce imam, ki niso iz tega hleva; tudi tiste moram pripeljati: in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir« (Jn 10,14—16). »Moje ovce poslušajo moj glas in jaz jih poznam in hodijo za menoj. In jaz jim dam večno življenje: in ne bodo se pogubile nikoli in nihče jih ne bo iztrgal iz moje roke« (Jn 10,27—28).

Ko je judovski véliki zbor sklenil Jezusa usmrtiti, je Kajfa dejal, da je »bolje, da eden umrje za ljudstvo in ne propade ves narod. Tega pa ni rekel sam od sebe, ampak je kot veliki duhovnik tistega leta prerokoval, da mora Kristus umreti za narod; pa ne samo za narod, ampak da bi zbral razkropljene božje otroke« (Jn 11,50—52). Kristus je s svojo smrtjo resnično odrešil in zedinil ljudi vseh časov in vseh krajev. Od svobodne privolitve posameznikov pa je potem odvisno, ali to odrešenje in edinost sprejmejo in zaživijo.

Kristus želi, da bi bili vsi, ki vanj verujejo, tesno povezani z njim. Sebe primerja trti, svoje učence pa mladikam. Le tisti morejo roditi sadove, ki so v edinosti z njim: »Jaz sem trta, vi mladike. Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu; zakaj brez mene ne morete ničesar storiti. Če kdo ne ostane v meni, se vrže ven kakor mladika, in usahne; in jih poberejo, vržejo v ogenj in zgore« (Jn 15,5—6).

Kdor pa je povezan s Kristusom, je povezan tudi z Očetom, saj Kristus zagotavlja: »Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni« (Jn 14,11). In kdor je povezan s Kristusom in Očetom, je povezan tudi s Svetim Duhom; o njem pravi Kristus: »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega« (Jn 14,25—26).

Pot do te edinosti s troedinim Bogom je po Kristusovem zagotovilu dejavna ljubezen: »Ako me kdo ljubi, bo mojo besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jn 14,23). »Ako boste izpolnjevali moje zapovedi, boste ostali v moji ljubezni... To je moja zapoved, da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,10.12).

Tako je mogoče uresničiti pravo ljubezen do troedinega Boga in zaživeti v edinosti z njim le z dejavno ljubeznijo do bližnjega in z medsebojno edinostjo vseh, ki hočejo biti Kristusovi učenci.

Ker pa je človek slaboten, potrebuje za to ljubezen in edinost posebno božjo pomoč. Zato je Kristus tako lepo molil v svoji velikoduhovniški molitvi k svojemu nebeškemu Očetu ne le za apostole, temveč tudi za vse vernike prihodnjih časov: »A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval,

da si me ti poslal. In jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno; da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil . . . In razodel sem jim tvoje ime in jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in jaz v njih« (Jn 17,20—23.26).

To besedilo je eden najlepših in najmočnejših odlomkov svetega pisma z izrazito ekumensko razsežnostjo. Kristjane in krščanske skupnosti vseh časov in krajev nenehoma vabi k molitvi in delu za vse bolj popolno edinost.

Podobno kot v Janezovem evangeliju, je tudi v njegovih kratkih pismih naglašeno prvenstvo ljubezni, ki vodi v polnost luči in življenja in edinosti.

»Kdor pravi, da je v luči,« piše Janez v svojem prvem, najpomembnejšem pismu, »pa svojega brata sovraži, je še zdaj v temi. Kdor svojega brata ljubi, ostane v luči in v njem ni spotike« (1 Jn 2,9—10).

V Janezovem času (proti koncu 1. st.) so že nastopile razne zmote in sveti pisatelj svari pred krivoverci, ki jih imenuje antikriste, ker so zanikali, da bi bil Jezus Mesija, in rušili edinost prvih kristjanov (prim. 1 Jn 2,18—25; 4,1—3; 2 Jn 1,7).

Odrešujoče zdravilo proti vsem zmotam, duhovni smrti in vsakršnemu zlu je ljubezen do bratov. Kristjani so zanje po Kristusovem zgledu dolžni dati življenje (prim. 1 Jn 3,14—16). »Otročiči moji,« spodbuja Janez, »ne ljubimo z besedo, tudi ne z jezikom, ampak v dejanju in resnici« (1 Jn 3,18). »Preljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen iz Boga; in vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen. V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli . . . Če nas je Bog tako ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega. Boga ni nikoli nihče videl; ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in je njegova ljubezen v nas popolna . . . Bog je ljubezen in kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jn 4,7—12.16).

Če bi se kristjani držali teh vodil, ne bi zapadali v prepire in razkole. Glavni vzrok needinosti med kristjani je pomanjkanje ljubezni.

Apostolska dela

V Apostolskih delih, verodostojni zgodovini prve Kristusove Cerkve, envangelist Luka živo opisuje, kako so apostoli, posebno Peter in Pavel, širili Kristusovo veselo oznanilo, kakor je bil Kristus napovedal: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vse Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1,8).

Rast Cerkve je delo Svetega Duha, ki je Duh ljubezni in edinosti. Tega Duha so apostoli prejeli na prve binkošti, ko »so bili vsi napolnjeni s Svetim Duhom in so začeli govoriti v drugih jezikih, kakor jim je dajal Duh, da so govorili« (Apd 1,4). Postali so voljno orodje Svetega Duha, zato je komaj ustanovljena Cerkev tako hitro rasla ter bila polna ljubezni in edinosti.

Apostolska dela s temile besedami pričajo o življenju prvih vernikov: »Bili so pa stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah ... Vsi pa, kateri so vero sprejeli, so bili skupaj in so imeli vse skupno« (Apd 2,42.44). »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha« (Apd 4,32).

Ta čudovita edinost med prvimi kristjani je vzor edinosti Kristusove Cerkve tudi za vsa poznejša stoletja. Tudi danes razne krščanske skupnosti prav v tem pričevanju iščejo zdravilo za svojo razdeljenost. Evangeljski nauk, obhajanje evharistje, skupne molitve, medsebojna delitev dobrin — to je tisto, kar naj bi sprte kristjane in krščanske skupnosti spravilo med seboj in jim pomagalo, da bi ponovno bili »enega srca in duha«.

Ko je Peter sprejel prvega pogana v Cerkev, je govoril: »Zdaj v resnici umevam, da Bog ne gleda na osebo, ampak mu je v vsakem narodu všeč, kdor se ga boji in dela po pravici. Nauk je poslal Izraelovim sinovom, oznanjujoč mir po Jezusu Kristusu; ta je Gospod vseh« (Apd 10,34—36). In prišel je Sveti Duh na pogana Kornelija in njegove bližnje, ki so poslušali Petrov govor, in Peter jih je ukazal krstiti (prim. Apd 10,44—48). Tako so se v prvi Cerkvi začeli povezovati v enem Duhu Judje in pogani, pripadniki drugih narodov.

Ko je število poganskih spreobrnjencev, posebno ob apostolski gorečnosti sv. Pavla, vse bolj raslo, je bilo treba odločiti, ali naj tudi spreobrnjeni pogani izpolnjujejo Mojzesovo postavo. Glede tega sta namreč nastala nemajhen spor in prerekanje. Apostoli in starešine jeruzalemske Cerkve so se zbrali na zborovanje v Jeruzalemu (leta 49 ali 50) in skupno s Svetim Duhom odločili, da novim kristjanom ne bodo nalagali nobenih nepotrebnih bremen starozavezne postave; tega so se razveselili posebno antiohijski kristjani (prim. Apd 15,1—31). Tako je v prvi Cerkvi zmagala svoboda, za katero je kristjane odrešil Kristus(prim. Gal 5,1). Hkrati je Cerkev dala zgled, kako je treba reševati spore: s pogovori, ob uveljavljanju zbornega vodstva, v poslušnosti Svetemu Duhu.

Sv. Pavel se je zavedal, da Bog zedinjuje Kristusovo Cerkev in da je temelj te edinosti Kristusov evangelij. Zato je ob slovesu od Efežanov z zaupanjem prepuščal mlado Cerkev Bogu in nauku evangelija, in sicer kljub napovedi, da bodo nekateri v Cerkvi skušali zanetiti spore. Takole jim je govoril: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je Sveti Duh postavil za škofe, da vodite božjo Cerkev, ki jo je pridobil z lastno krvjo. Vem, da

bodo po mojem odhodu prišli k vam grabežljivi volkovi, ki ne bodo prizanašali čredi. In izmed vas samih bodo vstali možje, ki bodo krive nauke oznanjali, da bi potegnili učence za seboj. Zato bodite čuječi in pomnite, da tri leta nisem nehal noč in dan s solzami opominjati vsakega izmed vas. In zdaj vas zapuščam Bogu in nauku njegove milosti, kateri vas more dvigniti in vam dati delež med vsemi svetimi« (Apd 20,28—32).

Še z večjo zavzetostjo, jasnostjo in močjo govori o potrebi in blagoslovu edinosti med kristjani sv. Pavel v svojih pismih, posebno nekaterih.

Pavlova pisma

Pavel je takoj ob svojem prvem srečanju s Kristusom, ko se mu je prikazal na poti v Damask, spoznal, da je Kristus Cerkev, občestvo kristjanov, katere je on s tako ihto preganjal. Kristus mu je namreč jasno povedal: »Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš« (Apd 9,5). Že takrat se je spreobrnjenemu Pavlu vtisnila v dušo podoba Cerkve — Kristusovega skrivnostnega telesa, ki ga ob Kristusu — glavi sestavljajo nešteti med seboj povezani udje, o čemer je pozneje tako rad govoril. Zavedal se je, da bo Cerkev sama v sebi trdna in bo lahko vsestransko napredovala le tedaj, če bodo vsi njeni člani edini med seboj, kot tudi s Kristusom, svojo glavo.

Ko je Pavel zvedel o sporih med kristjani v Korintu, ga je to nemalo prizadelo. Zato jih v svojem pismu kara in spodbuja: »Opominjam pa vas, bratje, pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razporov, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju. Razodeli so mi namreč Hlojini domači o vas, bratje moji, da so prepiri med vami. Mislim s tem, da vsak med vami pravi: ‚Jaz sem Pavlov, jaz pa Apolov, jaz pa Kefov, jaz pa Kristusov.' Ali je Kristus razdeljen« (1 Kor 1,10—13)?

In Pavel potem razlaga, da sta on in Apolo le božja služabnika. On, Pavel, je sadil, Apolo zalival, rast pa je dajal Bog. »Zatorej ni nič ta, ki sadi, in nič ta, ki zaliva, ampak ta, ki daje rast, Bog. Ta, ki sadi, in ta, ki zaliva, sta eno, vsak pa bo prejel svoje plačilo po svojem delu. Kajti božji sodelavci smo, vi pa ste božja njiva, božja zgradba« (1 Kor 2,5—9).

Tako naj vsi, ki zidajo božje kraljestvo, delajo v soglasju, ne pa v prepirih in nevoščljivosti. Le delo v soglasju prinaša blagoslov. To je vodilo, ki velja posebno za vse pastoralne delavce, ne le v Pavlovih časih, temveč v vsej zgodovini krščanstva, tudi danes.

Vse, ki se udeležujejo evharistije, Pavel opominja, naj se zavedajo, da pomeni evharistija zedinjevanje s Kristusom in med seboj. »Ker je en kruh,« pravi Pavel, »smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10,17).

Pavel želi, da bi se kristjani sestajali k božji službi v miru, ne v razporih, in da bi spoštljivo ter v medsebojni edinosti obhajali Gospodovo večerjo, agape (bratska pojedina) in obhajilo (prim. 1 Kor 11,17—22). »Naj torej vsak sebe presodi in tako jé od tega kruha in pije iz keliha. Zakaj kdor nevredno jé in pije, si sodbo jé in pije« (1 Kor 11,28—29).

Sveti Duh, Duh ljubezni in edinosti, deli različnim udom Cerkve različne darove in službe, vendar vse Cerkvi v korist, saj vodi Cerkev eden in isti Duh. Takóle piše sv. Pavel: »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. In različne so službe, isti pa je Gospod. In različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh. Slehernemu pa se razodetje Duha daje v korist. Enemu se po Duhu daje beseda modrosti, drugemu beseda vednosti po istem Duhu; drugemu vera v istem Duhu, drugemu darovi ozdravljenja v enem Duhu ... Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12,4—11).

In potem Pavel podrobneje razlaga svoje pojmovanje Cerkve: »Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, vendar eno telo: tako tudi Kristus. V enem Duhu namreč smo bili mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo bili napojeni z enim Duhom« (1 Kor 12,12—13).

Vsi ti udje morajo med seboj složno sodelovati. Drug drugega morajo upoštevati in spoštovati. »In če en ud trpi, trpe z njim vsi udje, in če je en ud v časti, se z njim vesele vsi udje« (1 Kor 12,26).

In Pavel jasno pribija: »Vi pa ste Kristusovo telo in posamez udje. In nekatere je Bog postavil v Cerkvi, prvič apostole, drugič preroke, tretjič učitelje« (1 Kor 12,27—28).

Med vsemi darovi pa je največji dar ljubezen: »Ko bi človeške in angelske jezike govoril, ljubezni pa bi ne imel, sem brneč bron ali zveneče cimbale ... Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva ... vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša. Ljubezen nikoli ne mine ... Zdaj pa ostane vera, upanje, ljubezen, to troje; največja med temi pa je ljubezen. Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen« (1 Kor 13,1.7—8,13; 14,1).

Prav ta slavospev ljubezni je višek prvega Pavlovega pisma Korinčanom, verjetno pa tudi vseh Pavlovih pisem.

Zelo lepo je sv. Pavel zapisal v pismu Galačanom o edinosti vseh krščenih: »Vsi ste po veri božji otroci v Kristusu Jezusu; kateri ste bili namreč v Kristusu krščeni, ste Kristusa oblekli. Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,26—28).

Tako lahko govorimo tudi kristjani današnjega časa, pa naj pripadamo h katerikoli krščanski Cerkvi ali skupnosti, da nas krst zedinjuje, da smo po krstu v svojih krščanskih temeljih že eno, in da moramo na podlagi te

enosti v sebi gojiti vsekrščansko zavest in težiti k vse večjemu medsebojnemu sodelovanju.

Med vsemi Pavlovimi pismi je najbolj ekumensko pismo Efežanom.

Že v 1. poglavju sv. Pavel, apostol narodov, govori o tem, kako je Bog »v polnosti časov« v Kristusu podredil »eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1,10). »In vse je podvrgel njegovim nogam in njega je kot glavo čez vse dal Cerkvi, ki je njegovo telo, polnost njega, ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1,22—23).

Kristus je tisti, ki je Jude in pogane povezal med seboj. »Zakaj on je naš mir, ki je oba dela združil v eno in je ločilno steno med njima, sovraštvo, podrl, ko je postavo zapovedi v predpisih s svojim telesom odpravil, da bi tako oba v sebi preustvaril v enega, novega človeka ter posredoval mir in da bi oba v enem telesu spravil z Bogom po križu, s tem da je na njem sovraštvo uničil. Tako je prišel in mir oznanil vam, ki ste bili daleč, in mir njim, ki so bili blizu; kajti po njem imamo oboji v enem Duhu dostop k Očetu. Zatorej niste več tujci in priseljenci, ampak sodržavljani svetih in domačini božji, zidani na temelju apostolov in prerokov, in glavni vogelni kamen je sam Kristus Jezus, na katerem vsa stavba skladno raste v svet tempelj v Gospodu, v katerega se tudi vi vzidavate za bivališče božje v Duhu« (Ef 2,14—22).

Kakšno čudovito lepo podobo enotne stavbe vesoljne Kristusove Cerkve je Pavel zarisal s temi besedami in kakšno tolažbo je z njimi prinesel vsem, ki so se čutili zavržene, »brez upanja in brez Boga« (Ef 2,12). Vsak, še tako neznaten človek lahko postane zidak vesoljnega božjega bivališča, ki stoji na Kristusu in ga v edinstvo ljubezni posvečuje Sveti Duh. Naj bi se tako vsi s Kristusovim Duhom utrdili »v notranjem človeku«, da bi »mogli, ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgost in visočina in globočina ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo«, in bi se tako »spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3,17—19).

S posebno zavzetostjo sv. Pavel spodbuja k edinosti in medsebojni ljubezni v 4. poglavju te svoje prelepe poslanice: »Živite, kakor se spodobi za poklic, v katerega ste poklicani, v vsej ponižnosti in krotkosti, s potrpežljivostjo; drug drugega prenašajte v ljubezni in se trudite, da ohranite edinost duha z vezjo miru; eno telo in en Duh, kakor ste bili tudi poklicani k enemu upanju svojega poklica; en Gospod, ena vera, en krst; en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh« (Ef 4,1—6).

»In on je dal,« nadaljuje apostol narodov, »da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne Kristusove starosti . . . in bomo v ljubezni v vsem rastli k njemu,

ki je glava, Kristus; iz njega prejema vse telo rast, ko se zlaga in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 4,11—16).

Tudi Filipljane sv. Pavel opominja k edinosti in ljubezni. Trdno naj bi stali »v enem Duhu« in se »enodušno ter skupno« borili »za vero v evangelij« (Flp 1,27). Njegovo veselje naj bi dopolnimi s tem, da bi bili »istih misli« in bi imeli »isto ljubezen«, da bi bili »enega duha in enega mišljenja«. »Isto mišljenje naj bo v vas,« jih roti Pavel, »ki je tudi v Kristusu Jezusu« (Flp 2,2.5). Pavel Filipljane tudi prosi, naj se varujejo krivih učiteljev, in jih spodbuja k veselju (prim. Flp 3,1—2). »Veselite se vedno v Gospodu,« piše apostol, »zopet pravim: Veselite se! Vaša blagost bodi znana vsem ljudem. Gospod je blizu . . . In božji mir, ki vsak razum presega, bo varoval vaša srca in vaše misli v Kristusu Jezusu« (Flp 4,4—7).

Podobno kot v pismu Efežanom sv. Pavel tudi v pismu Kološanom z vso zavzetostjo piše o Kristusu, velikem zedinjevalcu: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji . . . In on je glava telesu, Cerkvi; on je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1,15—20).

Pavlova vizija edinosti dobiva tukaj vesoljno razsežnost. V Kristusu je bilo vse eno na začetku stvarjenja in v njem bo po spravi na križu in vstajenju ob dopolnitvi časov vse stvarstvo doseglo polnost edinosti za vso večnost.

Pavel opominja Kološane, naj se ne pustijo zavesti krivim učiteljem in ujeti v zanke nesvobode, temveč naj ostanejo zvesti Kristusu, da bodo tako deležni polnosti njegovega božanstva (prim. Kol 2,4—23).

Tisti, ki so s krstom oblekli novega človeka v Kristusu, naj se zavedajo, da med njimi »ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3,11). Ob »usmiljenju«, »dobrotljivosti«, »potrpežljivosti« in vseh krepostih, ki jih morajo imeti, naj zavzema prvo mesto »ljubezen, ki je vez popolnosti«. V njihovih srcih naj kraljuje »mir Kristusov«, h kateremu so bili tudi »poklicani v enem telesu« (prim. Kol. 3,12—15).

V prvem pismu Timoteju sv. Pavel napoveduje v Cerkvi zmote in odpade: »Duh pa razločno pravi, da bodo v poznejših časih nekateri od vere odpadli, ker se bodo vdali zapeljivim duhovom in demonskim naukom onih, ki hinavsko govore laži . . .« (1 Tim 4,1—2). Timóteja pa bodo hranile »besede vere in dobrega nauka«. Upati je treba »v živega Boga, ki je odrešenik vseh ljudi, posebno vernikov«. O tem naj Timotej poučuje svoje brate kot »dober služabnik Kristusa Jezusa« in naj bo »vernikom zgled v besedi, v vedenju, v ljubezni, v veri, v čistosti« (1 Tim 4,6.10—12). Vsi naj se rav-

najo »po zdravih besedah našega Gospoda Jezusa Kristusa in po pobožnem nauku« in naj zavračajo »napuh«, »prerekanje«, »puhlo besedičenje«, »zavist«, »prepir« (1 Tim 5,3—4). »Prizadevaj si pa za pravico,« spodbuja sv. Pavel Timoteja, »pobožnost, vero, ljubezen, potrpežljivost, krotkost« (1 Tim 6,11). To so kreposti, ki jih mora imeti vsak predstojnik Cerkve, če hoče, da bo skupnost njegovih vernikov živela v miru in slogi.

Tudi v drugem pismu Timoteju sv. Pavel spodbuja svojega dragega učenca »za pravičnost, vero, ljubezen in mir«. Gospodov služabnik se namreč »ne sme prepirati, marveč mora biti krotak do vseh, zmožen poučevanja, potrpežljiv, ki s krotkostjo svari uporne« (2 Tim 2,22—25).

Druga apostolska pisma

Tudi v drugih apostolskih pismih je navzoča misel o medsebojni ljubezni in edinosti v Kristusu.

Tako apostol Jakob v svojem pismu spodbuja k dejavni ljubezni, ki ne ostaja v besedah, saj je vera brez del mrtva (prim. Jak 2,14—17). Prava modrost »je najprej čista, potem miroljubna, prizanesljiva, dovzetna, polna usmiljenja in dobrih sadov, brez pristranosti in brez hlimbe. Sad pravičnosti pa se seje v miru tistim, ki delajo za mir« (Jak 3,17—18). Nikakor naj ne bi govorili zoper brata ali ga sodili, to namreč pripada le Bogu (prim. Jak 4,11—12). Raje naj bi drug za drugega molili ter pomagali grešnikom k spreobrnjenju (prim. Jak 5,16.19—20).

Apostol Peter v prvem pismu vabi: »Ker ste svoje duše v poslušnosti do resnice očistili za nehlinjeno bratoljubje, se goreče, iz srca med seboj vzljubite« (1 Pt 1,22). In s takimile besedami povzdiguje novozavezno božje ljudstvo: »Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdaj niste bili ljudstvo, kateri niste bili deležni usmiljenja, zdaj pa ste usmiljenje dosegli« (1 Pt 2,9—10).

Tega dostojanstva naj bi se vsi pokazali vredne s svojo svetostjo, s svojim potrpljenjem, s svojo hojo po Kristusovih stopinjah (prim. 1 Pt 2,20—21). »Končno pa bodite vsi enih misli,« spodbuja sv. Peter, »sočutni, bratoljubni, usmiljeni, ponižni« (1 Pt 3,8). »Predvsem imejte močno ljubezen med seboj, ker ljubezen pokrije množico grehov. Bodite drug do drugega gostoljubni, brez godrnjanja. Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Pt 4,8—10).

In s kakšno nežno bratsko zavzetostjo končuje prvak apostolov to prvo pismo: »Pozdravite se med seboj s poljubom ljubezni. Mir vam vsem, kateri ste v Kristusu Jezusu« (1 Pt 5,14—15).

Tudi v drugem pismu apostol Peter spodbuja vernike k »potrpežljivosti«, »pobožnosti, »bratoljubju« in »ljubezni«, da bi tako postajali vse bolj

»deležni božje narave« (2 Pt 1,4—7). Hkrati pa jih svari pred »lažnimi učitelji«, ki »bodo uvajali pogubne ločine« (2 Pt 2,1), in jih spominja na drugi Kristusov prihod.

Podobno svari pred krivoverskimi učitelji tudi kratko Judovo pismo in ob koncu lepo prepričuje: »Vi pa, preljubi, se zidajte na svoji presveti veri, molite v Svetem Duhu in se ohranite v božji ljubezni, pričakujoč usmiljenja Gospoda našega Jezusa Kristusa za večno življenje« (Jud 1,20—21).

Razodetje

Apostol in evangelist Janez v preroški knjigi, naslovljeni sedmim škofom maloazijskih Cerkva, razkriva svoja zamaknjenja na otoku Patmosu in napoveduje trpljenje, boje in zmago Kristusove Cerkve na zemlji. Sedmim Cerkvam želi »milost in mir« v imenu njega, ki ga v spisu takóle predstavlja: »Jaz sem Alfa in Omega, pravi Gospod Bog, ki je, ki je bil in ki bo, vsemogočni« (Raz 1,4.8). O sebi pa pisatelj piše: »Jaz, Janez, vaš brat in sodeležnik stiske, kraljestva in potrpežljivosti v Jezusu» (Raz 1,9). Ostro nastopa proti krivoverstvom in vsakršnim pregreham ter spodbuja dobre k zvestobi.

Vesoljno edinost vseh, ki jih je odrešil Kristus — Jagnje, lepo izpoveduje nova pesem, ki jo je pelo štiriindvajset starešin: »Vreden si, da vzameš knjigo in odpreš njene pečate, zakaj bil si žrtvovan in si nas s svojo krvjo Bogu odkupil iz vsakega rodu in jezika in naroda in ljudstva in napravil si jih našemu Bogu za kraljestvo in duhovnike in bodo kraljevali na zemlji« (Raz 5,9—10).

Ta edinost zaobjema kar vesoljno stvarstvo, strnjeno v slavljenju Boga: »In vse stvari, ki so v nebesih in na zemlji in pod zemljo in na morju in vse, kar je v njih, sem slišal govoriti: Sedečemu na prestolu in Jagnjetu hvala in čast in slava in oblast na vekov veke« (Raz 5,13).

Vendar je Bogu najdražji slavospev neštetih preizkušenih zmagovalcev, »ki so prišli iz velike bridkosti ter so oprali svoja oblačila in jih očistili s krvjo Jagnjetovo« (Raz 7,14). Takóle jih Janez opisuje: »Zatem sem videl veliko množico, ki je nihče ni mogel prešteti, iz vseh narodov in rodov in ljudstev in jezikov; stali so pred prestolom in pred Jagnjetom, oblečeni v bela oblačila in s palmami v rokah. In klicali so z močnim glasom: Zveličanje našemu Bogu, ki sedi na prestolu, in Jagnjetu« (Raz 7,9—10). O njihovi prihodnosti Razodetje zagotavlja: »Ne bodo več lačni, ne žejni, tudi sonce jih ne bo peklo, ne druga vročina; zakaj Jagnje, ki je v sredi pred prestolom, jih bo paslo ter jih vodilo k virom živih voda; in Bog bo obrisal vse solze z njih oči« (Raz 7,16—17).

Janez vidi prihodnje zmagoslavje Cerkve kot »novo nebo« in »novo zemljo« ter »novi Jeruzalem« (Raz 21,1—2). Vsi dobri bodo doživeli zedinjenje z Bogom: »Glej, prebivališče Boga med ljudmi, prebival bo z njimi; in oni bodo

njegovo ljudstvo in Bog sam bo med njimi; in obrisal bo vse solze z njih oči in smrti ne bo več ... Glej, vse delam novo ... Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Jaz bom žejnemu dal zastonj iz studenca žive vode. Kdor bo zmagal, bo tega deležen in njemu bom Bog in on bo meni sin« (Raz 21,3—7).

Svetišče v svetem mestu Jeruzalem je sam »Gospod, vsemogočni Bog, in Jagnje. In mesto ne potrebuje sonca, ne meseca, da bi mu svetila; kajti božje veličastvo ga je razsvetlilo in njegov svetilnik je Jagnje. In hodili bodo narodi v njegovi svetlobi« (Raz 21,22—24).

To je tisti veliki cilj, ki po njem hrepeni vse človeštvo in vse stvarstvo in ga pisatelj Razodetja tako plastično opisuje: »In nobenega prekletstva ne bo več; in prestol božji in Jagnjetov bo v njem in njegovi služabniki mu bodo služili; in gledali bodo njegovo obličje in njegovo ime bo na njih čelih. In noči ne bo več in ne bodo potrebovali luči svetilke in ne sončne luči; zakaj Gospod Bog jih bo razsvetljeval in kraljevali bodo na vekov veke« (Raz 22,3—5).

Sklepne misli

Posamezni kristjani in še posebej krščanski pisatelji so se vedno znova zatekali k svetemu pismu kot viru svoje vere, svoje ljubezni in svoje edinosti.

Spisi vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov niso pravzaprav nič drugega kot poglobljena razlaga svetega pisma. Prav to patristično bogastvo je posebno prvo tisočletje kar najmočneje povezovalo kristjane krščanskega Vzhoda in Zahoda. Šele po velikem vzhodnem razkolu v 11. stoletju so nekateri vse preveč iskali tudi razlike v teh razlagah in skušali z njimi zagovarjati svojo razdeljenost.

Reformacija je v 16. stoletju postavila sveto pismo na čelo svojih reform. Sveto pismo je hotela približati ljudstvu, hkrati pa je na široko odprla vrata svobodni razlagi božje besede. Prav to pa je poleg mnogih dobrih sadov prineslo tudi med reformatorje razdeljenost. Nastajale so nove in nove skupnosti, ki so v svoji razlagi svetopisemskih tekstov najdevale utemeljitev za svoj obstoj in svojo neodvisno pot.

Katoliška Cerkev je iz previdne potridentinske zadržanosti v drugi polovici 20. stoletja prešla v večjo odprtost pri vglabljanju v svetopisemsko božjo govorico. Prav danes smo priče, kako si svetopisemski strokovnjaki različnih krščanskih Cerkva in skupnosti družno prizadevajo, da bi prodrli v bistvo svetega pisma in ga v vsej njegovi pristnosti približali ljudem našega časa. Že ta njihov skupni nastop zgovorno priča o zedinjevalni moči svetega pisma.

Danes se na mnogih krajih kristjani različnih denominacij zbirajo k skupnemu branju svetega pisma in k skupnim pogovorom o svetopisemski božji besedi. Tudi to govori o tem, kako sveto pismo bolj povezuje, kakor pa razdvaja.

Sveto pismo stare in še posebno nove zaveze vsebuje mnogo besedil, ki so izrazito ekumenska. S svojo zedinjevalno močjo kličejo vse, ki verujejo v troedinega Boga in so s krstom včlenjeni v Kristusa in njegovo skrivnostno telo, naj odpro srca božji besedi in v njeni moči odpravljajo razdore ter sogradijo eno samo, vesolje objemajočo Kristusovo Cerkev.

Sveto pismo je organ božji vsemoči in božje ljubezni. Človeštvu prinaša odrešenje in ga vodi k polnosti življenja v vesoljni edinosti in ljubezni.

Povzetek: Stanko Janežič, Ekumenska razsežnost svetega pisma

V svetem pismu se Bog razodeva človeštvu in ga vabi v polnost božjega življenja. Mnogi svetopisemski teksti imajo v sebi izrazito zedinjevalno moč, posebno pri Janezu in Pavlu. Iz vse nove zaveze močno odseva Kristus, ki želi v sebi zediniti vse ljudi in vse stvarstvo.

Summary: Satanko Janežič, Ecumenical Dimension of the Bible

In the Bible God reveals Himself to humanity and invites it to the fullness of His life. Many biblical texts have a pronounced unifying power, especially with John and Paul. The whole New Testament reflects Christ wanting to unite in Him all people and all Creation.

Prevodi

Mednarodna teološka komisija

Teologija, kristologija, antropologija*

UVOD

Na svoji plenarni seji l. 1969 je mednarodna teološka komisija izbrala za predmet svojega dela kristologijo. L. 1980 je objavila poročilo, ki je obsegalo njene izsledke.

Ko je minilo drugo petletno obdobje njene dejavnosti (1974—1979), se je oktobra 1980 seznam njenih članov delno prenovil. Večina izmed njih, zlasti nanovo sprejeti člani so sklenili nadaljevati s preučevanjem kristologije. Čeprav ima nova komisija popolno svobodo, da obravnava katera koli kristološka vprašanja, so jo modrostni razlogi prav tako kot skrb za varčevanje s časom in močmi nagnili, da ni hotela znova obdelovati kratko malo snov že izdanega dokumenta.

Program plenarnega zasedanja l. 1981 naj bi obsegal dodatne obravnave in razmišljanja. Najprej naj bi podali razlago povezave kristologije s celotnim naukom o Bogu in s krščansko vero v troedinega Boga. Ko bi ugotovili te temeljne točke, pa naj bi preučevali dve vprašanji, ki sta tesno povezani s temelji kristologije, vendar zahtevata posebno obravnavo: Kristusovo preeksistenco in danes sporno vprašanje o »trpljenju Boga«. Ta dva predmeta sta zgled, kako se sodobni problemi in klasični odgovori lahko v plodnem dialogu vzajemno osvetljujejo.

Pod tem vidikom bi oba dokumenta, ki se nanašata na kristologijo in sta sad dela enega in drugega zasedanja, lahko brez dvoma sestavljala celoto. Sicer pa bodo lahko o tem sodili dobrohotni bralci.

---

* Leta 1981 je bil objavljen prvi del sklepov mednarodne teološke komisije o »nekaterih vprašanjih iz kristologije«. V Bogoslovnem vestniku so bili objavljeni istega leta v št. 1, str. 87—109. Komisija je isti predmet še naprej obravnavala in je objavila drugi del izjave, ki so jo oktobra 1982 sprejeli skoraj soglasno: vsi člani razen enega. Izjavo posredujemo po francoskem prevodu, ki je izšel v La Documentation Catholique 1983, št. 2, str. 119—126 (Prevajalčeva opomba).

I. TEMELJ IN OKVIR KRISTOLOGIJE

Pri razmišljanju o kristološki snovi je treba skrbno upoštevati, lahko bi rekli, njen okvir. Vanj spadata želja po Bogu in spoznanje, ki ga ima človek o Bogu, razodetje troedinega Boga in taka podoba človeka, kot jo dobimo tako iz sedanjih naziranj v antropologiji kot iz učlovečenja Jezusa Kristusa. Če tem temeljnim prvinam posvetimo premalo ustrezne priprave, spravimo v nevarnost zgradbo kristologije samo. Vrh tega to škoduje jasnosti zaključkov, ki nam jih to spoznanje daje za izdelavo nauka o človeku. To so razlogi, zakaj je treba na novo osvetliti kompleksno obzorje vse kristologije.

A) Oikonomija (odrešenjski red) Jezusa Kristusa in božje razodetje

1. Kakšno je razmerje med kristologijo in problemom božjega razodetja? Da bi se pri podajanju tega vprašanja izognili vsakemu zamešavanju in tudi vsakemu ločevanju, bomo pri razpravljanju obe poti med seboj dopolnjevali: tisto, ki se spušča od Boga k Jezusu, in tisto, ki se dviga od Jezusa k Bogu.

1.1. Z zamešavanjem med kristologijo in spoznanjem o Bogu se pregrešimo, če menimo, da nima ime Bog zunaj Jezusa Kristusa nobenega pomena in da ni nobene druge teologije kakor le tista, ki izvira iz krščanskega razodetja. Če bi takó ravnali, ne bi spoštovali skrivnosti človeka, stvari, ki se v njej javlja naravno hrepenenje po Bogu in pri katerem v vsej zgodovini verstva in filozofski nauki odkrivajo kakšno osnovo spoznanja o Bogu. Tudi bi prezrli, kako pomembni so v stvarstvo vtisnjeni božji sledovi (prim. Rimlj 1,20). Hkrati bi prišli v nasprotje z oikonimijo, po kateri je bilo razodetje edinega Boga namenjeno izvoljenemu ljudstvu Izraelu — in to oikonomijo je Cerkev že od začetka vedno priznavala — in z Jezusovo teocentričnostjo, ko zatrjuje, da je Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov njegov lastni Oče. Končno bi povzročili hudo dvoumnost v tem, kako razumeti izpoved vere: »Jezus Kristus je božji Sin«. Ta dvoumnost bi konec koncev lahko privedla v ateistično kristologijo.

1.2. Kaj pa ločevanje med kristologijo in spoznavanjem razodetega Boga? Naj se pojavi kjerkoli v celotni teologiji, bo pogosto vodilo k misli, da pojem o Bogu, ki ga je izdelala filozofska modrost, sam po sebi zadostuje za razmišljanje o razodeti veri. S tem pa prezremo izvirnost razodetja, ki ga je bilo deležno izraelsko ljudstvo, in še bolj radikalno novost, ki je obsežena v krščanski veri. Takó se zmanjša pomembnost dogodka Jezusa Kristusa. Ločitev, ki o njej govorimo, lahko — paradoksno — vodi do mišljenja, da je kristološko raziskavanje samo sebi zadostno in se samo v sebi zaključi, ne glede na kakršno koli povezavo z Bogom.

2. Zdi se, da lahko tukaj — s potrebnimi prilagoditvami — uporabimo kriterij, ki ga je uporabila kalcedonska definicija: med kristologijo in problemom Boga moramo ohraniti razlikovanje, pa brez pomešavanja in ločevanja. Prav tako imamo razlikovanje med dvojnim obdobjem razodetja, ki si pa vzajemno ustrezata. Prvo je obdobje splošnega razodevanja, ki ga Bog daje o samem sebi v prvotnem stvarstvu, drugo je obdobje bolj osebnega razodetja, ki se v odrešenjski zgodovini razvija od tam, ko je bil Abraham, pa do tja, ko je prišel božji Sin Jezus Kristus.

3. Zato sta medsebojno povezani pot, po kateri skušamo Jezusa razumeti v luči ideje o Bogu, in tista pot, po kateri v Jezusu odkrivamo Boga.

3.1. Z ene strani verujoči ne more v Jezusu prepoznati polnega razodetja Boga drugače kot v luči tistega predhodnega pojma o Bogu in hrepenenja po njem, ki se javlja v človekovem srcu. Ta luč od zdavnaj sveti v verstvih različnih ljudstev in v iskanju filozofov — čeprav ne izključuje teh ali onih zmot. Ta luč se je javljala že v razodetju edinega Boga v stari zavezi; najdemo jo tudi še v sodobni zavesti, naj bo brezboštvo še tako strupeno. Odkrivamo jo v prizadevanju po absolutnih vrednotah, kot sta pravičnost in solidarnost. Vrh tega je ta luč nujna predpostavka v izpovedi vere: »Jezus Kristus je božji Sin«.

3.2. Moramo pa še korak naprej, čeprav lahko to storimo le prav zelo skromni, ne samo zato, ker se vera in življenje kristjanov ne skladata dovolj s tem čisto zastonjskim nezasluženim razodetjem, ki se je do kraja dopolnilo v Jezusu Kristusu, temveč tudi zato, ker razodeta skrivnost presega prav vse teološke povedke, naj bodo kakršni koli. Skrivnost Boga, kot se je dokončno razodel v Jezusu Kristusu, obsega v sebi »nedoumljivo bogastvo (prim. Ef 3,8), ki transcendentno presega misli in hrepenenja filozofskega kakor religioznega duha, če sta prepuščena sama svojim močem. Vse, kar ta dva lahko vsebujeta resničnega, ta skrivnost obsega, potrjuje in dovršuje; najbolj plemenitim človeškim slutnjam (intuicijam) odpira pot k vedno večjemu Bogu. Zmote in skrenitve s prave poti, ki jih vsebujejo človeške slutnje, popravlja in vodi človeka na prava in široka pota, ki jih iščejo njegova hrepenenja. Tako torej skrivnost vere, ki jo more razum vedno globlje dojeti, sprejema in povzema v celoto verske slutnje in izkustva človeštva; tako se katoliška (vesoljna) narava krščanske vere tem bolj izpričuje.

3.3. Jezus Kristus, ki je v njem razodetje vse dolge dobe odrešenjske zgodovine doseglo svoj vrhunec, razkriva skrivnost Boga, čigar trojstvena polnost življenja je vir priobčevanja, ki je v vsej celoti samo v sebi in v razmerju do nas. Ta Bog, ki se je razodel že v stari zavezi in ga je dokončno oznanil Jezus Kristus, se je napravil bližnjega človeku (prim. 5 Mojz 4,7; Klemen Aleks., Strom. II, 5.4). V nekaterih verstvih človeštva človek bolj išče Boga; v krščanskem razodetju pa najprej Bog išče človeka in ga

iz globine srca ljubi. To odkritje presega sleherni predhodni pojem o Bogu in ga dopolnjuje bolj, kot bi ga mogle vse človeške moči, obseženo pa je v izpovedi vere: »Jezus Kristus je božji Sin«.

B) Razmerje med teocentrizmom in kristocentrizmom

1. V zahodni teologiji novejše dobe (tu ne upoštevamo srednjeveške teologije) do sedaj obravnavano vprašanje zanima razpravljavce še pod drugimi izrazi; to sta izraza »teocentrizem« in »kristocentrizem«. Z njima moremo izoblikovati vprašanje: Kdo je poseben in neposreden predmet teologije, Bog ali Jezus Kristus? Tega problema se lotevamo tako, da v skladu z zahtevami logike izrečno določimo razmerje med teocentrizmom in kristocentrizmom. Kar zadeva snov, bodo prejšnje in naslednje razlage dale odgovor na to vprašanje.

1.1. Vprašanje v resnici sloni na zgrešeni podlagi, če je teocentrizem, ki ga postavljajo v nasprotje s kristocentrizmom, takšen teizem, ki dvomi o možnosti ali dejstvu razodetja ali pa se ne zmeni za tovrstni dogodek. V tej zvezi je treba reči, da zgolj naravni teizem z ene strani nima v sebi nič takega, kar bi nasprotovalo kristocentrizmu; z druge strani pa, da krščanski teocentrizem (razodeti, trinitarični) in kristocentrizem nista nič drugega kot ena stvarnost.

1.2. Krščanski teocentrizem je prav v trditvi, da je Bog troedin (trinitaričen) in nam je poznan samo po razodetju v Jezusu Kristusu. Poznanje Jezusa Kristusa nas torej z ene strani vodi k spoznanju Trojice in doseže tedaj svojo polnost; z druge strani pa ni spoznanja troedinega Boga brez spoznanja Jezusa Kristusa. To pa pomeni, da ne smemo delati razlike med teocentrizmom in kristocentrizmom: oba izraza pomenita isto stvarnost.

1.3. Če pustimo ob strani malo ustrezne pojme, potem kristocentrizem označuje tudi vprav kristologijo, ki ima za predmet Jezusa iz Nazareta in ki izraža — če jo vzamemo pod njeno najglobljo namero — Jezusovo »edinstvenost«. A ta Jezusova edinstvenost se sklada prav z razodetjem Trojstva (troedinega Boga); saj jo opredeljujemo z ene strani po edinstvenem razmerju Jezusa samega do Očeta in Svetega Duha, in dosledno temu z druge strani po edinstvenem stanju, po katerem Jezus biva z ljudmi in za ljudi.

2. Krščanski teizem ne izključuje naravnega teizma, temveč ga na svoj način predpostavlja; saj ima svoj izvir v Bogu, ki se je razodel v moči absolutno svobodnega sklepa svoje volje. Naravni teizem se po notranje opira na človeški razum, kot uči 1. vatikanski koncil (prim. Ds 3004 : S 27; 3026 : S 45).

3. Naravnega teizma ne smemo zamenjavati s teizmom (monoteizmom) stare zaveze in tudi ne z zgodovinskimi teizmi, se pravi različnimi oblikami

teizma, ki ga v svojih verstvih izpovedujejo nekristjani. Starozavezni monoteizem izhaja iz nadnaravnega razodetja in je torej v notranji zvezi s trojstvenim (trinitaričnim) razodetjem. Zgodovinski teizmi niso rojeni iz »gole narave«, temveč iz narave, ki je bila podvržena grehu, objektivno odrešeni po Jezusu Kristusu in tudi dvignjeni k nadnaravnemu namenu.

C) Kristologija in razodetje Trojstva (troedinega Boga)

1. Oikonomija Jezusa Kristusa nam odkriva troedinega Boga. Saj moremo Jezusa Kristusa razumeti v njegovem poslanstvu samo, kolikor prav razumemo edinstvenost božje navzočnosti v njem. Zato se teocentrizem in kristocentrizem vzajemno osvetljujeta in vključujeta. Vendar pa ostane vprašanje, kakšno je razmerje kristologije do razodetja troedinega Boga.

1.1. Po proučevanju nove zaveze je izročilu prve Cerkve vedno veljalo za nekaj zanesljivo trdnega to, da se nam je z dogodkom Jezusa Kristusa in darom Svetega Duha Bog razodel tak, kakršen je, čeprav je v svojem bistvu ostal skrit. Bog je sam v sebi tak, kot se nam je pokazal: »Filip, ... kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9).

1.2. Iz tega sledi: tako so tri božja imena, ki nastopajo v odrešenjski oikonomiji; taka so tudi v »teologiji«, po pojmovanju grških očetov se to pravi v našem znanju o večnem božjem življenju. Za nas je ta odrešenjska oikonomija edini in dokončni vir vsega spoznanja o skrivnosti Trojice. Pri izdelavi nauka o sveti Trojici je bilo izhodišče odrešenjska oikonomija. Večna in imanentna Trojica je s svoje strani nujna predpostavka Trojice v odrešenjski oikonomiji. Teologija in kateheza morata upoštevati to trditev prvotnega verovanja.

2. Zelo je torej prav, da danes temeljni aksiom teologije izražajo takole: Trojica, ki se razodeva v odrešenjski oikonomiji, je imanentna Trojica: imanentna Trojica se svobodno in zastonjsko, nezasluženo priobčuje v oikonomiji odrešenja.

2.1. Zato pa se bosta teologija in kateheza varovala vsakega ločevanja med kristologijo in naukom o sveti Trojici. Skrivnost Jezusa Kristusa je vključena v strukturo Trojstva. Ločevanje, ki ga zavračamo, se lahko pojavi v neosholastični ali pa moderni obliki. Dogaja se, da nekateri predstavniki tako imenovane neosholastike razmišljanje o Trojici ločujejo od celote krščanske skrivnosti in je ne upoštevajo dovolj, ko gre za razumevanje učlovečenja ali za pobožanstvenje človeka. Včasih se tudi niso prav nič zmenili za to, da bi pokazali pomembnost Trojstva bodisi v celotnem sklopu verskih resnic bodisi v krščanskem življenju.

V moderni obliki omenjeno ločevanje postavlja med ljudi in večno Trojico nekakšen zaslon, kot da krščansko razodetje človeka ne bi vabilo, naj spoznava troedinega Boga in postane deležen njegovega življenja. Ta

oblika ločevanja vodi v nekakšen »agnosticizem«, ki je, kar zadeva večno Trojico, nesprejemljiv. Zakaj če je Bog vzvišen nad vse tisto, kar moremo o njem vedeti, nam pa krščansko razodetje zagotavlja, da je ta »več« vedno trinitaričen.

2.2. Prav tako se je treba varovati tudi vsakega neposrednega zamešavanja med dogodkom Jezusa Kristusa in sveto Trojico. Ni res, da je sveta Trojica vzpostavljena samo in šele v odrešenjski zgodovini, in sicer z učlovečenjem, križem in vstajenjem Jezusa Kristusa, kot da bi Bog potreboval neki zgodovinski proces, da bi postal troedin. Ostati je treba torej na eni strani pri razlikovanju imanentne Trojice, ki je zanjo svoboda istovetna z nujnostjo v večnem božjem bistvu, in na drugi pri trinitarični odrešenjski oikonomiji, kjer Bog uveljavlja absolutno svojo svobodo, ne da bi bil podrejen kakršnikoli nujnosti svoje narave.

3. Razlikovanje »imanentne« in »oikonomske Trojice« je v skladu z resnično istostjo obojega. Ne bomo ga torej skušali uporabiti za to, da bi opravičili ločevanje nove vrste; pač pa ga bomo razumevali v skladu s trojno potjo, s potjo trditve, zanikanja in preseganja. Odrešenjska oikonomija razodeva, da večni Sin privzema v svoje življenje »kenotični« dogodek rojstva, človeškega življenja in smrti na križu. Ta dogodek, ki se v njem Bog razodeva in priobčuje absolutno in dokončno, se nekako tiče prav same biti Boga Očeta, kolikor je Bog Oče tisti, ki izvršuje te skrivnosti in jih živi kot svoje v enoti s Sinom in Svetim Duhom. V skrivnosti Jezusa Kristusa se namreč Bog Oče nam ne le svobodno in zastonjsko razodeva in priobčuje po Sinu in v Svetem Duhu; Oče namreč s Sinom in Svetim Duhom zelo globoko in nekako na novo živi trinitarično življenje — vsaj kot mi to dojemamo — kolikor je razmerje Očeta do učlovečenega Sina v dovršitvi podaritve Duha istovetno z odnosom, ki je bistven za Trojico. V notranjem življenju troedinega Boga obstaja pogoj za možnost teh dogodkov, ki prihajajo do nas v odrešenjski zgodovini Gospoda Jezusa Kristusa kot učinek nedoumljive božje svobodnosti.

Takó nam veliki dogodki Jezusovega življenja jasno ponazarjajo in z novo učinkovitostjo obdarjajo v našo korist tisti dialog večnega rojstva, v katerem Oče govori Sinu: »Moj sin si ti; danes sem te rodil« (Ps 2,7; prim. Apd 13,33; Heb 1,5; 5,5 in tudi Lk 3,22).

C) Razmerje med kristologijo in antropologijo

Za svoj temelj in zgradbo je kot počelo razumevanja kristologija dostikrat sprejela *antropologijo* namesto teologije troedinega Boga. To se je dogajalo zlasti na področju soteriologije. Cilj odrešenja so videli raje v počlovečenju kot pa v pobožanstvenju človeka. S tem premikom je kriza metafizike, ki je razjedala že filozofijo, hudo prizadela samo srce teologije.

Odtod tista tako huda posledica, ki je v moderni teologiji dobro poznana: neskončen razkorak med »ontološkim« in zgolj »funkcionalnim« (po mnenju nekaterih bibličnemu načinu mišljenja bližjim) gledanjem. Spričo tega stanja je treba določiti razmerje med antropologijo in kristologijo v skladu z njuno medsebojno analogijo in na novo; vrh tega bo treba posebej in pod njegovim posebnim vidikom obravnavati problem pobožanstvenja človeka (prim. E).

Oznanilo, katerega predmet je božji Sin Jezus Kristus, je podano pod bibličnim znamenjem »za vas«. Zato je treba vso kristologijo obravnavati s soteriološkega vidika. V nekem smislu je tudi upravičeno, da so skušali nekateri moderni avtorji izdelati »funkcionalno« kristologijo. Spet pa je treba prav tako vztrajati pri trditvi, da Jezusovega »bivanja za druge« ni mogoče ločiti od njegovega razmerja do Očeta in ne od njegovega najtesnejšega občestva z njim; zato ga je treba nujno utemeljevati na njegovem večnem sinovstvu. »Bivanje za druge« (proeksistenca) Jezusa Kristusa, s katerim se Bog priobčuje ljudem, predpostavlja njegovo bivanje prej (preeksistenco). Sicer bi bilo oznanilo Jezusa Kristusa kot Odrešenika gola fikcija in slepilo; ne bi ga bilo mogoče braniti pred moderno obtožbo, da je ideologija. Vpraševati, ali mora biti kristologija ontološka ali funkcionalna, se pravi postavljati napačno dilemo.

2. Na antropološko prvino kristologije lahko po svetopisemski tipologiji »Adam — Kristus« (Rimlj 5,12—21; 1 Kor 15,45—49) gledamo pod tremi vidiki:

2.1.Človeku je dal Bog, njegov stvarnik, dar svobode. Vera torej pri človeku predpostavlja sposobnost, da daje Bogu odgovor in se mu odpre. Zato kristologija zahteva antropologijo. Zato mora teologija po nauku 2. vatikanskega koncila priznavati človeku in svetu relativno avtonomijo, se pravi avtonomijo drugotnega vzroka. Ta avtonomija je utemeljena na razmerju stvari do Boga Stvarnika; znanostim mora priznavati upravičeno svobodo (prim. CS 36; 41; 56; C 36; L 7); v pozitivnem smislu lahko celo sprejme za nekaj svojega antropološki naglas naše dobe. Krščanska vera mora dokazovati svojo lastno značilnost s tem, da brani in uveljavlja presežnost (transcendenco), ki je prav gotovo in popolnoma značilna za človekovo osebo (prim. CS 76).

2.2. Evangelij Jezusa Kristusa se ne zadovolji s tem, da predpostavlja pri človeku njegovo bivanje (eksistenco) in bistvo, temveč mu prinaša njegovo popolno dovršitev. Kaj vsi ljudje iščejo, po čem hrepene in kaj upajo? Vsaj vključno? Nekaj transcendentnega, neskončnega, tako da je to mogoče najti samo v Bogu. Resnično počlovečenje človeka torej doseže svoj vrhunec v njegovem pobožanstvenju z milostjo, se pravi v njegovem prijateljstvu in občestvu z Bogom; to spreminja človeka v božje svetišče, odlikovano z navzočnostjo Očeta, Sina in Svetega Duha. Adoracija in

češčenje Boga, na prvem mestu evharistično češčenje, naredi človeka v polnosti človeškega. Tako ravno v Jezusu Kristusu, ki je hkrati Bog in človek, človek doseže svojo eshatološko polnost; samo v Jezusu Kristusu je za človeka postavljena »mera polne starosti« (prim. Ef 4,13). Samo v Jezusu Kristusu imamo konkretno neomejeno odprtost človeka; zlasti sta nam v njem popolnoma razodeta človekova skrivnost in njegova vzvišena poklicanost (prim. CS 22). Milost Jezusa Kristusa obilno izpolnjuje globoko človekovo hrepenenje, celo tisto, ki meri onkraj mejá človeških moči.

Odrešenjska zgodovina, ki jo je živelo izraelsko ljudstvo, je značilna podoba človeškega upanja, ki ga Bog ne osramoti, čeprav zvesta in preobilna izpolnitev božjih obljub hodi po novih in včasih nepredvidenih potih.

2.3. Človekova kristološka določenost in popolnost omajata absolutno avtonomijo, za katero se je odločil grešnik. Tako evangeljskega oznanila ni mogoče ločiti od oznanila sodbe in od poziva k spreobrnjenju. Križ sam, po katerem smo bili odrešeni, izraža božjo sodbo nad vsakim grehom. Če hodimo po poti križa, če živimo v občestvu s križanim Jezusom Kristusom, človeku lahko odstrani mnogotere oblike odtujitve, ki je v zadnji analizi posledica moči greha ter suženjstva postavi in smrti. To pomeni in daje svobodo, v katero nas je poklical Jezus Kristus (prim. Gal 5,1.13). Zato Gospodova pasha, se pravi deležnost pri križu in vstajenju Jezusa Kristusa, kaže res tisto pot, ki vodi človeka k popolnosti.

3. Pod temi tremi vidiki, ki nam jih kristologija daje o človeku, se je skrivnost Boga in človeka razkrila svetu kot skrivnost ljubezni. Pod vodstvom krščanske vere lahko iz nje zajamemo pogled, ki obsega vse vesoljstvo. Čeprav ta vizija podreja kritični presoji hrepenenje današnjega človeka, vendarle potrjuje njegovo vrednost, ga očiščuje in presega.

V središču take »metafizike ljubezni« nič več ne stoji, kot je to v antični filozofiji, podstat (substanca) na splošno, temveč oseba, katere najpopolnejše dejanje je ljubezen, ki osebo najlaže vodi do njene popolnosti.

Taka preroška ali kristološka razlaga stvarnosti dobi vrh tega temeljno pomembnost pri aplikaciji zapovedi v osebni in družbeni morali. Versko oznanilo mora pri tem predpostavljati relativno avtonomijo človeškega ravnanja (prim. Rimlj 2,14 sl.). Izvajati pa mora nad tem ravnanjem tudi kritiko z uporabo merila, ki je Jezus Kristus; s tem oznanjevanjem resnično služi dostojanstvu človeka in hkrati pravičnosti v človeški družbi. Končno mora oznanilo vere preseči pravičnost s krščansko ljubeznijo, ki je duša pravičnosti. Tako se pokristjani človeški etos, ki je sam po sebi sprejemljiv za mnogovrstne izraze. Zato ravno iz samega evangelija Jezusa Kristusa izhaja dolžnost, da se trudimo za to, da bi v zgodovini sveta zgradili »civilizacijo ljubezni«.

D) Božja podoba v človeku ali krščanski smisel »pobožanstvenja« človeka

1. »Božja Beseda je postala človek, da bi človek postal Bog« (Atanazij, De inc. 54,3). Ta soteriološki aksiom cerkvenih očetov, zlasti grških, vidimo, da danes zanikajo, in sicer iz različnih vzrokov. Nekateri trdijo, da je »pobožanstvenje« tipično grško (helenistično) pojmovanje odrešenja, da človeka zavaja, da skuša uiti iz svoje človeškosti, in da ga priganja k zanikanju človeka. Po njihovem gledanju pobožanstvenje odstranjuje razdaljo med Bogom in človekom ter vodi k zlitju brez razlikovanja. Proti patrističnemu načelu postavljajo včasih drugo, o katerem zatrjujejo, da je bolj primerno za naš čas: »Bog je postal človek, da bi človek postal bolj človeški«. Izrazi »pobožanstvenje«, »theosis«, »theopoiesis«, »homoiosis theou« in podobni imajo gotovo v sebi nekaj dvoumnega. Zato je treba kratko razložiti pristni, krščanski pomen »pobožanstvenja« in izluščiti iz njega njegove glavne vidike.

2. Nekatere smeri v grški filozofiji in religiji so dejansko priznavale neko »naravno« sorodstvo med človeškim in božjim duhom. Svetopisemsko razodetje pa nasprotno obravnava človeka čisto jasno kot stvar, ki s kontemplacijo in ljubeznijo teži po Bogu. Človek se približa Bogu bolj s spreobrnjenjem srca, z novo pokorščino in nravnim ravnanjem kot pa s svojo umsko sposobnostjo. To se pa ne uresniči brez božje milosti. Človek, ki ga je Bog poklical, mora samo z milostjo doseči tisto, kar je Bog po naravi.

3. Tem vidikom se pridružujejo premisliki, ki so lastni krščanskemu oznanjevanju. Človek je ustvarjen po božji podobi in sličnosti ter je povabljen k življenjskemu občestvu z Bogom, ki edini lahko izpolni najgloblja človeška teženja. Ideja pobožanstvenja doseže svoj vrh uresničitve v učlovečenju Jezusa Kristusa; učlovečena Beseda privzame naše umrljivo meso, da bi mi, rešeni greha in smrti, imeli delež pri božjem življenju. Po Jezusu Kristusu smo mi v Svetem Duhu otroci in torej sodediči (prim. Rim 8,17), »deležni božje narave« (2 Pt 1,4). Pobožanstvenje obstaja v tisti milosti, ki nas rešuje smrti greha in nam priobčuje božje življenje: sinovi in hčere smo v Sinu.

4. Resnično krščanski pomen te trditve dobi poglobitev iz skrivnosti Jezusa Kristusa. Kot učlovečenje ne predrugači in ne uniči božje narave Besede, tako božanstvo ne predrugači in tudi ne uniči človeške narave Jezusa Kristusa; nasprotno, še potrdi jo in jo iz njene izvirnosti, ki jo ima kot stvar, naredi popolno. Odrešenje ne spremeni človeške narave v nekaj božjega, temveč jo dvigne na raven Jezusa Kristusa.

Pri svetem Maksimu Spoznavavcu je ta misel določena z najvišjim doživetjem Jezusa Kristusa, se pravi s trpljenjem in tisto zapuščenostjo od Boga, ki jo je občutil. Čim globlje se je Jezus ponižal v svoji deležnosti pri človeški bedi, tem više se človek dviga in sprejema božje življenje.

Če »pobožanstvenje« v tem smislu prav razumemo, naredi človeka popolnoma človeškega: pobožanstvenje je resnično in najvišje »počlovečenje« človeka.

5. Priličenje Bogu, ki pobožanstvi človeka, ne poteka zunaj milosti Jezusa Kristusa. Podeljujejo ga predvsem zakramenti v Cerkvi. Ti nas učinkovito zedinjajo z Odrešenikovo Bogu upodabljajočo milostjo, in sicer v vidni obliki ter v simbolih, ki so vzeti iz našega zemeljskega življenja (prim. C 7). Dodajmo še to, da se pobožanstvenje ne daje posamezniku kot takemu, temveč kot udu občestva svetnikov; vabilo božje milosti se v Svetem Duhu razteza celo na ves človeški rod. Kristjani morajo torej s svojim življenjem potrjevati in razvijati posvečenje, ki so ga prejeli (prim. C 39—42). Pobožanstvenje obrodi v polnosti svoj sad šele v gledanju troedinega Boga, ki je obenem blaženost v občestvu svetnikov.

II. NEKAJ VAŽNEJŠIH TOČK SODOBNE KRISTOLOGIJE

Na dosedanjih straneh je bil podan temelj kristologije skupaj z njenimi trinitaričnimi in antropološkimi razsežnostmi. Obravnavati moramo še nekaj problemov, in sicer vsaj splošno, pa vendar pravilno in natančno. Ustavimo se pri dveh: najprej pri »preeksistenci« Jezusa Kristusa, kar je vmesno vprašanje med kristologijo in trinitarično teologijo; potem pa pri božji nespremenljivosti in pri božjem »trpljenju«. Ti dve vprašanji stojita pri sodobnem razpravljanju v ospredju.[1]

A) Vprašanje preeksistence Jezusa Kristusa

1. Dokler se je klasična kristologija lahko opirala na trinitarično teologijo, preeksistenca Jezusove božje narave ni povzročala velikih problemov. Izhodišče za novejše raziskovanje in merilo pa je predvsem Jezusovo zemeljsko življenje in gleda nanj v luči kritične metode (prim. prvo kristološko izjavo Mednarodne teološke komisije iz l. 1981, I, A in B). Tako v tej preeksistenci dostikrat vidijo biblični in religiozni veri tuje pojmovanje, nekakšno »grško« oblikovanje ali spekulacijo, če ne celo mit; razvrednotenje Jezusove resnično človeške narave. Zato, pravijo, te ideje danes ne smemo več jemati dobesedno, temveč jo moramo razumeti kot preprosto simbolično predstavo. V njej naj bi videli samo izraz in »prevod« absolutne Jezusove edinosti, njegove neponovljive izvirnosti, njegove transcendentnosti v razmerju do sveta in zgodovine; zakaj Jezus Kristus ne

[1] Tretjega predmeta: »človeška vednost in zavest Jezusa Kristusa« nismo mogli dovolj preučiti. Morda bo ta snov končno nekoč predmet novih razpravljanj.

izhaja iz tega sveta. V teh sodobnih teorijah je ideja preeksistence, se zdi, izgubila svoj smisel in je splahnela.

2. Pri tem pa je ostalo prazno vse prizadevanje, kako bi upoštevali svetopisemske trditve o preeksistenci Jezusa Kristusa, izhajaje iz mitoloških, helenističnih in gnostičnih virov. Z nasprotne strani pa so danes bolj vidne v ospredju analogije, ki jih nudi slovstvo med obema zavezama (prim. Aeth. Hen, 48,3,6; Ezdr 13), in zlasti nastavki starozavezne modrostne teologije (prim. Preg 8,22 s; Sir 24). Vrh tega pripisujejo velik pomen notranjim razlogom, ki so imeli vlogo pri razvijanju svetopisemske kristologije: edinstvenemu in čisto specifičnemu razmerju zemeljskega Jezusa do Boga Očeta (»Abba«, kakor mu pravi Jezus), Sinovemu edinstveno-enkratnemu poslanstvu in njegovemu poveličanemu vstajenju. V luči povišanja Jezusa Kristusa je mogoče njegov izvir razumeti jasno in dokončno: sedeč na božji desnici, se pravi v »posteksistenci« (= po zemeljskem bivanju) preeksistira »od začetka« pri Bogu, pred svojim prihodom na svet. Tako gremo od eshatološkega dogodka Jezusa Kristusa k protološki pomembnosti in nasprotno. Sinovo edinstveno poslanstvo (prim. Mr 12, 1—12) je neločljivo od osebe Jezusa Kristusa, ki dobiva od Očeta ne le časno in omejeno preroško vlogo, temveč svoj večni izvir. Božji Sin je od vekomaj vse prejel od Boga Očeta. Končno je treba pokazati na eshatološko-soteriološki vidik: Jezus Kristus nas ne more privesti v večno življenje, če ni sam »večen«. Eshatološko oznanilo in eshatološki nauk predpostavljata preeksistenco Jezusa Kristusa in božjo preeksistenco.

Da ima Jezus svoj izvir od Očeta, ni zaključek iz poznejšega razmišljanja kristjanov. Jezusove besede, njegova molitev in njegovo ravnanje — vse to jasno kaže, da Jezus brez omahovanja gleda nase kot na tistega, ki je v svojem celotnem bivanju poslan od Očeta. Tako se vsaj vključno razodeva zavest, ki jo ima Jezus Kristus o svojem večnem bivanju kot Očetov Sin, ki mora z Očetom spraviti ves svet. Kot na prve temeljne prvine moramo gledati v sinoptičnih evangelijih na besedo Jezusa Kristusa »JAZ«, v četrtem evangeliju na besedo »JAZ SEM« ter na Jezusovo »poslanstvo« v številnih novozaveznih spisih.

3. Svetopisemska raziskava je pokazala, kako so se razvijale te izvirne danosti stopnjema v različnih oblikah in že v okviru novozaveznih knjig. Tako so pravi, pristni pomen Jezusove preeksistence osvetlile naslednje trditve:

— Večna izvolitev in predestinacija Jezusa Kristusa (prim. Ef, 1,3—7. 10.11; 1 Pt 1,20).

— Poslanost božjega Sina na svet in v meso (prim. Gal 4,4; Rim 8,3.4; 1 Tim 3,16; Jn 3,16.17).

— »Kenoza«, učlovečenje, smrt in povišanje Jezusa Kristusa v slavo — vse mišljeno kot stopnje prihoda od Očeta na svet. Vse te trditve

kažejo na soteriološko in zveličavno vrednost dogodka Jezusa Kristusa (prim. tudi Flp 2,6—11).

— Jezus Kristus je bil skrivno že navzoč in na delu v zgodovini izraelskega ljudstva (prim. 1 Kor 10,1—4; Jn 1,30; 8,14.58).

— Jezus Kristus, srednik pri stvarjenju, je tudi tisti, ki ohranja svet v bivanju; on je tudi glava telesa Cerkve in tisti, ki vsem stvarem posreduje spravo (prim. 1 Kor 8,6; Kol 1,15,16; Jn 1,1—3; 17; 14; Heb 1,2.3). Vsa sredništva, za katera se je zdelo, da imajo lasten odrešenjski pomen, so odstranjena ali pa si jih lahko zamišljamo samo v podrejenosti Kristusu. Jezusu Kristusu pripada absolutno prvenstvo pred vsemi drugimi sredništvi ter vzpostavlja s svojim delom in svojo osebo eshatološki dogodek.

— Jezus Kristus izvaja prvenstvo nad kozmosom in vsem priobčuje odrešenje; to odrešenje pojmujemo kot novo stvarjenje (prim. Kol 1,15.16; 1 Kor 8,6; Heb 1,2.3; Jn 1,2).

— S povišanjem Jezusa Kristusa se začenja podvrženje moči zla (prim. Flp 2,10; Kol 1,16.20).

4. Posvetopisemski pojem »preeksistence« vključuje torej veliko kristoloških potez. Čeprav je ta pojem stvarno utemeljen v svetem pismu, vendar ni v njem »preeksistenca« navedena izolirano in torej ni sama zase predmet novozaveznih povedkov. Gre za sistematičen pojem, ki povezuje v enoto več teoloških pomenov. V mnogih povedkih podaja ozadje, predpostavko ali opravičilo za druge poglede. Zato se ne smemo zadovoljiti z zgolj formalno uporabo tega izraza; prav tako pa ga ne smemo uporabljati dvoumno, temveč analogno, previdno, v skladu z miselno zvezo in različnim bogastvom vsebine, ki smo jo že omenili. Čeprav ga lahko jemljemo v zelo različnih pomenih, vendar pojem »preeksistence« ne kaže samo na neko »interpretacijo«, ki bi bila končno subjektivna, temveč na resničen ontološki izvir Jezusa Kristusa, brezčasni izvir, ki se javlja tudi v Jezusovi zavesti, kot smo rekli. V svetopisemskem smislu »preeksistenca« ne misli povedati samo tega, da je Kristus sovečen z Bogom; ta izraz pomeni celotno kristološko dogajanje in celotno kristološko skrivnost, ki se začenja z bivanjem v občestvu z Očetom in zajema »kenozo« in učlovečenje, sramotno smrt na križu in povišanje v slavi. Končno »preeksistenca« pričuje za odrešenje vseh ljudi, za Kristusovo prvenstvo nad Cerkvijo ter za vesoljno in kozmično spravo. Vse to stopa pred nas v vesoljni soteriološki in celo staurološki perspektivi. Skoraj vse formulacije preeksistence Jezusa Kristusa so postavljene v himnični kontekst; tako imajo obliko izpovedovanja vere in hvaljenja, porojenega iz izkustva, ki ga ima Cerkev o božji navzočnosti. Ta soteriološkost in doksološkost, ki ne izključuje stvarno ontološkega pomena, postavlja jasno določene meje takim spekulacijam o preeksistenci, ki ne uresničujejo navedenih svojstev.

5. Pojem »preeksistence« Jezusa Kristusa je bi v potekanju teološkega razmišljanja deležen večje osvetlitve. Na nekaterih mestih vključuje predlog »pre« (kot npr. »pred vsemi stvarmi«, »pred Abrahamom«) časovni pomen in ga ohranja, ker je krščansko odrešenje zgodovinske narave; toda navsezadnje ta »pre« pomeni absolutno in nečasovno prvenstvo pred vsem stvarstvom. Na kristološki ravni dobi v nicejski veroizpovedi (prim. DS 125: S 155) ta preeksistenca po arijanski krizi dokonočno jasnost: Božji Sin, rojen iz Očeta, ni ustvarjen, marveč je sobistven z Očetom.

Tako je ideja preeksistence Jezusa Kristusa posebna odlična točka povezave med kristologijo in trinitarično teologijo, kot je bilo rečeno (I, C in D). Prava kristologija je obvezno trinitarna; na drugi strani pa je treba trinitarično teologijo razumeti v povezanosti s kristologijo. Med Sinom v večnem božjem življenju in Sinom v Jezusovem zemeljskem življenju je tesna soodnosnost, še bolje, stvarna istovetnost, ki dobiva hrano iz sinovske enote in občestva Jezusa Kristusa z Bogom Očetom. Preeksistenco Jezusa Kristusa je treba razumeti tudi z vidika zgodovine Jezusa Kristusa in zlasti njene dovršitve v velikonočnem dogodku. Od začetkov kristološkega razmišljanja so preeksistenco Jezusa Kristusa sovečno z Očetom — če gledamo nanjo kot sestop navzdol in tisto, ki prihaja od zgoraj — razumeli prav tako v povezavi s priobčitvijo in podaritvijo Jezusa Kristusa za življenje sveta. Ta povezava ima svojo korenino v večnem sinovstvu, po katerem Oče rojeva Jezusa Kristusa; ta povezava je vzpostavljena s »poslanostjo«, kot jo ima v mislih sveto pismo. Podaritev Jezusa Kristusa za nas in za vse ljudi ima odrešenjsko vrednost le, če je porojena v Bogu, se pravi, v preeksistentnem Očetovem Sinu. To je ponovni dokaz za soteriološkost »preeksistence«.

B) Trinitarični vidik križa Jezusa Kristusa ali problem »božjega trpljenja«

V današnji teologiji se iz razlogov zgodovinskega ali sistematičnega reda pogosto dogaja, da nastopajo dvomi o nespremenljivosti in netrpljivosti Boga, in sicer zlasti v miselni zvezi s teologijo križa. Tako so nastala različna teološka pojmovanja »trpljenja Boga«. Treba je razlikovati med napačnimi idejami in pravimi, ki so v skladu s svetopisemskim razodetjem. Ker je razpravljanje o tem vprašanju še v teku, poskušamo podati le prvi pristop, ki pa vendar hoče odpreti pot k rešitvi tega vprašanja.

1. Po zagovornikih te teologije imajo njihove ideje korenine v stari in novi zavezi in pri nekaterih cerkvenih očetih. Vendar ima vpliv moderne filozofije še večjo vrednost, vsaj ko gre za graditev te teorije.

1.1. Hegel je prvi, ki zahteva, da mora ideja o Bogu, če naj ima vso svojo vsebino, obsegati »trpljenje negativnega«, in celo »trdoto zapušče-

nosti« (»die Härte der Gottlosigkeit«). Pri njem obstaja temeljno dvoumje: Ali je Bogu res potreben napor razvoja sveta ali ne? Po Heglu so takó imenovani »teologi kenoze« med protestanti in številni anglikanci razvili »staurocentrične« sisteme. Po njihovem mnenju Sinovo trpljenje različno prizadeva vso Trojico. Razkriva nam zlasti trpljenje Očeta, ki zapusti svojega Sina, saj »svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse« (Rim 8,32; prim. Jn 3,16). Kaže tudi na trpljenje Svetega Duha, ki v trpljenju doživlja »oddaljenost« med Očetom in Sinom.

1.2. Po mišljenju mnogih naših sodobnikov ima to trojstveno (trinitarično) trpljenje svoj temelj v božjem bistvu; po mnenju drugih pa v neki »kenozi«, ki prizadeva Boga, ko ustvarja in se nekako veže na svobodo stvari, ali pa končno v pogodbi (zavezi), ki jo je Bog sklenil in zaradi katere je dolžan dati svojega Sina. Privrženci tega naziranja mislijo, da dejanje, ki z njim izroča svojega Sina, Bogu Očetu povzroča globlje trpljenje kot vse trpljenje ustvarjenega reda.

Ta zadnja leta je več katoliških avtorjev sprejelo podobne misli; sodijo namreč, da je bila glavna vloga Križanega v tem, da razodene Očetovo trpljenje.

2. Stara zaveza daje — kljub božji transcendentnosti (prim. Jer 7, 16—19) — večkrat razumeti, da Bog zaradi grehov ljudi trpi. Morda ni prav, če vse te izraze razlagamo kot navadne antropomorfizme (gl. npr. 1 Mz 6,6: »Zato je bilo Gospodu žal, da je naredil človeka na zemlji in bil je v srcu žalosten«; 5 Mz 4,25; Ps 78,41; Iz 7,13; 63,10; Jer 12,7; 31,20; Oz 4,6; 6,4; 11,8.9). Rabinska teologija se rada ustavlja pri tej temi, ko govori na primer o Bogu, ki se predaja tožbam zaradi zaveze, ki jo je sklenil in ga veže, ali zaradi porušenja templja. Hkrati ugotavlja slabost Boga spričo moči zla (prim. besedila v knjigi P. Kuhn, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Ueberlieferung, Leiden, 1978, 170, 275 s).

V novi zavezi solze Jezusa Kristusa (prim. Lk 19,41), njegova jeza (prim. Mr 3,5) in odpor, ki ga čuti (prim. Mt 17,17) tudi razodevajo poseben način božjega ravnanja; drugod stoji izrečna trditev, da se Bog jezi (prim. Rim 1,18; 3,5; 9,22; Jn 3,36; Apd 15,1).

3. Očetje že res (proti poganskim mitologijam) naglašajo božjo netrpljivost (»apatheia«); vendar tudi ne zanikajo njegovega sočutja s trpljenjem sveta. Pri njih izraz »apatheia« pomeni nasprotje od »pathos«; ta beseda pa označuje neprostovoljno, od zunaj naloženo ali celo táko trpljenje, ki sledi iz pokvarjenosti narave. Kadar dopuščajo naravno in nedolžno trpljenje (kakor lakoto ali zaspanost), pripisujejo to Jezusu Kristusu ali Bogu, kolikor sotrpi s človeškim trpljenjem (Origen, Hom. in Ez. 6,6; Comm. in Math. 17,20; Sel. in Ez. 16; Comm, in Rom. 8,9; De princ. 4,4,4). Včasih se izražajo tudi dialektično: Bog je v Jezusu Kristusu trpel ne-

trpljivo, ker je trpel po svoji svobodni odločitvi (Gregor Čudodelnik, Ad Theopompum 4—8).

Po trditvi efeškega koncila (prim. pismo sv. Cirila Nestoriju: COD, 42) si Sin prevzema njegovi človeški naravi povzročene bolečine (oikeiosis); če bi hoteli to trditev (in druge podobne, ki jih imamo v tradiciji), skrčiti le na »communicatio idiomatum«, ne bi dovolj upoštevali globokega smisla vsega tega. Toda kristologija Cerkve zabranjuje vsaj formalno trditi, da je Jezus Kristus trpljiv po svoji božji naravi (prim. DS 16, 166, 196 sl., 284, 293 sl., 300, 318, 358, 504, 635, 801, 852).

4. Kljub temu, kar smo navedli, omenjeni cerkveni očetje jasno zatrjujejo nespremenljivost in netrpljivost Boga (npr. Origen, Contra Celsum, 4,4). Tako iz božjega bistva absolutno izključujejo spremenljivost in tisto trpljivost, ki bi dopuščala prehod iz možnosti v dej (prim. Tomaž Akv., S. th. 1 qu. 2 a. 1 c). Da bi osvetlili to vprašanje, so se v izročilu vere Cerkve končno zatekli k naslednjim premislekom:

4.1. Glede božje nespremenljivosti je treba reči, da je božje življenje neizčrpno in neomejeno, tako da Bogu stvari v nobenem smislu niso potrebne (prim. DS 3002: S 316). Noben dogodek v stvarstvu mu ne bi mogel prinesti karkoli novega ali udejeti v njem katero koli možnost. V Bogu torej ni možna nobena sprememba z zmanjševanjem ali napredovanjem. »Ker torej Bog ni spremenljiv na nobenega od teh različnih načinov, zato mu je lastno, da je popolnoma nespremenljiv« (Tomaž Akv., S. th. qu. 9 a. 2 c). Isto trditev najdemo v svetem pismu glede Boga Očeta, »pri katerem ni spremembe ne sence menjave« (Jak 1,17). Vendar pa ta nespremenljivost živega Boga ne nasprotuje njegovi najvišji svobodi, kot to jasno dokazuje dogodek učlovečenja.

4.2. Trditev, da je Bog netrpljiv, predpostavlja in vsebuje, da takó razumevamo nespremenljivost: vendar pa je ne smemo pojmovati tako, da Bog ostaja indiferenten (brezbrižen) spričo človeških dogajanj. Bog nas ljubi s prijateljsko ljubeznijo in hoče, da ga tudi mi ljubimo. Kadar je njegova ljubezen žaljena, sveto pismo govori, da Bog trpi; nasprotno pa, da se veseli, ko se grešnik spreobrne (prim. Lk 15,7). »Zdrav odziv s trpljenjem je bliže nesmrtnosti kakor pa okorelost brezčutne osebe« (Avguštin, En. in Ps. 55,6). Oba vidika se dopolnjujeta. Če zanemarimo enega ali drugega, smo krivični do pojma Boga, kakršen se razodeva.

5. Tradicija v srednjeveški in moderni teologiji je z močnejšo lučjo osvetlila prvega teh dveh vidikov (prim. 4,1). Dejansko še danes katoliška vera tako brani božje bistvo in božjo svobodo ter se zato upira pretiranim teorijam (prim. zgoraj B, 1). Vendar pa hkrati drugi vidik (prim. 4,2) zasluži bolj živo pozornost.

5.1. V današnjih časih človekovo hrepenenje išče božanstvo, ki naj bi bilo sicer vsemogočno, vendar pa naj bi se ne zdelo indiferentno.

Človek celo želi, da bi bilo božanstvo tako rekoč prizadeto od sučutja do človeške bede in bi v tem smislu trpelo z njim. Krščanska pobožnost je vedno odklanjala idejo o takem božanstvu, ki je brezbrižno za usodo svoje stvari. Nagibala se je celo k priznavanju, da je sočutje, ki je pri človeku eno najplemenitejših vrlin, tudi v Bogu, le da brez sleherne nepopolnosti in v najvišji stopnji; sočutje namreč, ki se »nagiblje k usmiljenju ... a ni pomanjkanje moči« (Leon I.: DS 293; prim. S 174—177), in ki lahko obstaja hkrati z večno blaženostjo samo. To vseobsegajoče usmiljenje spričo človeških muk in trpljenja so očetje imenovali »trpljenje iz ljubezni«, tiste ljubezni, ki je v trpljenju Jezusa Kristusa preseglo in nadvladalo vse trpljenje in ga naredilo popolnega (prim. Gregor Čudodelnik, Ad Theopompum; Janez Pavel II., Bogat v usmiljenju št. 7).

5.2. Gotovo moramo obdržati nekaj od izrazov svetega pisma in cerkvenih očetov, pa tudi novejših poskusov, čeprav so potrebne podrobnejše določitve v razloženem smislu. To velja morda tudi za trinitarični vidik križa Jezusa Kristusa. Po svetem pismu je bil svet ustvarjen svobodno ob vednosti glede dragocene krvi, ki jo bo prelilo brezmadežno Jagnje Jezus Kristus (prim. 1 Pt 1, 19 s; Ef 1,7); ta vednost je bila prav tako navzoča v večnem zdaj kakor Sinovo rojevanje samo. V tem smislu obstajata tesna medsebojna povezava med darom, s katerim Oče podeljuje Sinu božanstvo, in darom, ki z njim Oče izroča Sina v zapuščenost križa. Ker pa je v večnem božjem načrtu znano tudi vstajenje, zato je trpljenje »ločitve« (gl. B 1. 1). vedno preseženo z veseljem združitve; sotrpljenje troedinega Boga v trpljenju Besede je mogoče razumeti povsem kot delo najpopolnejše ljubezni, ki je po naravi vir veselja. Kar pa zadeva hegeljanski pojem »negativnosti«, ga je treba iz naše ideje o Bogu popolnoma izključiti.

Ko človeški in teološki razum posvečata svoje napore temu razmišljanju in ko to izkušata, zadevata brez dvoma na probleme, ki so med najtežjimi (npr. na probleme »antropomorfizma«). Na prav poseben način se srečuje tudi z nedoumljivo skrivnostjo živega Boga in doživlja meje svojih pojmov.

SKLEP

Za osnutek, ki so ga začrtala naša razpravljanja, se imamo zahvaliti današnji znanstveni teologiji; tega ne moremo in nočemo prikrivati. Toda preučevana realnost, to se pravi živa vera celotne Cerkve v osebo Gospoda Jezusa Kristusa teži onkraj mejá posameznih kultur k vedno večji vesoljnosti v umevanju skrivnosti Jezusa Kristusa in ljubezni do njega. Kot je apostol Pavel postal »vsem vse« (prim. 1 Kor 9,22), moramo tudi mi evangeljsko oznanilo Jezusa Kristusa globlje uvesti v vse jezike in vse

oblike kulture različnih narodov. To je ena najtežjih nalog! To lahko uresničimo le, če smo v nenehnem dialogu s svetim pismom, z vero in učiteljstvom Cerkve, pa tudi z bogastvom izročil vseh delnih Cerkva in človeških življenjskih izkustev v vseh kulturah, povsod, kjer koli sta lahko navzoča delovanje in milost Svetega Duha (prim. CS 44; M 15; 22; Pavel VI. Evang. nunt. 64; Janez Pavel II., Familiaris Cons. 10). Pogum za teženje k temu cilju dobivamo, ko se spominjamo apostolom izrečene besede: Vi »boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1,8).

Prevedel S. Ž.

Hans Urs von Balthasar

Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji*

1. Nov položaj

Tako zastavljeno vprašanje se zdi, da gre brezbrižno mimo številnih zelo tehtnih problemov, ki stoje v ospredju in nas pestijo: Kako je treba zasnovati katekizem za naš čas? Ali je na vprašanja, ki tlačijo mlade ljudi v šolskih letih, sploh mogoče odgovarjati s cerkvenimi verskimi stavki? V kakšni zvezi je veroučna ura z drugimi strokami svetne šole? Ali praktično obstaja sodelovanje veroučitelja, družine in občestva (Gemeinde)? Kako je treba oblikovati izobrazbo, ki naj je bo deležen katehet? Katero snov je treba obdelati kot prvenstveno — ali dogmatiko? etiko? splošno veroslovje? (to zadnje ima največ možnosti, da bo zanimivo) ... Žgoča vprašanja, ki jih je vsa treba resno premisliti. In vendar se zdi naše vprašanje od vseh najbolj žgoče; vprašuje ne le glede vsebine, ki ne sme biti opuščena, in s tem glede bistva kateheze, marveč prav s tem tudi glede biti ali ne biti krščanstva v bližnji in daljni prihodnosti.

Pred časom razsvetljenstva tistega vprašanja, ki nas danes pesti, ni bilo; ni ga namreč bilo, dokler je vsa teologija sama sebe umevala kot poskus razlagati skrivnostno vsebino tistega jedra božjega razodetja, ki je bilo povzeto v cerkveni veroizpovedi. »Teologija,« tako je dejal Tomaž Akvinski, »ima za svojo trdno podlago *(prima principia)* člene vere, ki jih na temelju podarjene luči verujoči človek uvideva prav tako, kakor na temelju luči dejavnega uma uvidevamo načela, dana naši človeški naravi. Ni se torej treba čuditi, da so (ti členi) nepoznani neverujočim, ki pogrešajo luči vere ...«[1] Toda razsvetljenstvo bo takóle spraševalo: Ali ne bi morali ti členi vere obstati predvsem tudi pred osvetlitvijo z naravno razumsko lučjo? Konkretno to pomeni: Ali ni teologija dolžna najprej zastaviti vprašanje, kako in s kolikšno pravico je na temelju historičnih danosti

---

* Hans Urs von Balthasar, Gründet Katechese auf Glauben und/oder Theologie? v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 12 (1983) 1—7.

[1] Prolog h komentarju Sentenc a. 3 sol. 2 ad. 2. Že Viljem iz Auxerra je rekel na kratko: »Articuli fidei sunt principia per se nota.« Prim. M.-D. Chenu, La Théologie comme science au XIII[e] siècle (pro manuscripto)[2] 1943.

nastala prvotna krščanska vera, če noče ta teologija ostati v tem, da plava v brezzračnem »nadnaravnem« prostoru? Naša vera, pravijo kristjani, temelji na pričevanju o vstajenju. Toda ali zadostujejo, vprašujeta Reimarus in Lessing, ta nasprotujoča si poročila kot temelj za vašo celotno versko zgradbo? In to je bila izhodiščna točka za neštevilne probleme, ki jih je spravila na dan moderna eksegeza spričo izročila Jezusovih besed in dejanj. Ali more in ali naj preprost vernik postavi v oklepaj (einklammern) svojo vero v Jezusa Kristusa in v vse, kar je v veri povezano z njegovo osebo — troedinost Boga, Cerkev in njeni zakramenti —, dokler niso rešena eksegetična vprašanja, dokler se tudi teologija, ki mora vzeti na znanje izsledke eksegeze, ne zedini v svojem razmerju do teh izsledkov?

Takoj vidimo, kakšne alternative sledijo za katehezo: Ali naj podaja mladim ljudem tisto vero, ki ni »dana v oklepaj« in kakršno Cerkev pred Bogom slovesno izpoveduje v kratkem povzetku znotraj svojega bogoslužja v svojem ‚Credo' in tudi v mašnih molitvah, posebno še z evharističnimi molitvami (Canones)? Toda ali se ne bodo ti mladi ljudje kmalu seznanili z vprašanji historične biblične kritike in bodo nezaupni do svoje naivne cerkvene vere? Ali naj zaradi tega ne začnemo rajši z eksegetičnimi problemi (ki se bodo vendar v krajšem ali daljšem času razvedeli) in na njihovi podlagi pogledamo, kaj se da od starega Creda danes še »rešiti«? Zakaj ne bi v stari zavezi začenjali tam, kjer imamo pod nogami varna tla, z Davidovim in Salomonovim časom, in pustili pri miru več ali manj pravljično zgodnejšo dobo — Abrahama, Mojzesa, sinajsko zavezo, zavzetje dežele? Zakaj ne bi začeli s povelikonočno vero apostolov in pustili predvelikonočne osnove — zgodovino Jezusa iz Nazareta — v njihovi nerazrešljivi poltemi? Na to zadnjo pot, praktično je to Bultmannova pot, so odločno stopili posamezni katekizemski zasnutki pri nas in v tujini, in sicer s tem uspehom, da jasne trditve Cerkve, ki priznava zgodovinskega Jezusa tudi za Kristusa, poslanega od Očeta (»pravi Bog in pravi človek«), zvenijo vseskozi v nejasnem načinu govorjenja, ki verske stavke hote pušča odprte in mnoge izpušča. Kako naj bi se ta problematika ne dotikala neposredno verskega pouka?

Posledice? Te so takoj jasne: Vsaj začasno »v oklepaj postavljena« vera pri tistih, ki prejemajo pouk pri nas, gotovo ni ista, kakor je bila vera kakega Pavla, ki ve, da ga je Kristus »ljubil in zanj umrl«, tako da mu zaradi tega odgovarja z vero totalne življenjske predanosti (Gal 2,20). Kdo bi hotel živeti in umreti za takega Jezusa, o katerem niti ne ve dobro, kdo je bil: modrijan, prerok, nekdo, ki se subjektivno ima za nekoga, ki ga je Bog posebno ljubil, ali pa je bil morda le eksaltiranec (zanesenjak)? . . . Ali obstaja kak izhod za teologijo in za katehezo, ki ne more biti od nje neodvisna?

2. Vera in teologija

Za tiste, ki so se podrobneje ukvarjali z metodami in izsledki historične eksegeze, izgubi razmerje teh metod in izsledkov do cerkvene vere znatno stopnjo napetosti in dramatike. Razlikovati moremo tri področja problemov.

a) Večina tega, kar formulirajo eksegeti, so podmene. Skrajna kompliciranost virov npr. za sinoptike, a tudi za Apostolska dela in drugače za Janezov evangelij dopušča le čisto maloštevilne kategorične trditve. Zelo pogosto postavljajo eksegeti nove podmene na drugih, začasno sprejetih. Eksegetsko slovstvo kar mrgoli od izrazov, kakršni so »domnevno«, »verjetno«, »pač« itn., s katerimi to slovstvo priča za svojo poštenost; včasih, če se je zadosti »strokovnjakov« izreklo za kako podmeno, pozabi na te, iz previdnosti postavljene pridržke. Toda potem je potreben le bister in pogumen mož, ki pride na dan s kako bolj verjetno podmeno, in že odpravi statistično ravnotežje. Take stvari so se v kratkih stoletjih, v katerih poteka historično-kritična kritika biblije, dogodile neštetokrat. Naj navedem en sam primer iz našega časa: Razvoj kristologije in naslovov za Kristusa, kakor so ga izoblikovali od Bousseta do Bultmanna in so ga jemali za tako rekoč nezmotnega, je postal z raziskavami M. Hengla večinoma nekaj zastarelega.

b) Bolj pomembno je drugo: Mnoge teorije, ki jih eksegeza prednaša kot »možne« ali verjetne, dozdevno najprej ogrožajo krščansko vero v njenih temeljih; ko pa človek to pobliže razmisli, se ne le dajo z njo združiti, marveč pokažejo v njej verjetne (plausible) poteze, še več, celo neslutene globine. To, da Jezus npr. ni hotel sprejemati nikakršnih visokih naslovov [Hoheitstitel] (naslov »Sin človekov« je slej ko prej sporen), govori pri globljem gledanju ne zoper Jezusovo resnično visokost, marveč zanjo, za takšno visokost, ki je ni mogoče izraziti v nobenem naslovu, kakor ga je tedaj razumelo okolje. Da Jezus ni izrečno govoril o odrešenjskem smislu svojega prihodnjega trpljenja in smrti (maloštevilna mesta, ki to obravnavajo, so morda [?] vnesena dodatno), to v resnici kaže le na Jezusovo diskretnost; nasprotje od tega, kar bi prav prišlo eksegetom in teologom, bi bilo zanj neokusnost. Zato je popolnoma odveč, če postavljajo v oklepaj ali povsem izločajo tisti *»pro nobis«* v Credo (pri učlovečenju in trpljenju), ki je za cerkveno vero nepogrešljiv. Iz tega, da je Jezus svoje bližnje poveličanje oznanjal v besedah, ki so zvenele »apokaliptično«, ne smemo sklepati, da je veroval v skorajšnji propad sveta in se je v tem motil, marveč, da je v svoji usodi Odrešenika resnično segal prav do konca zemeljskega sveta: Njegovo vstajenje se izvrši *zanj* ob sklepu časa. Iz tega, da ni, kakor mnogokrat pravijo, oznanjal sebe, marveč božje kraljestvo in da se je šele po svoji smrti pomaknil v sredo Creda prve Cerkve, ne sledi — liberalna teologija danes to priznava —, da Jezus ni že od začetka povezoval prihoda in navzočnosti

božjega kraljestva naravnost s svojo lastno osebo, česar seveda ni pred njim nikdar storil noben prerok. Iz tega, da Jezus ni »ustanovil« [gründete] Cerkve, tako kakor kdo ustanovi kako društvo s statuti in organi, ne sledi, da ni hotel (morda zaradi skorajšnjega konca sveta?) nikakršnega trajnega občestva svojih in ga ni celo zelo razločno pripravljal; toda spadalo je k njegovemu poslanstvu [Auftrag], da je celotno vidno rodovitnost svojega zemeljskega poslanstva [Sendung] — tudi razlago svojega trpljenja — prepustil Svetemu Duhu. Končno očitajo evangelistom, da so s povelikonočno lučjo osvetljevali predvelikonočni Jezusov lik; to je lahko v mnogočem res, toda ali ni s tem le dostavljena luč razumevanja za tisto, kar se je takrat že izvrševalo v Svetem Duhu, luč, ki je primanjkovala učencem — ne pa morda Jezusu? Tako vsaj se glasi njihovo lastno priznanje (Lk 18,34). V tej smeri bi se dalo še dolgo nadaljevati: Vsakokrat se zdi, da kritika vlaga veto zoper cerkveni Credo, a ta Credo more dobiti iz predloženega sprejemljiv [plausibeln] pomen, ki morda to, kar smo doslej sprejemali, ne da bi si pobliže ogledovali, nekako predrugači [alteriert], bistvenega pa vendar ne postavlja pod vprašaj, marveč mnogokrat bolj plastično predočuje.

c) Ali pa potem vendar ne ostanejo primeri, v katerih se »naravni razum« trdo postavlja zoper »nadnaravno luč vere«? Tu je najprej celotni kompleks vprašanj okoli Jezusove matere. Ali ni sumljivo, da ni o Jezusovi deviški roditvi pri Pavlu in Marku nobenega glasu, marveč šele v poznih predgovorih k Mateju, Luku, Janezu[2] (1,13)? In če je govor o Jezusovih bratih: ali ne pomeni v grščini *adelphos* najprej isto kakor telesni brat? Z druge strani pa ni presenetljivo, da je skrivnost Jezusovega izvora postala splošno poznana šele pozno; in kar se tiče »bratov«, pomeni semitska beseda, ki stoji zadaj za grško, normalno tudi bratrance in druge sorodnike (običaj obstaja še danes).[3] Kdor globlje premišljuje, tudi spozna tole: Če sprejmemo Jožefovo očetovstvo, tedaj pade Jezusovo izključno sinovstvo v odnosu do njegovega večnega Očeta in s tem božanstvo njegove osebe, skrivnost troedinosti Boga, toda tudi možnost namestniške zadostitve za grešnike. — Tukaj je dalje trnovo vprašanje: Ali je mogel Jezus resnično govoriti slovesne postavitvene besede v dvorani zadnje večerje, besede, ki zvenijo kakor pozna povzemajoča refleksija o smislu Jezusovega trpljenja in o povezanosti med staro in novo zavezo? Temu nasprotno vprašanje se glasi: Kdo bi mogel takšne besede iznajti in jih položiti v Jezusova usta, ko se vendar učenci — očitno po Jezusovem naročilu — po veliki noči zbirajo k lomljenju kruha, še več, Vstalega spoznavajo po lomljenju kruha (Lk 24,31)? Pavel prvi podaja postavitvene besede in izjavlja, da jih je sprejel kot cerkveno izročilo (1 Kor 11,23). — Kot zadnji povod za spopad med vero in

[2] K Janezu: J. Galot, Etre né de Dieu. Jean 1,13. Roma, Bibelinstitut 1969.

[3] O tukaj načetih vprašanjih orientira najbolje: Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977.

razsvetljenstvom moremo navesti že omenjeno razhajanje [Divergenz] v poročilih o vstajenju. Toda kako bi bilo mogoče tak dogodek, ki poteka na črti od časovno-prostorske zgodovine v smeri k večnosti, spraviti v svetne besede kako drugače kakor tako, da se te nekako raztreščijo in razpršijo v razne strani? Vsi koščki, ki poročajo o dogodku, vsebujejo kak fragmentaričen vidik resnice, ki pa je prevelika, da bi bila stlačena v znotrajsvetno pripoved. Sicer pa čemu okoli velikonočnega dogodka nakopičiti tolikere vprašaje, če so okoli tako bleščečega [eklatant] dogodka pred Damaskom sploh odveč? In vendar: pred Damaskom je divji [rabiater] preganjalec prisiljen, da se v življenju zasuče za 180 stopinj, ne pa le krdelo preplašenih boječnežev. — In zakaj končno tako malenkostno godrnjajo ob Jezusovih čudežih (pri katerih bi bilo absurdno, če bi jih kar v splošnem tajili), ko vendar Apostolska dela brez mnogega ovinkarjenja poročajo o čudežih učencev in če apostol brez strahu kaže na svoje čudeže, ki veljajo kot poveritev njegovega apostolata: »znamenja *(semeia)* apostolstva so se med vami izvršila z vsakršnim potrpljenjem, z znamenji *(semeiois)* in čudeži *(terasiois)* in močmi *(dynamesin)*« (2 Kor 12,12)?

V povzetku moremo reči: vsi novozavezni pričevalci hočejo poročati edinole o Jezusovi osebi in o njegovi edinstveni usodi, pri tem pa izpovedujejo takó vero vanj, kakor tudi hkrati zatrjujejo resničnost svojega poročanja (Lk 1,1—4; Jn 19,35); nobeden ne postavlja niti najmanjšega naglasa na svojo lastno vero. Torej bi bila vsaka kateheza in vsak pomoček zanjo že vnaprej na trhlih nogah [auf dem Holzweg], če bi se hotela opreti na to prvotno krščansko verovanje (kot psihološko dejstvo) in ne na njegovo vsebino. Elementarno hermenevtično pravilo pravi, da je besedilo mogoče razumeti le, če se vglobimo v namero pripovedovanja [Aussageabsicht]. Naše (v svetovnem slovstvu enkratno) besedilo pa noče biti nič drugega kakor posredovanje med odrešenjskim dogodkom, ki se je izvršil v Jezusu in ga je izvršil Jezus (»Bog je svet spravil s seboj v Kristusu«, 2 Kor 4,19), in pa totalno zahtevo, da poslušalec tega oznanila zastavi svojo eksistenco za vsebino le-tega.

Pri teologiji torej, ki razmišlja o oznanilu, ne more biti nobene takšne »izklopitve« [Ausklammerung] (»Enthaltung«, *epoche*) verovanja, ki bi se tikala žrtvovanja življenja [Lebenshingabe] za vsebino oznanila. Pač pa primeri pod a), b) in c) kažejo, da eksegetično raziskovanje predvelikonočnih dogodkov in teološko razmišljanje o tem dogajanju in o njegovi povezavi s trpljenjem in vstajenjem dasta videti v marsikaterem pogledu nanovo (in — kar je vredno pozornosti — tudi poglobljeno) tisto povezavo [nexus], ki jo ustvarja vera, ne moreta pa te povezave razkrojiti [auflösen]. V teološkem raziskovanju mogoča in dejansko zahtevana »suspenzija« se izvrši znotraj verovanja [Glaubenshaltung] — ker vera postavlja pred človeka *id quo maius cogitari nequit* (nekaj, od česar si večjega ni mogoče misliti) —, vsak

izstop ven iz tega v namišljeno nevtralnost pomeni dvojno izgubo: izgubo najvišjega smisla [Sinnspitze] besedila, katerega hočemo razlagati, in izgubo lastne eksistence, na katero besedilo meri.

3. Kateheza: omogočiti gledanje

Kateheza more potekati le kot enota informacije in izpovedovanja vere, kakor so to mnogokrat ugotavljali in kakor nas uči dvatisočletno izročilo. Kateheza mora za to dvoje odpirati oči in jih navaditi, da vidijo pojav, ki postavlja zahtevo našemu življenju kot celoti, saj ta pojav še vedno določa to življenje kot prehitevajoča milost. Poenostavljaje moremo to določiti na podlagi meje življenja, se pravi, na podlagi smrti: V pojavu Jezusa Kristusa je vsebovano to, da je mogoče in je treba za to zastaviti svoje življenje, ker je on sam zame zastavil svoje življenje. Pavel veruje »v božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal samega sebe«; in ta vera pomeni za Pavla: »S Kristusom sem križan. Živim, a ne več jaz, marveč v meni živi Kristus.« Še za korak naprej: »Postava,« kakršna je postava stare zaveze, ima vedno neki cilj in postavlja pred človeka neko storitev; toda Jezusovo umiranje »iz ljubezni do mene« se izvrši popolnoma »zastonj« [gratis], iz brezna ljubezni, ki zadaj za njim ni več mogoče zastavljati vprašanj, tako da moram svoj odgovor na to dajati iz enake zastonjske ljubezni — Pavel jo imenuje »vera«. Zato pravi na istem mestu, da je »umrl postavi« (Gal 2,19.24).

Informacija more tudi kot veroizpoved ostati popolnoma stvarna [sachlich]. Saj gre le za to, da bi bilo objektivno izraženo, kako ni mogoče krščanskega razodetja primerjati z nobeno drugo religijo: eksponirana trditev »Bog je ljubezen«, trditev, katere ne more tvegati nobena druga religija, vzdrži [hält stand] le, če vidimo vse poglavitne vidike krščanske resnice kot enoto in drugega v drugem: Trojico, ki je razvidna iz učlovečenja, Jezusovega trpljenja za nas in njegovega vstajenja, njegove Evharistije *(communio sanctorum scil. rerum)* znotraj ene katoliške, tudi vidne Cerkve, pritegnitev celotnega človeka v troedino večno življenje (»vstajenje«). Katehet se mora, če naj bo sposoben verodostojno pokazati to medsebojno vključenost enega v drugem, opreti na dobro teologijo, na takšno, ki se ne izgublja v brezkrvne neplodne spekulacije, toda tudi takšno, ki ne zamolčuje zaradi mode ali polemike bistvenih vidikov,[4] marveč podaja glavne artikulacije razodetja

[4] Samo zgled za to: Stavek, da je evharistija obed, je seveda resničen, a je največkrat uporabljen polemično zoper daritvenost evharistije. Jasno je seveda, da Kristusova daritev *(analogatum princeps* v pojmu daritve: vse druge »daritve v poganstvu in judovstvu so kvečjemu predstopnje zanjo) noče biti izvršena brez udeležbe (ljubečega) človeštva: v ta namen stojita mati in Janez pod križem. In kdor tako darovanega prejme evharistično, se ne more zahvaliti Očetu *(eucharistia)* za to brez svoje celotne samopredaje v Jezusovo daritev samega sebe (Heb 7, 27). To izražajo mnoge mašne molitve.

v takem »liku«, katerega more z duhovnim pogledom enotno videti ravno tudi »preprosta« vera, kakršno slavi Jezus. Katehet mora zaradi tega svojim poslušalcem razjasniti, zakaj je ogrožen, še več, celó uničen celoten lik, če kdo iztrga ta ali oni nosilni kamen iz zidu. Znotraj bistvenih prvin ne obstaja nikakršna »hierarchia veritatum« (razporejenost resnic), ki bi dovoljevala, da bi to, kar je nelagodnega, potlačili in izravnali [herabnivellieren]. Samo neokrnjena totaliteta (celota) razodetja in vere je sprejemljiva [plausibel], za vsak položaj in rod. Samo ta totaliteta daje zadosten odgovor na najstarejša in najnovejša človekova vprašanja: odkod in kam.

Prevedel A. Strle

Janez Juhant

Ideja in življenje

1. Človek in ideja

Kolikor mi je znano, je I. Kant prvi poudaril prvenstvo ideje nad »objektivnimi danostmi«. V predgovoru k drugi izdaji svoje Kritike čistega uma namreč pravi: »Doslej so predpostavljali, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih, vendar so se izjalovili vsi poskusi, da bi s to predpostavko a priori s pojmi povedali nekaj, kar bi razširilo naše znanje. Poskusimo torej enkrat, če ne bomo naloge metafizike bolje rešili, če predpostavljamo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznavanju, ki se bolje ujema z zahtevano možnostjo spoznanja a priori, ki nekaj pove o predmetih, preden so nam dani. S to rečjo je tako kot s prvo Kopernikovo mislijo. Pri razlagi gibanja nebesnih teles ni prišel nikamor, dokler je menil, da se celotna nebesna množica vrti okrog gledalca, zato je poskusil, če se bo stvar bolje posrečila, če dopusti, da se vrte gledalci in mirujejo zvezde.«[1]

Čeprav se sodobne predvsem pozitivistično usmerjene znanosti rade sklicujejo na Kanta in postavljajo njegovo zahtevo po možnosti spoznanja znotraj okvirov čutne zaznave kot merilo svojega raziskovanja, pri tem vendar zanemarjajo, da je ravno Kant z gornjo zahtevo postavil načelo, da zunanje danosti ne morejo oblikovati človekovega miselnega sveta. Nasprotno. Človek je oblikovalec spoznanja, to torej pomeni, da se svet ravna po naših idejah. Čeprav so ideje, kot je zapisal že Kant,[2] pogojene z našim izkustvom sveta, je vendar človek (subjekt) *merilo* spoznavanja stvarnosti. Prav tako zastopajo to načelo sodobni filozofi jezika, ki menijo, da je človeška govorica temelj stvarnosti. V tem smislu razumemo Wittgensteinovo trditev: »Mi ustvarjamo svet dejstev.«[3] Ustvarjamo ga pa s svojo govorico kot potrjuje Wittgensteinovo misel B. Russel.[4]

Ničesar zunanjega torej ne more opravičiti našega spoznanja. Temelj človeške misli je on sam kot zavestno duhovno bitje in le on lahko daje smernice za razumevanje sveta, v katerem živi.

---

[1] Kritika čistega uma, B XVI.
[2] Prav tam, B 33.
[3] L. Wittgenstein, Logično-filozofski traktat, 2.1.
[4] B. Russel, Uvod k Logično-filozofskemu traktatu, slov. prevod Ljubljana 1976 (MK), 9.

Druga plat te medalje, ki jo obravnava Kant kot idejo praktičnega uma, pa je, da so poleg spoznanj, ki si jih pridobimo s pomočjo zunanjega (čutnega) izkustva, še druge *ideje,* ki zunanje izkustvo presegajo, pa so vendar odločilnega pomena za človeško življenje. To so ideje praktičnega uma, katere sicer štejemo za nujni pogoj svojega miselnega sveta, vendar zanje nimamo nobene ustrezne izkustvene utemeljitve. Tako npr. vemo za Boga, ki ga naš um postavlja kot temelj vsega, vendar ga ne moremo spoznati. Zato je Bog nujno pogoj našega ravnanja, smernica, h kateri je usmerjeno vse naše prizadevanje in brez njega bi bilo to prizadevanje brezsmiselno. Edino on odpira neskončne možnosti, po katerih hrepeni človeško prizadevanje.[5]

Šušnjić v svojem sociološkem raziskovanju utemeljuje praktični pomen ideje in njeno nenadomestljivost v vsakem človekovem izdelku. Svoj sociološki pristop razume ne samo kot zgolj teoretsko zasnovo, po kateri naj bi sociologija posredovala predvsem znanje o stvarnosti, ampak kaže na pomen vrednot, na praktičen pomen idej za življenje. Zato nima za področje svojega raziskovanja samo znanstvene in filozofske resnice, ampak hoče vanj vključiti tudi druga področja človekovega življenja: mitsko, religiozno, ideološko in umetniško. »Raje uporabljamo izraz *sociologija idej in verovanja,* pri tem pa besedo ‚ideja' uporabljamo v najširšem možnem pomenu: nanaša se na vsak pojem, predpostavko, hipotezo, verovanje, ideal, pogled na svet, simbol itd. Skratka: Vse duhovne stvaritve lahko spravimo pod pojem »ideja« — celo ideologije. (V tem smislu niti izrazi ‚sociologija duha' ali ‚sociologija simboličnih tvorb' niso napačni).«[6]

Zato razume svet kot svet idej, ki vodijo in usmerjajo vse človeško prizadevanje. »Med platnicami te knjige je ujetih in ukročenih tisoč bliskov, samo z enim namenom: da bi napravili duh stvaren in stvarnost duhovno. Odpiram oči za drugo gledanje: Tam, kjer vsi vidijo boj dveh velikih sil, sem navajen gledati boj dveh močnih idej! Zakaj ne bi imeli svoje zgodovine za bojišče idej, kot prostor za preizkušanje raznovrstnih zamisli o tem, kako bi osvobodili človeka iz okov, ki sta mu jih nadela družba in on sam. Tam, kjer napadamo idejo, tam napadamo neko silo.«[7]

2. Človek in znanost

Pomembna Šušnjićeva teza je, da sodobna znanost poskuša dati zadovoljivo sliko o človeku, vendar tega nikoli ne more. To pa zato, ker si za-

---

[5] Prim. Kritika č. uma, B 692 sl., B 851 sl., B 664 sl.
[6] Đ. Šušnjić, Cvetovi i tla, Beograd 1982, 31.
[7] Šušnjić 47.
[8] Šušnjić, 84; navaja T. Mann, Čarobni breg, 617.

stavlja za cilj svojega prizadevanja, da bi popolnoma analizirala človeški položaj. Človek naj bi bil kakor vse druge stvari dostopen razumski obrazložitvi: »Naša civilizacija uresničuje trenutno premoč logosa nad mitom in odtod izhaja vera pozitivne znanosti v iluzijo, da je *znanje dejstev* isto kot *poznavanje življenja.*«[8]

Znanost postavlja človeka najprej v odnos do ostalega tvarnega sveta, ker ji je lastno, da raziskuje le to, kar lahko izkustveno dojemamo. Tako postaja človek vedno bolj stvar med stvarmi, vedno manj pa prihajata do veljave njegova osebnost in samostojnost. »Ta opomba o naravi pozitivne metode se izoblikuje v jasno in nedvomno *metodološko stališče:* Človek je proizvod svojega okolja, zato moramo vse, kar čuti, misli in dela raziskovati v odvisnosti od okolice. Če je vse odvisno od okolja in ničesar od človeka, človek ni svoboden, če pa ni svobode, ni človeka; ne moremo si zamisliti človeka brez svobode drugače, kot da nima življenja. Če pa nima življenja, potem je stvar in proučevati ga moramo kot stvar.« Zato je »v naravi pozitivne metode, da zanemarja človeka kot osebnost, kot subjekt.«[9]

Ker pozitivna znanost govori o človeku kot o dejstvu, ne more dati njegove ontološke podobe. Človek je že vnaprej postavljen v ontološki red stvari, ponižan za svojo pravo vrednost, zato se mu ne priznava samostojno mesto drugačnega (višjega ontološkega, bivanjskega) reda.« Ko človek ontološko izgubi ugled v svetu bitij in se zoži na stvar med stvarmi, postanejo vsa vprašanja o vrednosti in smislu življenja in smrti pravzaprav nemogoča.«[10]

Zato se zavzema Šušnjić za humano znanost. To ne velja samo za sociologijo, ampak tudi druge znanstvene panoge. Dokler bodo znanstveniki razlagali samo izkustvene temelje, ne bodo dosegli človeških. Čeprav so empiriki (tisti, ki gradijo le na izkustvenih, čutnih danostih) »v stalni skušnjavi, da razglašajo za nepomembno, nesmiselno ali celo neobstoječe vse tisto, česar ne morejo izmeriti s svojimi instrumenti«, je vendar to, »česar ne morejo meriti in kar se izmika merjenju, pomembno za znanost in za življenje.«[11]

W. Heisenberg pravi, da je zahteva po izkustvenem preverjanju v znanosti sicer popolnoma upravičena, vendar ne moremo s tem odgovoriti na vsa vprašanja, zato znanost (zanimivo, da misli pri tem predvsem na fiziko) sama opozarja na »širše povezave« torej se ne more zadovoljiti samo s poskusi in pozitivnimi dejstvi: »radi bi izrekli soglasje z zahtevami pragmatikov (tistih, ki presojajo vse znanstveno delo po koristnosti, gr. pragma) in pozitivistov (tistih, ki gradijo le na danih, se pravi zaznavnih pojavih; op. J. J.) po skrbnosti in natančnosti v posameznostih in po skrajni jasnosti

[9] Šušnjić, 72.
[10] Šušnjić, 73.
[11] Šušnjić, 74.

v jeziku. Njihove prepovedi pa bodo morali kršiti; *če se namreč ne bo smelo več govoriti in premišljevati o velikih povezavah, se bo izgubil kompas, po katerem se moramo ravnati*«.[12] (podčrt. J. J.)

Podobno Trstenjak: »Psihologija osebnosti hočeš nočeš prehaja že v filozofijo: Ker pa sodobni psihologi ne prenesejo dobro očitka, da so filozofi in da se oddaljujejo od pozitivnih empiričnih podatkov, zato se večina raje tej tematiki izogne. Mnogo manj je psiholog izpostavljen kritiki, če se omejuje na golo prikazovanje izkustvenih podatkov, kakor pa če skuša podatke strniti v enotno podobo in z njo obenem še podati posebno teorijo osebnosti.«[13]

Podobnih primerov bi lahko navedli več. Kljub temu se še danes najdejo pozitivistično usmerjeni znanstveniki in antropologi, ki menijo, da bo mogoče s pozitivistično-tehnično izdelanostjo rešiti problem sodobnega človeka. Takšno mnenje smo lahko slišali med drugimi npr. na kongresu nemških filozofov (in antropologov) v Innsbrucku l. 1981. Vendar pa večina znanstvenikov, ki se ukvarja s človekom, ugotavlja nujnost drugačnega pristopa k človeku in po njem tudi k naravi. O tem pričajo razprave o preživetju človeka, ki stavljajo v ospredje nove vrednote, po katerih je treba meriti pozitivne znanosti (psihologijo, sociologijo idr.). V ospredje morajo stopiti etična merila.[14] Zato znanstveniki ne morejo opravljati svojega dela neprizadeto, nevtralno, ampak zavzeto, kot pravi Nobelov nagrajenec Konrad Lorenz: »Ljudje, ki se ne spoznajo v naravoslovsko raziskovanje, često menijo, da mi, naravoslovci, stojimo nasproti svetu, stvarjenju bolj hladno in z manj spoštovanja kot humanisti pesniki, filozofi in teologi. Jaz trdim nasprotno. Trdim, da tisti, ki se poklicno pretežno celodnevno ukvarja z velikimi čudeži življenjskega sveta in njegovega nastajanja, doživlja vedno znova občudovanje, čeprav ne veruje v čudeže — v množini.«[15]

3. Enotnost teoretičnega in praktičnega uma

Načelno moramo torej sprejeti Kantovo zahtevo, po kateri niti v svetu kot pozitivnem dejstvu[16] niti o človeku kot subjektu[17] kot tudi o Bogu[18] ne moremo doseči popolnega znanja. Sicer so te zahteve Kantove filozofije, iz-

---

[12] W. Heisenberg, Del in celota, Celje 1977, 237.

[13] A. Trstenjak, Problemi psihologije (SM), 1977, 411.

[14] Prim. Ali bomo preživeli, Celje 1982: prim. tam A. Trstenjak, str. 43, kjer pravi, da je »znanstveni etos ali kodeks vedenjskih pravil, po katerih mora znanstvenik ravnati, temelj vsakega znanstvenega prizadevanja«; podobno tudi drugi avtorji te zbirke. Prim. tudi Was wird aus dem Menschen, izd. O. Schatz in K. Lorenz, Graz itd. 1974.

[15] V Schatz z. n. d., 287.

[16] Prim Kritika č. uma B 604.

[17] Prim. Kritika č. uma B 535 sl.

[18] Prim. Kritika č. uma 607/608.

raz razsvetljenske razumske zanesenosti, vendar imajo kot ideal svojo hevristično vrednost. Usmerjajo človeški um, da ohranja pravo smer, da se zaveda omejenosti svojega spoznavanja samega sebe, sveta in Boga. Če namreč upoštevamo empirična dejstva, torej samo zunanje izkustvo, ne moremo priti pri spoznavanju dlje, kot je pokazal Kant. Vendar ni ostal pri tem. Pokazal je tudi pot, kako moramo iz zgolj teoretičnega (izkustvenega) sveta iti dalje k praktičnemu, moralnemu svetu naše notranjosti: Kant pravi, da je moral »*znanje* izključiti, da je dal prostor *veri*«.[19]

Naše spoznanje ni torej samo empirično, izkustveno pogojeno, ampak tudi vedno praktično, moralno. Pri Kantu je ostal odprt problem, ker je obe področji razdelil. Vendar je spoznavanje povezano s celotnim človekovim delovanjem, zato je spoznanje tudi interes,[20] vsako spoznanje odpira možnosti za uveljavljanje in poseganje človeka v svet. Zato je človek pri spoznavanju vezan na vrednotenje, kar pa dalje pomeni, da *ni čiste znanosti*. Vsako znanstveno delovanje, najsi bo še tako teoretično, vključuje naše interese, vrednotenja, ker njeno delovanje vedno zadeva človeka.

Kant je razlikoval v svojem programu metafizike teoretično in praktično področje,[21] kar je verjetno najbolj vprašljivo področje njegove filozofije. Takšno pojmovanje ima tudi usodne posledice za človekov razvoj. Če menimo, da se teoretični um ravna po samostojnih od praktičnega (moralnega) uma neodvisnih zakonitostih, potem sledi, da je tudi znanstveno delovanje popolnoma samostojno od človekovih moralnih načel neodvisno področje. To pa je usodna zmota znanstveno-potrošniške in tehnične zakonitosti, ki danes ugonablja človeka.

Človek pa je že vnaprej, a priori, od začetka torej pri vsakem delu tudi moralno udeležen. To se pravi: kot svobodno bitje ima možnost izbire, ta možnost postaja nujnost, kajti karkoli počne, se mora za to početje odločiti. Tudi spoznanje je, čeprav plod razumskega razglabljanja, povezano s presojo in odločitvijo. Zato pa tudi nobeno znanstveno delo ni prosto hotenj, vrednotenj in zahtev, zaradi tega je razumljivo, da tudi znanstvenik stoji pred pojavom narave z začudenjem, kot pravi Lorenz.

Iz povezanosti teoretičnega in praktičnega uma nastaja šele ustrezna podoba sveta kot človeškega, ne pa samo hladnega od človeka neudeleženega pojava. Zato je svet dogajanje, kot pravi Wittgenstein, ne pa od človeka neodvisna »objektivna« zase postavljena danost. Razsvetljensko ločenost teoretičnega in praktičnega področja je že romantika kritizirala s tem, ko je postavila v ospredje celotnega človeka in poudarjala tudi njegovo čustveno, volutativno in celo nerazumno plat. In ravno če upošte-

---

[19] Kritika č. uma B XXX (Predgovor).

[20] Prim. K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, München 1978, 392/93.

[21] Prim. Kritika č. uma B 805, B 828, ter tudi B 771, B 796 in B 799 sl.

vamo vse te dejavnike v človeku, potem ga nikoli ne moremo popolnoma analizirati, to se pravi, da o njem ne moremo imeti popolne podobe.

Če torej vsi ti dejavniki vplivajo na človeka, potem moramo tudi pri vsakem človeškem delovanju gledati njegovo celotnost. Ni torej kritično tisto znanstveno delo, ki si ustvari določen sistem in po njem kroji človeka in svet, pač pa tisto, ki svet in človeka presoja po kriterijih, ki upoštevajo človekovo celotnost in tako dajo prostor celotnemu človeku. V tem smislu zahteva Šušnjić od sociologije, to pa velja tudi za druge znanosti, da je celotna in vrednoti stvari s stališča človeka, to pa ravno pomeni razumno: »Obstoječa družbena organizacija se kaže kot nerazumna in nečloveška, ker preprečuje uresničevanje razumnih in človeških možnosti. Kritika družbe s stališča možnosti, ki so v njej vsebovane, utišane, zaprte — to je kritična metoda. Kritika tu ne pomeni nič drugega kot hrabro, dosledno in sistematično primerjanje dejstev z razumnimi in človeškimi zmožnostmi, ki so v njih ujete in so njihova resnica.«[22]

4. Človek in ideologija

Šušnjić se zavzema za takšno znanost, ki ne bo samo primerjala dejstva, ki ne bo ugotavljala v družbenem kontekstu npr. samo takšne in takšne silnice in njihovo medsebojno funkcionalno povezanost, ampak bo težila za odkrivanjem teh silnic v raziskovanju njihovih temeljev in postavitev le teh v pristne človeške osnove.

»Ko zberemo vse, kar ve pozitivna znanost o človeku, vidimo, da o njem pravzaprav ničesar zanesljivega ne ve. Zaradi tega tudi hitra potreba, da pusti človeka na miru, ker kratko in malo ne pozna možnosti, kako bi odgovorila na skrivnost človeka. S tem končno podiramo strašen mit znanosti o človeku. Pozitivna znanost o človeku ni možna — razen če ne pojmujemo človeka kot vsako drugo stvar. Tedaj pa postane znanost o mrtvih dušah.«[23]

Družboslovje najprej kaže, da je urejenost bodisi politična, kulturna, ekonomska, verska itd. pogoj, da človek lahko živi. Prav takó ta urejenost vključuje določen pogled na svet, ki vso mnogostranskost stvarnosti povezuje v enotnost. »V urejenem svetu, zunanjem in notranjem, se človek počuti varen.«[24]

Človek si torej za svoje življenje prisvoji določen pogled na svet, določeno vrednotenje stvari in tako določi tudi svoje mesto v mnogostranski

---

[22] Šušnjić 78.

[23] Šušnjić 80, prim. tudi O. F. Bollnow, Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975, v katerem poudarja pomen »življenjske resnice«, ki ni samo resnica razuma, ampak celotnega človeka.

[24] Šušnjić, 110.

stvarnosti; čeprav mu noben sistem tega ne more v polnosti zagotoviti: »Ako človek v negotovosti pogleda, kaj mu nudijo vsi svetovni sistemi idej, verovanj in vrednot — filozofija, znanost, umetnost, ideologija itd. — se lahko prepriča, da v njih ne more najti ničesar razen dvoma vrednostne nevtralnosti, nihilizma, subjektivizma itd.«[25] Pri tem se sistemi znanja umikajo sistemom verovanja, ker ti sistemi laže opravičijo svojo vodstveno vlogo v človekovem življenju. Vendar ni po Šušnjićevem mnenju nobenega idejnega koncepta; tudi takšen, ki se izdaja za najbolj znanstvenega, ki *bi bil brez vere,* »pa najsi bo ta vera vera v razum.« Zato človek vedno teži, da tudi iz nereda postavi red in tako svet *u-redi.* Zato je »organizacija izraz človeške prapotrebe za redom in želje voditelja, da v njem uživa.«[26]

Iz te potrebe živi posameznik kot tudi družba. Oba težita za urejenostjo in gotovostjo, v kateri bo lahko potekalo človeško življenje. Šušnjić meni, da so ideje vodila, po katerih se usmerjajo takšni družbeni in osebni koncepti, zato se morajo te popolnoma uresničiti oz. utelesiti v življenju posameznika in družbe. Tu pa nastane problem. Ideja naj bi postala človeku lev.[27] Prepojila naj bi njegovo življenje in ga gnala naprej. Vendar so ideje, ki naj bi spremenile družbeno življenje, samo zamenjale ljudi, zato Šušnjić zaključuje, da nismo daleč od zaključka, da vsaka revolucija izdaja. »Iz vseh dosedanjih revolucij, naj se imenujejo buržuazne ali socialistične, so izšle 1. čvrstejša država 2. povečana družbena neenakost in 3. namesto kontrole ljudstva nad vlastodržcem se je uveljavila nevidna kontrola vlastodržca nad ljudstvom.«[28]

Zato je, nadaljuje Šušnjić, »kultura tista oblast in kulturni delavci tista moč, ki po svojem načinu mišljenja, verovanja in vrednotenja lahko uresniči skupnost enakopravnih ljudi, tj. skupnost, v kateri bo družbena neenakost praktično odpravljena in izbrisana iz spomina za vse čase.«[29]

Žal pa ni tako. »Malo pomembno je, *kaj* kdo govori, pa pa je zelo pomembno, *kdo* govori. To ne velja samo za ljudi z ulice, ampak tudi za duhovnega človeka, ki bi po naravi stvari moral obračati pozornost na ono, *kaj,* ne pa *kdo* govori. Sklicujem se na resničen doživljaj iz nekega mednarodnega srečanja, na katerem je med ostalimi govoril tudi predstavnik majhne afriške dežele. Govoril je lepo, umno, utemeljeno in brez bahavosti, vendar ga je, na žalost, malokdo poslušal. Potem se je priglasil

---

[25] Šušnjić, 112.

[26] Šušnjić, 114; V tem smislu je zanimiva njegova interpretacija mita in njegovega pomena za življenje: »Miti nam ne pričajo samo o redu, ampak tudi o neredu, ne samo o stvarjenju, ampak tudi o rušenju sveta. Pri nekaterih narodih nimajo tistega, ki ni pokopan po vseh pogrebnih običajih in obredih, za mrtvega. Naš birokrat je ohranil nekaj tega, ker ne prizna za mrtvega tistega, ki ni vpisan pod tekočo številko v mrliško knjigo.« (prav. tam).

[27] Prim. Šušnjić, 164.

[28] Šušnjić, 166.

[29] Šušnjić, 166.

k besedi predstavnik velike sile; ta je govoril brez diha in duha, vendar mnogo naglašal in se skliceval na poznana načela. Vsi so se spremenili v eno uho, čeprav ni bilo kaj slišati. Spomnil sem se Tolstoja: ‚Čeprav je govoril neumnosti, so vsi, ker je pač zavzemal pomemben položaj, sprejeli kot pametno katerokoli neumnost, ki jo je povedal.'«[30]

Zato po Šušnjićevem mnenju ljudje izrabljajo moč in ustvarjajo ideje, s katerimi vladajo drugim. Ustvarjajo že takšno okolje, ki omogoča rast ideologije in njenih poslušnih izprijencev. »Niti se ne zavedamo, v kakšnih pojmovnih zaporih mislimo in živimo. Ne poznam zapora, iz katerega bi teže izšli kot pa iz zaprtega jezikovnega sistema (ideologije), ki ne dovoljuje novi stvarnosti, da bi dobila svoje ime. Zato je kritika obstoječe govorice moči in oblasti predpostavka vsake kritike. V jeziku se skriva stari (pokvarjeni) svet in delo kritičnega misleca je v tem, da odstranjuje zaveso tega sveta . . . Ustvariti moramo jezik, ki ne prenese laži, s katerim se laž ne more izgovoriti.«[31]

To bo po Šušnjićevem mnenju mogoče takrat, ko bo vsak našel svojo identiteto, ko se bo lahko distanciral od sveta in družbe ter uveljavil svoj lastni jaz. Žal pa je danes mnogo otrok: »Samo otročiček se ne zaveda razlike med subjektom in objektom in nezavestno se poistoveti z vsem svetom. Svet je preveč poln velikih otrok, ki se ne zavedajo svoje identitete.«[32] Tega ne more, ker ga sodobni sistemi ulovijo v svoje mreže in mu ne dovoljujejo samostojnega razvoja: »Ko se rodi duša kakega človeka na zemlji, mečejo nanjo mreže, da bi jo zadržali, da ne vzleti. Govoriš mi o nacionalnosti, jeziku, veri. Poskušal bom, da bi v letu obšel te mreže.«[33]

Tragično je, da so sistemi izgubili svoje vrednote in nimajo več idejne, pa zato toliko bolj poudarjajo svojo ideološko moč. Zato Šušnjić predlaga idejno prenovo: »*Krizo vrednosti moramo rešiti v smislu obnove trajnih in večnih vrednot,* sicer bo po nas. Verujem v obnovo vere in zaupanja v svet višjih vrednot. V človeškem življenju pa mora obstajati najvišja vrednota, da bo človek lahko pogledal sam sebe in svoja dejanja meril po lestvici vrednot. Prav vrednost, ki jo moramo vrniti v življenje, je *vrednost osebe.* Religiozna ideja nesmrtnosti duše ni nič drugega. kot moralna ideja njene trajne in nezmanjšane vrednosti.«[34]

5. Človek in religija (vera)

Odnos do vere izvaja Šušnjić iz marksistične razlage vere kot družbene oz. osebne potrebe človeka. Zato je verska resnica zanj psihološka po-

---

[30] Šušnjić, 169.
[31] Šušnjić, 173.
[32] Šušnjić, 194.
[33] Šušnjić, 198.
[34] Šušnjić 203.

treba: »Religiozne resnice so psihološke; tj. ovrednotene so z željami posameznika ali skupine, a ne z racionalnimi merili resnice.«[35] Vera ima pri Šušnjiću funkcijo znotraj koncepcije ideologije, seveda ne v smislu, da je funkcija nujno negativna. Sistemi verovanja so namreč različni in eden takih je tudi religija. V tem smislu potem psihološka potreba po religiji prehaja v spoznavno (gnezeološko), ker omogoča oblikovanje pojmovne strukture, v kateri človek svet lahko uredi v celoti in v njej najde tudi svoje mesto, skratka, se lahko znajde v svetu, v katerem živi.[36]

Zaradi tega meni, da je treba poglobiti »enostavni« marksistični pristop k religiji z naslednjimi problemskimi orientacijami: »Če je religija izraz neznanja, kako to, da napredek v človeškem spoznanju ne izrine religije kot neznanja?

Če so religijska pričevanja brezsmiselna, ali je potem smiselno razpravljati o brezsmiselnih stvareh?

Ako je religija zares iluzija, ali obstaja stvarnost, ki ji iluzije niso potrebne?

Če je religija opij za ljudstvo, kako to, da ljudstvo poleg tolikih stvarnih opijev izbira ravno religijo kot najmanj stvarni opij?

Ako je religija izraz bede in »protest proti bedi«, kako to, da v družbah, ki imajo vsega v izobilju, živi močna religija?

Ako religija ne zadovoljuje nobene človeške potrebe, kako to, da je še potrebna ljudem?

Če religija zadovoljuje eksistencialne človekove potrebe, ali ni potem človeku potrebna?

Če človek pozablja Boga, je treba videti, ali pozablja samo starega »boga in išče kakega novega«?

In zaključuje: Ne poznam religije, ki ne bi kazala svojim vernikom kakega smisla življenja in v istem hipu predpisovala z religijskimi zapovedmi in sistemom večnih nagrad in kazni — kako lahko ta smisel dosežejo.« Zato mora človek po Šušnjićevem mnenju verovati v neki smisel življenja, »ker življenje brez smisla — nima smisla.«[37]

Le v tem življenjskem kontekstu torej lahko razumemo smisel religije za človeka. Seveda pa religija izpolnjuje to vlogo takrat, kadar je religiozna ideja res gonilna sila celotnega družbenega in osebnega življenja. Ta vloga pa preneha, ko postane religia sredstvo, da določena skupina vlada nad drugimi ljudmi. Tako postane religiozna ideja (kakor vse druge) ideologija. Tako pa ideja več ne povezuje ljudi, ampak jih razdvaja. In po Toynbeeju je »začenši od reformacije religija ne samo prenehala biti glavni izraz

---

[35] Šušnjić, 120.

[36] Prim. Šušnjić, 121.

[37] Šušnjić, 121/22.

enotnosti družbe, ampak je postala eden glavnih dejavnikov njenega notranjega razkroja.«[38]

Religija naj bi po Šušnjiću omogočila človeku izpolnitev njegovih življenjskih potreb, kolikor njena ideja colotno prekvaša osebni in družbeni razvoj. Pomembno je, da ima religiozna simbolika eminentno vlogo, ki je ne more posredovati nobena druga: »S pomočjo religijskih simbolov se poskuša človek dotakniti izkustvenih slojev, ki jih ne more dognati po nobeni drugi poti.«[39] Ravno v religiji pride najbolj do veljave simbolična potreba človeka; to potrjuje, da se človek lahko o stvarnosti izraža le simbolično. [40] Zato je tudi »religija poskus, da se temu, kar je nerazumljivo in česar ne moremo izraziti z racionalnimi pojmi, da neki smisel.«[41]

Zato jezik mita in religija po svojih osnovnih lastnostih spominjata na jezik umetnosti, vendar je še bolj poln najrazličnejših smislov, tako da bodo imela vsa stoletja polne roke dela, da razvozlajo njeno sporočilo. »Jezik religije in nekoliko tudi umetnosti je najbolj prikladen, da izraža življenje, ki je v marsičem nasprotno, in ta nasprotja med seboj povezuje in s tem človeku kaže pot za reševanje njegovih stisk, vprašanj in potreb.«[42] Zato je mitološka oziroma religijska resnica in deloma tudi umetniška bliže življenjski resnici kot pa znanstvena ali kaka druga.

6. Človek in ideja

Ker ima ideja na vseh ravneh človekovega življenja tako pomembno vlogo, mora služiti svojemu pravemu — idejnemu — ne pa kakemu tujemu namenu: »Brž ko idejo izkoristijo za neidejne namene, ne moremo več govoriti o njeni spoznanjski, estetski ali etični vlogi: če se znanstvena, umetniška ali moralna veličina ideje podredi tehnični, politični ali normativni moči.«[43]

Kdor sprejme idejo kot vodilo lastnega in družbenega življenja, bo do vsakega družbenega stanja zavzel kritičen odnos in se ne bo z nobenim popolnoma zadovoljil. Že Kant je zapisal: »Razsvetljenstvo je izhod človeka iz njegove nezrelosti, ki jo je sam zagrešil. Nezrelost pa je nezmožnost, da bi uporabljal lasten um, ne da bi ga pri tem vodil kdo drug. Ta nezrelost je njegova lastna, če ni njen vzrok v pomanjkanju razuma, ampak v pomanjkanju odločenosti in poguma, da bi ga (razum — J. J.)

---

[38] Šušnjić, 143; navaja Tojnbi, Iztraživanje historije I, »Prosveta«, Beograd 1970, 43.
[39] Šušnjić, 215.
[40] A. Trstenjak, Problemi psihologije, 433.
[41] Šušnjić, 215.
[42] Šušnjić, 220/21.
[43] Šušnjić, 227.

uporabljal, ne da bi ga vodil kdo drug. Sapere aude! Imej pogum, da uporabljaš svoj lastni razum!«[44]

Zavzeti se moramo torej za avtonomnega človeka, ki bo razvijal svoje lastne zmožnosti. Šušnjić vidi takšen ideal v Sokratu. Znanje je bila njegova odlika, zato je lahko pogovarjal s komerkoli: »Os, okoli katere se mora sukati človeško življenje, je znanje, vendar ne strokovno znanje kakega naravoslovca, ampak modrost filozofa, utemeljena v kreposti ... In to je utelešeni Sokrat. Ta ni mrtev, je »veliki prihodnji človek«, zato pomeni »Sokrat vprašanje sveta,«[45] vprašanje človekove prihodnosti.

Žal pa danes kaže marsikaj drugače kot Sokrat, pa ne samo, da je dejansko stanje postalo drugačno, zdi se mi, da *je še večji problem, ker izgublja človeštvo tudi ideal, ki bi ga gnal, da dejansko stanje spreminja.* In v tem smislu je gotovo Sokrat vprašanje prihodnosti. Ali še *verujemo v ideale,* ki bodo spremenili naše stanje, naše ravnanje in s tem napolnili prihodnost z novim upanjem?

---

[44] I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, v: Kant Werke pri Insel Verlag Frankfurt 1964, XI, 53.

[45] Šušnjić, 285 in 290.

Plitvi ateizem, za katerega je ta svet vse, je prav tako površen kot teizem, ki misli, da bo iz stvarnosti tega sveta dokazal božje bivanje. Onstran obeh je protestni ateizem, ki sooča Boga s trpljenjem in trpljenje z Bogom, in postane ateistični protest proti nepravičnosti »zaradi Boga«. V okviru vprašanja, ki sooča Boga in trpljenje, je tudi za teologijo Bog, ki prestoluje v nebesih v brezbrižni blaženosti, nesprejemljiv. Prav tako ne rešuje vprašanja bolečina, ki človeka zadeva samo od zunaj in ga v njegovi osebi ne zagrabi in ne spremeni. Ali se torej ne mora krščanska teologija znova lotiti starega teopasističnega vprašanja »Ali ni Bog sam trpel?«, če hoče Boga misliti konkretno v Kristusu in ne obličajno obsolutno? Preden pa moremo govoriti o pomenu zgodovine Kristusovega trpljenja za zgodovino trpljenja sveta, se mora krščanska teologija postaviti pred notranje vprašanje o zgodovini Kristusovega trpljenja in mora razumeti božje bivanje v Kristusovi zapuščenosti od Boga. Šele ko bo enkrat spoznala, kaj se je na križu zgodilo med Jezusom in njegovim Očetom, bo lahko spregovorila, kdo je ta Bog za tiste, ki v zgodovini sveta trpijo in protestirajo.

Onkraj protestnega ateizma vodi samo teologija križa, ki pojmuje Boga v Kristusovem trpljenju kot trpečega Boga in vpije skupaj z Njim, katerega je Bog zapustil: Moj Bog, zakaj si me zapustil? Zanjo Bog in trpljenje nista več, tako kot v teizmu in ateizmu, protislovji, temveč je božje bivanje v trpljenju in trpljenje je v samem božjem bivanju, ker je Bog ljubezen. Nase jemlje »metafizični upor«, ker prepozna v Kristusovem križu upor v metafiziki ali bolje, upor v samem Bogu: sam Bog ljubi in v svoji ljubezni trpi Kristusovo smrt. Ni nikakršna »hladna nebeška sila« in ne »gre čez trupla«, temveč ga v križanem Sinu človekovem prepoznavamo kot človeškega Boga.

Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott

Ocene

Stjepan Sirovec, Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus. Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen.
Verlag F. Schöningh, Paderborn 1982, 420 str.

To delo je doktorska disertacija, ki jo je Stjepan Sirovec, duhovnik zagrebške nadškofije, delal pod vodstvom znanega moralista K. Demmerja na Gregorijanski univerzi v Rimu. Pri svojem prikazu jugoslovanskega marksizma se avtor še posebej ozira na naslednje jugoslovanske marksistične filozofe: G. Petrovića, V. Pavićevića, M. Kangrga, M. Životića, M. Markovića, S. Stojanovića, P. Vranickega in R. Supeka. Na prvi pogled je razvidno, da gre v precejšnji meri za skupino, ki se je zbirala okoli revije Praxis, dokler ni bila ta prisiljena, da je leta 1974 prenehala izhajati. Zanimivo je tudi, da je svoje stališče do tega dela podal tudi eden izmed znanih članov skupine Praxis, M. Kangrga, ki v svoji kratki spremni besedi posebno poudarja, da je Sirovčev prikaz prvi poskus kako v celoti zajeti in obravnavati misel skupine Praxis in da to delo popolnoma ustrezno in točno prikazuje misel jugoslovanskih marksističnih etikov, ki jih obravnava.

Delo je razdeljeno na tri dele, od katerih je drugi daleč najobsežnejši. V prvem delu podaja zgodovinski prikaz filozofskih tokov v sedanji Jugoslaviji. Pri tem gre zelo daleč nazaj, za Slovence omenja celo Matija Hvaleta iz 15. stoletja, več pozornosti pa namenja Francetu Vebru, Alešu Ušeničniku, Janezu Janžekoviču, Antonu Trstenjaku in Francu Kovačiču. Vendar so to še vedno le kratke omembe, saj z glavno temo celega dela niso bistveno povezane. Pač se bolj na široko ustavlja pri jugoslovanski marksistični filozofiji in njenem postopnem prehodu od »stalinističnega k ustvarjalnemu marksizmu« (54). Posebno poglavje je nato posvečeno filozofiji skupine Praxis kakor tudi prikazu kritike, s katero so »pravoverni marksisti« obravnavali to skupino. Bistvo te kritike je bil očitek »anarholiberalizma«. To poglavje je izredno dobro dokumentirano, zato bo lahko dragocen vir informacij za vse, ki se bodo za to zanimali, saj vsebuje veliko drobnih podatkov, datumov in navedb oseb, ki so sodelovale v boju zoper Praxis ali pa Praxis branile. Avtor podaja tudi politično ozadje in opisuje praktične postopke, ki so pripeljali do tega, da so v Beogradu odpustili z univerze 8 profesorjev in prepovedali revijo Praxis.

Osrednji del knjige je posvečen vprašanju etike in ima naslov: Jugoslovanski marksizem in etika. Vendar pa takoj postane jasno, da tudi skupina Praxis ne predstavlja homogene celote, temveč imajo znotraj nje posamični misleci različne predstave o tem, kako je z marksizmom in etiko, z marksistično etiko,

ki bi hotela biti takšna, in končno o tem, kakšno je razmerje med drugimi etikami in marksistično etiko, če slednja sploh more obstajati. Poleg tega pa Sirovec podrobneje obravanava še vrsto drugih marksističnih etikov, ki niso pripadali skupini Praxis, npr. Pavićevića.

Seveda teče vsa razprava na ozadju Marxovega zavračanja morale in slehernega utopizma. Že Hegel je zavračal Kanta, enako zavrača Marx vsako moralo. Moralni ideal ni nad stvarnostjo, temveč v njej kot njena gonilna sila. To tudi ni moralni ideal, ki bi bil v vseh časih enak, temveč so njegove zahteve vsakokrat drugačne, v skladu z zgodovinskim položajem in nalogami, ki jih položaj konkretno zahteva.

Toda, ali je zahteva zgodovinskega položaja etična ali ne? Medtem ko so eni govorili o marksistični etiki, so drugi možnost etike, predvsem pa marksistične, sploh zanikali, ne da bi bili s tem seveda zanikali tudi vsako napetost med »bitjo« in »najstvom«, med tem, kar je, in med tem, kar naj bo. Med prve, ki so verjeli v možnost marksistične etike ali pa celo razlagali marksizem kot nekakšno novo, višjo etiko, šteje Sirovec M. Markovića, S. Stojanovića, V. Pavićevića in M. Životića. Vsi ti so skušali pokazati prednost in edinstvenost marksizma glede na dosedanje etike in morale. Prednost marksizma pa je med drugim v tem, da je njegova normativna etika bistveno negativno kritična, se pravi, da je bistveno v kritiki obstoječega družbenega stanja, ne pa v izdelavi kake pozitivne norme, ki naj bi jo ljudje dosegali neodvisno od časa in prostora, v katerem živijo. Marksizem kot etika je torej bistveno kritična teorija obstoječega družbenega stanja. To je bistveno, šele od tod naprej je potem mogoče, za nekatere, formulirati in sistematizirati nove moralne norme (V. Pavićević in M. Marković) (164—165).

Tej prvi skupini stoji nasproti druga, ki ji Sirovec prisoja večji pomen; ta razlaga marksizem kot teorijo, ki je ni mogoče imeti za etiko. Tako si stojita nasproti etična in metaetična razlaga marksizma, pri čemer posveča avtor prikazane študije veliko pozornosti M. Kangrgi in G. Petroviću. »Videli smo, da je večina jugoslovanskih marksistov, ki so se ukvarjali z etičnimi vprašanji (Pavićević, Stojanović, Životić, Tanović, Marković in Rus) na ta vprašanja odgovarjala drugače kot Kangrga in Petrović. Medtem ko Kangrga in Petrović izrečno in nedvoumno mislita — in skušata to tudi dokazati — da je marksistična etika nemožna (po Kangrgi pa sploh vsaka etika), se zgoraj navedeni zastopniki etične interpretacije klasikov marksizma trudijo pokazati, da je tudi specifično marksistična etika možna. Kangrgovi in Petrovićevi dokazi niso namreč prepričali niti tovarišev iz skupine Praxis (Marković, Stojanović in Životić) niti tistih, ki so bili do nje bolj ali manj kritični (Pavićević, Tanović in Rus)« (187). Za vsem tem nasprotjem med etično in metaetično razlago marksizma pa se skriva/ pravzaprav nasprotje med »najstvom« (Sollen) in »bitjo« (Sein), med filozofijo in znanostjo, med vrednoto, ki naj bo, in dejstvom, ki je že, med prakso in teorijo, med etiko in ontologijo. Tisti, ki so zagovarjali možnost marksistične etike, so ta dva pola človeške resničnosti bolj ali manj strogo ločili, nato pa so nasproti golemu dejstvu in znanosti o njem potrebovali svet vrednot, ki naj bodo, se pravi tudi etiko. Kangrga in Petrović, ki predstavljata metaetično razlago marksizma in ki sta etični razlagi marksizma nasprotovala, pa sta to dvojnost že vnaprej izključila in oba pola dialektično povezovala in utemeljevala v antropologiji, v človeškosti in njeni praksi. Človeška dejavnost je dialektična enost biti in najstva, saj človek nujno stalno prerašča danost, vendar pa prav tako to danost potrebuje, da se pri svojem koraku naprej nanjo opira in iz nje izhaja. Tako nam ta metaetična razlaga marksizma postavlja za svoje temelje predvsem antropološke kategorije, ki nam razložijo človekov zgodovinski razvoj, ki so dinamične in so tako v nekem smislu tudi normativne, usmerjevalne. To so

pojmi prakse, človeka in svobode, pri čemer je treba razumeti zgodovino kot postopno počlovečenje in svobodo kot razodtujitev, kot osvobajanje izpod vseh odtujitev.

Tudi V. Pavićeviću, ki ne sodi v krog Praxisa, namenja Sirovec precejšnjo pozornost. Ne nazadnje tudi zaradi tega, ker je bolj kot drugi poudarjal občeveljavnost etike. Marksistična etika mora upoštevati splošno človeško etiko, saj se tudi humanizem ni pojavil šele z Marxom in Engelsom (prim. 299). Kar pa zadeva samo vprašanje, ki stoji v središču razprave med jugoslovanskimi marksističnimi etiki, ali je marksistična etika možna ali ne, se Sirovec pridružuje Kangrgovemu stališču, medtem ko se z njim ne strinja ob vprašanju, ali je etika sploh možna. Z drugimi besedami, sama etika je možna, ni pa možna, če se vnaprej zapremo v marksistična izhodišča. Dokaz za to je tudi ugotovitev, da se nobenemu izmed marksističnih etikov, ki so načelno zagovarjali možnost marksistične etike, v dejanju ni posrečilo, takšno etiko tudi formulirati, sistematizirati in utemeljiti (prim. 305).

Tretji del disertacije je sorazmerno kratek, obravnava pa vprašanje razmerja med marksistično in krščansko etiko. Glede na debate, ki jih je v drugem delu prikazoval, je razumljivo, da je moral izpostaviti vprašanje o absolutnosti in zgodovinskosti moralnih norm. To vprašanje postavlja v središče, obravnava pa ga tako, da primerja dve mnenji: mnenje moralnega teologa W. Korffa in mnenje moderatorja svoje disertacije K. Demmerja. Oba se prej dopolnjujeta, kot pa si nasprotujeta, le njuni metodi in izhodišči sta različni. »Izsledek naših izvajanj o zgodovinskosti resnice je bil, da za človeka ne obstaja nobena abstraktna resnica in nobena abstraktna absolutnost, ampak človek kot bistveno zgodovinsko bitje spoznava resnico in absolutnost samo na podlagi zgodovine in pozna zato samo zgodovinsko posredovano resnico in absolutnost« (364). »Med našimi izvajanji smo večkrat poudarili, da pride osebna resnica do svoje izpopolnitve šele v svoji izvršitvi. Ker je tudi moralna resnica v najvišji meri osebna resnica, velja to še prav posebno zanjo. Tako pridejo tudi tako imenovana absolutna načela do svoje izpopolnitve šele, ko jih konkretno upoštevamo in uresničimo. V svoji abstraktni absolutnosti se nikoli ne dajo neposredno uporabiti. Da jih pa moremo uporabiti v kaki konkretni situaciji, jih je potrebno interpretirati tako, da to situacijo upoštevamo. Tako razumljena je njihova absolutnost vedno zgodovinsko oblikovana« (365). Gre za to, da zgodovinskost in nadčasovnost tako povežemo, da zgodovinskost ne bo pomenila tudi subjektivizma. poljubnosti in moralnega relativizma. Absolutnost torej ne pomeni vedno enake in abstraktne splošnosti, temveč objektivnost, ki nasprotuje vsaki poljubnosti in subjektivizmu (prim. 379—380).

Nato pride na vrsto še vprašanje, kaj je »proprium«, svojevrstnost krščanske morale. Vemo, da je to vprašanje danes zelo v ospredju; Sirovec podaja mnenja najbolj znanih nemških moralnih teologov. Pridružuje se pač splošno sprejetemu stališču, da izključna značilnost krščanske morale ni v njeni lastni vsebini, v kakšni posebni zapovedi, pač pa v pomenu, ki ga imajo te splošne zapovedi za vernika. Ta pomen pa daje njegova vera, zato vernik povezuje svojo moralo s svojim osebnim razmerjem do Boga in Jezusa Kristusa, v katerem se nam je božja ljubezen razodela in na katero odgovarjamo s svojim moralnim življenjem. To lahko nato tudi vpliva na določeno vsebino moralnega ukaza, vendar ne tako, da bi šlo za izključno krščansko etiko s čisto svojimi normami in vrednotami, ki bi bile nekristjanu nerazumljive in nedostopne. Ko na koncu Sirovec primerja krščansko in marksistično etiko, so mu blizu predvsem tisti marksistični etiki, ki tudi sami pravijo, da tipično marksistične etike ni, ampak je tudi etika, ki velja za marksizem, najtesneje povezana s splošnim humanizmom ali pa je celo njegova dovršitev. Tako postane za Sirovca

posebno zanimiv sogovornik V. Pavićević, delno pa tudi M. Marković, ker tudi ta dva zagovarjata občo humanistično etiko, ki velja tudi za marksizem. Filozofska antropologija lahko izdela in odkrije splošne človeške vrednote in norme, in sicer na podlagi splošne človeške narave, ki jih mora upoštevati tudi marksistična etika, če hoče biti res etika. Med krščansko in marksistično etiko torej ne more biti nekega večjega vsebinskega razločka, pač pa zadnji smisel določenih moralnih zahtev. Tako je za kristjana ustvarjalnost sodelovanje z Bogom, za marksista pa uveljavljanje svoje lastne moči in dokazovanje neobstoja Boga. Podobno si marksizem in krščanstvo različno razlagata človeško zgodovinskost. Za marksista pomeni zgodovinskost, da se vedno znova drugače ustvarja, za kristjana, da je človek pri vsem svojem spreminjanju po svoji duhovni plati tudi nadčasovno, se pravi vedno isto bitje, ki kljub vsem zgodovinskim pogojenostim presega svoj čas in svoje razmere. Seveda je treba pri tem — kot poudarja V. Pavićević — razlikovati tudi med teoretično in normativno ravnijo. Teoretična raven je raven etičnih temeljnih kategorij. Marksistična etika ne more vsebovati svojih posebnih kategorij, ki bi bile bistveno različne od drugih etik. Kar zadeva določene norme. pa je jasno, da lahko prihaja do različnih sklepov ali pa vsaj do drugačnih poudarkov. Ob vsem tem pa se Sirovec upravičeno sprašuje: »Če krščanstvo, ki veruje v pozitivno božje razodetje, ne more na področju medčloveških razmerij navesti nobene specifično krščanske vsebine, kako naj to zmore marksizem, ki ima sam sebe izrečno samo za humanizem? Kakšne specifično marksistične etične vsebine lahko navede? Kakšne konkretne moralne vedenjske norme, ki bi bile specifično marksistične? In Kangrga po pravici sprašuje, odkod naj marksisti tedaj vzamejo te nove, specifične marksistične vrednote in norme, ki bi sestavile kako radikalno novo, socialistično moralo« (390).

To stanje tedaj nujno pripelje tudi do naslednjega utemeljenega Sirovčevega vprašanja: »Če je res, da nam je vsem, tako kristjanom kot tudi marksistom, pri srcu dejanski človek in njegova skupnost, zakaj bi se naj tedaj med seboj zavračali, namesto da bi se pogovarjali, da bi tako lahko v odprtem pogovoru poiskali skupno pot k boljšemu svetu. Vsakdo izmed nas ima kaj povedati in bilo bi dobro, če bi najprej kdaj drug drugega poslušali, da bi se bolje spoznali in zvedeli za naš nauk. Po našem mnenju je to eden izmed osnovnih in nujnih pogojev za pravi in ploden človeški pogovor. Naše lastno delo je napisano iz tega namena« (390—391).

Kljub temu pa avtor prav tako pripominja, da se partija v Jugoslaviji nikakor ne misli odpovedati ateizmu in je to ena najpomembnejših ovir za sodelovanje med marksisti in kristjani (prim. 393).

Delo je napisano jasno, je odlično dokumentirano in zelo dobro prikazuje vprašanja, s katerimi se ukvarja marksistična etična teorija pri nas. Zato bo tudi koristilo vsem, ki se zanimajo za jugoslovansko marksistično teorijo, kakor tudi tistim, ki se ukvarjajo z vprašanji našega sožitja.

Anton Stres

Concilium 1983, 1—3 (181—183).

Concilium, ki bomo o njem odslej redno poročali, je mednarodna bogoslovna revija, ki izhaja mesečno z izjemo julija in avgusta. V vodstvu so med drugimi imena Yves Congar, Hans Küng, Jürgen Moltmann, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx. Revija izhaja v nemščini, angleščini, španščini, francoščini, holandščini, portugalščini, italijanščini. Vsaka številka, okrog 150 strani, obravnava posebno vprašanje. Teh vprašanj je deset: družboslovje verstva, liturgika, dogma, praktično bogoslovje, osnovno bogoslovje, projekt X, cerkvene institucije, ekumenizem, duhovnost, moralno bogoslovje. Ta vprašanja so leto za letom ista, tako da

vemo vnaprej, o čem bo govorila naslednja številka, seveda je vsakič na vrsti drugačen vidik. Pisci razprav so priznani strokovnjaki, vsak je kratko predstavljen, navedena so njegova dela in njegov naslov. Na začetku številke je podan posnetek vsebine.

Prva letošnja številka, *Concilium 181,* je torej posvečena, to vemo, kakor smo rekli, vnaprej, družboslovju verstva. Vidik, ki ga obravnava — tega pa ne vemo vnaprej — je: Nova verska gibanja. Naslovi razprav: Sodobna verska gibanja in zhteva po sekularizaciji (D. Anthony, Th. Robbins, P. A. Schwartz), Verski pomen novih verskih gibanj (J. Coleman), Azijska verstva v Severni Ameriki (R. Ellwood), Azijska verstva v Evropi (R. Hummel, B. Hardin), Ameriško pozorišče, gledano iz Azije z ameriškimi očmi (D. O. Hanlon), Novo binkoštništvo v Severni Ameriki in v Evropi (C. O Donnell). Politični režimi in milenarizem v odvisni družbi. Razmišljanja glede binkoštništva v Čilu (Ch. Lalive D'Epinay), Nova verstva v Afriki (C. Dillon-Malone), Nov dialog s hinduizmom v Indiji (A. Camps), Nov dialog z budizmom na Japonskem (J. Van Bragt), Za bogoslovno tolmačenje novih verstev (R. Bergeron).

Uvodničar poroča v svojem posnetku, da ima kakih pet odstotkov vseh Severnoameričanov, starih od enaindvajset do petintrideset let, trajne ali občasne stike z novimi verskimi gibanji, ki prihajajo z Vzhoda. Ta nova verska gibanja pa se ne širijo samo po Ameriki, ampak po vsem svetu. Njihovih pristašev bi naj bilo že blizu sto milijonov. Mednje spadajo tudi binkoštniki, častilci Svetega Duha, ki podcenjujejo umski vidik vere in se predajajo čustvenemu doživljanju ter povzročajo zato skrbi tako protestantskim kakor katoliškim verskim voditeljem.

Concilium 182, posvečen liturgiki, s podnaslovom Ustvarjalno izročilo, je razdeljen na tri poglavja: Uvod, Zgodovina, Izkustvo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. V uvodu so razprave: Bogoslužje prvotne Cerkve (Ch. Perrot), Izročilo, ustvarjalnost, kultura (J. Gelineau), Ovire liturgične ustvarjalnosti (M. Collins). Kot primer take ovire in kot zgled »teološkega obskurantizma« navaja Collins pobudo neke ameriške verske skupnosti, da bi za evharistijo ne uporabljali »tovarniško« izdelanih hostij, ampak prave nizke hlebce kruha, ki jih je mogoče lomiti in deliti vernikom. Rimska kongregacija te novosti ni naravnost prepovedala, dala je pa vedeti, da pričakuje, da bodo to storili pristojni škofje.

Poglavje Zgodovina ima razprave: Ustna in pismena ustvarjalna improvizacija v prvi dobi (P. Farnés Scherer), Liturgija, kultura in družba: Primer iz Rima v četrtem in petem stoletju (Ch. Pietri), Ustvarjalnost, izročilo svobodne Cerkve (J. White).

V poglavju Izkustvo po drugem vatikanskem cerkvenem zboru so razprave: Značilni učinki neznatnih sprememb (H. Wegman). Take spremembe so: Večji poudarek stari zavezi: krščanstvo je naposled cepljeno na izraelsko deblo; pravo lomljenje kruha in delitev bratom v nekaterih skupnostih; obhajanje na roko; skromnejša liturgična obleka; somaševanje in več možnosti, da duhovnik pove kaj s svojimi besedami. — Kulturna zakoreninjenost liturgije v Afriki po Vatikanu II (A. Sanson), Vraščanje liturgije v indijsko kulturo po Vatikanu II (P. Puthanangady), Prevod psalmov — ustvarjanje nove pesnitve (F. Fullivan). Osnovna misel: Prevod naj bo podoben izvirniku kakor pesnitev pesnitvi in ne kakor obraz svojemu odsevu v ogledalu. — Liturgija naj se uči od mladih (J. Aldazábal). Razprava opozarja med drugim na živo pobožnost, ki jo izžareva Taizé.

Concilium 183, Dogma, podnaslov: Današnji mučeniki, ima dva dela: Eklezijološko-dogmatično razmišljanje in Obraz mučeništva danes.

V prvem delu so razprave: Mučeniki in preganjanci v prvi Cerkvi (Th. Baumeister), Razsežnosti mučeništva; za razširitev klasičnega pojma (L. Boff); Obris politične svetosti (J. Sobrino). Osnovna misel: »Temeljito poglobljena vera nalaga

politične obveznosti in mora v deželi, kakor je naša (San Salvador), kjer vlada kričen družbeni red, roditi spore« (str. 37). — Pisec prispevka Zvestoba evangeliju — vir razprtij in preganjanj med kristjani, F. Claver, je škof na Filipinih, kjer vlada »mila« diktatura, ki vernikom ne povzroča težav, »dokler so pripravljeni zapreti oči pred zlom, ki ga povzroča v življenju našega naroda« (str. 45).

Drugi del: Umreti za stvar — irlandski pogled na mučeništvo (E. McDonagh), Današnje mučeništvo v Latinski Ameriki: pohujšanje, blaznost in božja moč (J. Hernández Pico), Osnovna občestva v znamenju mučeništva. Pričevanja Cerkev Srednje Amerike (M. Barth), »Križani« Indijanci, primer množičnega anonimnega mučeništva (P. Casaldáliga). Gre za zatiranje in iztrebljanje Indijancev v Ameriki. — Položaj Cerkve v češkoslovaški republiki (Vàclav Mali). Avtor poročila je, kakor kaže njegovo ime, verjetno Čehoslovak. Poročevalec nakazuje, kako je prišlo do sedanjega, izredno neugodnega stanja za Cerkev. V nekdanji Avstro-ogrski je bila katoliška Cerkev tako rekoč državna Cerkev, zato je zbujala pri domoljubnih Čehoslovakih enak odpor kakor država. Tako je razložljivo, zakaj se je po osvoboditvi l. 1918 v čehoslovaški republiki pojavilo geslo »proč od Rima«. Dober milijon vernikov in kakih tristo duhovnikov je stopilo iz Cerkve. Stanje po drugi svetovni vojni je samo zelo povečano nadaljevanje tega dogajanja. — Cerkev-institucija v razmerah preganjanja kristjanov (W. Bühelmann): Število mučencev prvotne Cerkve smo precenjevali, število preganjanih in mučenih zaradi vere v naši dobi močno podcenjujemo: doba nacizma, Latinska Amerika, Sovjetska zveza, Kitajska! — Preganjanje kristjanov pod apartheidom (D. Tutu), Mučeništvo in spravna žrtev (A. Herzberg). Avtor, Jud, začenja svoj prispevek takole: »Mučeništvo — zunaj Cerkve po krivdi Cerkve — Judje v Auschwitzu kot žrtve ali mučenci (ali oboje). Bog v Auschwitzu« (str. 119). — Martin Luther King. Izvor njegovega poguma pred obličjem smrti (J. Cone). — Teologija v znamenju mučeništva: Dietrich Bonhoeffer (G. Casalis). »Bonhoeffer«, tako začenja avtor svoja razmišljanja, »je brez dvoma teolog-mučenik, ni pa, še daleč ne, teolog mučeništva« (str. 135). Opredelbe mučeništva razvijajo drugi, ki niso mučeniki. — Upirati se in prenavljati. Cerkev na robu prepada (D. Berrigan). Avtorjev brat je bil obsojen na deset let ječe, ker je v Pentagonu onesposobil nekaj jedrskega orožja, tudi on sam je pod nadzorstvom, ker se bori proti ameriškemu oboroževanju. Ves prispevek je nujen poziv kristjanom vsega sveta, naj storijo vse, da se ne povrnejo časi križarskih vojn, inkvizicije, kolonizacije in vseh drugih oblik »krščanskih« vojn.

J. J.

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1983 (Sessio theologica 1983)

Ivan Pojavnik 229 Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje
Singnificance of the Council of Chalcedon and of the 3rd Council of Constantinople for Christian Life

Franc Plemenitaš 249 Odrešenje in osvobajanje človeka
Redemption and Liberation of Man

Anton Strle 263 Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka
Mystery of the Cross — Revelation of God and Man

Vekoslav Grmič 281 Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva
Christ as Centre and Aim of History and Universe

Razprave (Studia)

Stanko Janežič 293 Ekumenska razsežnost svetega pisma
Ecumenical Dimension of the Bible

Prevodi (Translationes)

Mednarodna teološka komisija 315 Teologija, kristologija, artropologija

Hans Urs von Balthasar 332 Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji

Pregledi (Miscellanea)

Janez Juhant 339 Ideja in življenje

Ocene (Recensiones)

351 Stjepan Sirovec, Ethik und Metaethik im jugoslavischen Marxismus (Anton Stres)

354 Concilium 1983, 1—3 (181—183) (J. J.)

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 43 LETO 1983 / ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI



M. Smolik, NAŠE VERSKO ŽIVLJENJE IN SLOVSTVO PRED 200 LETI
J. Krašovec, BOŽJA PRAVIČNOST V IZAIJEVI KNJIGI
A. Strle, JEZUS KRISTUS EDINI ODREŠENIK SVETA
K. Bedernjak, IZKUSTVO V MORALNI TEOLOGIJI
F. Böckle, VERA IN NRAVNO RAVNANJE
F. Škrabl, II. VATIKANSKI KONCIL IN MODERNA NEVERA
POROČILA / OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4 1983 letnik 83

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 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 880 din, posamezna številka 220 din; za inozemstvo 25 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 501000-620-107--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.

Na naslovni strani sklepnik iz mariborske stolnice (XVI. stol.)

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Marijan Smolik

Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti

Leto 1983 ne sme iti mimo nas, ne da bi se spomnili nekaterih dogodkov izpred dvesto let, ki so v razvoju bogoslužja med Slovenci pomenili pomembne novosti. Dvesto let nazaj moramo poseči zato, ker je 1783 izšlo nekaj po velikosti sicer majhnih slovenskih knjižic, a so bile za slovensko versko prakso zelo pomembne, čeprav niso izšle edine v tem letu. Na kratko pa se moramo s tem v zvezi spomniti, da je bilo to leto sicer pomembno za splošno versko življenje v naših krajih. Ljudje so tedaj doživljali korenite spremembe v verski praksi in cerkveni upravi, kar navadno označujemo z besedama jožefinizem in janzenizem.

Na slovenskih tleh je bila tedaj osrednja škofovska osebnost ljubljanski škof Karel *Herberstein* (1709—1787, škof od 1769 dalje). Vztrajno si je prizadeval, da bi versko življenje pri nas postalo drugačno, manj »starinsko« in bolj »razsvetljeno«.[1] Pri tem je zvesto sodeloval sprva s cesarico Marijo Terezijo, nato pa s cesarjem Jožefom II., ki je prav okoli 1783 odločno izvajal svoje reforme: od 1781 dalje je ukinjal »nepotrebne« samostane,[2] 1782 ukazal razdeliti velike župnije v manjše, 1783 koncentriral vzgojo bogoslovcev v generalnih semeniščih in ob koncu leta izdal znameniti odlok o ureditvi božje službe, 1784 odpravil bratovščine in mnoge ljudske po-

[1] V slovenščini dostopen življenjepis je še vedno samo F. Kidriča v Slovenskem biografskem leksikonu I, 303—313, upoštevati pa je treba popravke in dostavke številnih avtorjev: F. Ks. Lukmana (ČZN 32/1937, 132—138; GMD 24/1943, 93—94), M. Golia (GMD 24/1943, 90—93); F. Dolinarja (BV 36/1976, 462—482); nemška biografija V. Einspielerja: Johann Karl Graf von Herberstein, Bischof von Laibach. Sein Leben, Wirken und seine Stellung in der Geschichte des Josephinismus (Wien 1951) je ostala v tipkani obliki doktorske disertacje na filozofski fakulteti. O Herbersteinu govorimo seveda vsi raziskovalci jožefinizma, ki jih navaja tudi F. Dolinar, novejši pa je še P. Hersche, Der jansen Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977, nekaj drugih pa bo še omenjenih v tej razpravi.

[2] Prim. R. Kušej, Josef II. und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs. Stuttgart 1908, ki na str. 269—289 opisuje razpuščene samostane: 1782 kartuzijani v Bistri, pavlinci v Olimju, klarise v Ljubljani in Mekinjah, dominikanke v Velesovem, Studenicah in Radljah, 1784 obojni avguštinci v Ljubljani, cistercijani v Stični, nekateri pa še pozneje.

božnosti. Cerkvene strani so te ukrepe večinoma dobrovoljno sprejemale, nekatere pa so škofje celo sami predlagali.

Herbersteinovo pastirsko pismo s konca leta 1781 (izšlo 1782), v katerem je svojim vernikom naravnost (zato objavljeno v nemščini) razlagal, kakšne so in bodo spremembe in zakaj so potrebne, je postalo v nekaj letih znano po vsej Evropi, ponatiskovali so ga, ga prevajali, izdajali s kritičnimi komentarji (npr. frančiškan Weibl in drug neznan duhovnik), bili, skratka, zanj ali proti njemu. Tudi v našem času je veliko zanimanje za to dobo cerkvene zgodovine zlasti v avstrijskih deželah.[3]

Lahko si mislimo, da vse to ni šlo kar mirno prek zavesti naših prednikov, ko so se pravkar v sto letih po zmagi nad Turki pri Dunaju 1683 v svojem življenju nekoliko umirili, zdaj pa je nastajal nemir v domačem verskem in socialnem okolju. Zaradi omilitve državne (in cerkvene hkrati) cenzure v novem tiskovnem zakonu (1781) so se lahko kritiki Jožefovega ravnanja oglašali tudi v tiskanih brošurah.[4] Prav 1783 je izšla nemška knjižica,[5] v kateri je sicer neznan duhovnik ali redovnik pod izmišljenim imenom ljubljanskega meščana Hansa Mihaela Vörwetza (»Firbca«?) zavračal Herbersteinovo pastirsko pismo točko za točko in mimogrede zapisal tudi precej sramotilnih besed na račun ljubljanskega škofa in njegove, cesarju vdane cerkvene politike.

Preprosti ljudje (morda pa redovniki, ki so bili posebej prizadeti) so svoja čustva izlili v pesmi, ki so bile seveda anonimne in so se širile samo v prepisih. Taka je bila npr. Peisem od gorivzdignejna (= razpustitve) setiškega kloštra (= stiškega samostana), bolj splošni pa pesmi Od teh novih zadnih cajtov in Od tega razsvetleniga sveta. Ker je bila ta pred nekaj leti sprejeta celo v antologijo slovenskega pesništva, si preberimo nekaj značilnih kitic, ki nam razodevajo, kako so vsaj nekateri čustveno sprejemali nove razmere:[6]

---

[3] Prim. zg. op. l. Pismo je ponatisnil P. Hersche: Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich. Hirtenbriefe. Bern 1976, 17—44.

[4] Prim. F. Kidrič, Dobrovský in slovenski preporod njegove dobe. Ljubljana 1930, 55. Študija je pomembna za razumevanje duha te dobe.

[5] Dem Fürstbischöfe von Laybach abgelegtes öffentlich und aufrichtiges Glaubensbekenntniss Hans Michels Vörwetz, eines landesfürstlichen Hauptstadt Laybach im Herzogthum Krain Bürgers, Gradetzii 1783. Kraj, kjer naj bi bila knjižica tiskana, je najbrž fingiran, kot večkrat v takih primerih. Brošure nisem mogel dobiti v roke, iz nje je nekaj objavil J. Gruden, Začetki našega janzenizma, v: Čas 10/1916, 130—131. — V SBL I, 312 je bil obljubljen članek o Vörwetzu, pa ga v 4. knjigi ni.

[6] A. Gspan, Cvetnik slovenske vezane besede I. Ljubljana 1978, 324—327 in 379—382 (komentar). Urednik meni, »da gre za delo izobraženega, v verzifikaciji dovolj spretnega redovnika, najbrž frančiškana« (n. d. 379). Plata je izraz za tonzuro; Štupan kot soldat je kritika civilne noše z opudranimi lasuljami, kar so menda delali tudi duhovniki. Kako dosledno so frančiškani zavračali celotno Herbersteinovo delo, je prikazal p. Regalat Čebulj: Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Ljubljana 1922. — Prim. tudi B. Grafenauer, Reforme Jožefa II. v luči javnega mnenja, v: Slovenski jezik I/1938, 162—168.

[7]
Svet so že zmešali,
kloštre praznijo,
mlade ven segnali,
v cerku branijo.
Križov pot potreti,
križce preč pobrat,
bratovšne požreti
zna Janzénov brat.

[10]
V pridgah od Marije
molči koker tat,
plate si na zbrije,
štupan ket soldat;
noša je deželska
od glave do nog,
glava je janzenska,
notri je kozji rog.

[12]
Odpustke so zavrgli,
svete cerkve šac,
obhajila so požrli,
to so trapje pač;
v duhu te pokore
živet zdaj učé,
v tem stré glave nore,
on pak frej živé.

Pred jožefinsko preureditvijo škofijskih mej na Slovenskem so verniki najbrž zelo občutili različnost v sprejemanju cesarskih ukrepov v prvotni ljubljanski in dotedanji goriški škofiji, ker so bile župnije med seboj pomešane, župnija Dob (tja do Trojan) je bila npr. v ljubljanski škofiji, Kamnik (z vso Tuhinjsko dolino), Mengeš, Ihan in Moravče pa v goriški nadškofiji.[7]

Goriški nadškof Rudolf grof *Edling* (1723—1803, nadškof 1770—1784) je bil eden redkih tedanjih avstrijskih škofov, ki je bil predvsem vdan papežu in je šele z njegovo privolitvijo (zato z zamudo) objavljal cesarske odloke.[8] Edling je bil zato velika ovira za izvrševanje preureditve škofijskih mej in vsaj duhovniki so najbrž zelo občutili razlike v gledanju enega in drugega škofa. Vprašanje je sicer, koliko je bilo v javnosti znano, kar se je prav 1983 dogajalo med cesarjem in nadškofom. Že 21. marca 1782 je

[7] Nazorno podobo te nemogoče ureditve je obj. M. Miklavčič na zemljevidu, priloženem razpravi: Predjožefinske župnije na Kranjskem v odnosu do politične uprave, v: GMD 25—26/1943—1945, 3—64.

[8] Prim. R. Klinec, članek o Edlingu v Primorskem slovenskem biografskem leksikonu, 4. snopič I. zvezka (Gorica 1977), 327—329. Stanje v eni izmed štajerskih župnij, ki so bile tedaj še pod goriško nadškofijo, vodili so jih pa že jožefinsko usmerjeni duhovniki, je vidno iz odgovorov župnika F. Perka (1750—1799) v Špitaliču pri Žičah na sinodalna vprašanja, kakor so bila 1785 objavljena v posebni knjižici. Prim. prvo informacijo: M. Smolik, Franc Perko, prvi špitalski župnik v žičkem samostanu, v: Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228—1978, Maribor 1978, 218—227.

namreč cesar prvič zahteval, da se mora Edling nadškofiji odpovedati, a se je nekaj časa uspel upirati. Ko je cesar v dokončni obliki to ponovil 9. septembra 1783, se je Edling pritisku le uklonil in papežu 24. septembra poslal odpoved, ki pa je Pij VI. ni sprejel. Po cesarjevem osebnem obisku v Gorici in Ljubljani (1784) je Edling na prigovarjanje avstrijskega poslanika v Rimu kardinala Hržana tam 7. avgusta podpisal dokončno odpoved, ki jo je sprejel tudi papež. Šele tedaj je bila pot za uveljavljanje jožefinskih reform odprta za vse slovenske župnije.

Teh nekaj, nujno zelo skopih drobcev iz cerkvene zgodovine, naj pomaga bolje razumeti razburkani čas, v katerem so izšle knjižice, katerih jubilej slavimo v tem prispevku.

Predjožefinski molitveniki

Različni duhovniki in zlasti redovniki so v prejšnjih desetletjih poskrbeli, da so se preprosti Slovenci naučili brati (npr. F. M. Paglovec 1679—1759), dobili v roke cerkvene pesmarice (npr. A. Stržinar 1676—1741), katekizme in molitvenike.[9] Te so prirejali bodisi samostojno ali po nemških vzorcih večinoma neznani avtorji, različni voditelji bratovščin, med znanimi pa je najpomembnejši bosonogi avguštinec o. Marko *Pohlin* (1735—1801).[10] Kako se je znal vživeti v ljudsko versko občutje, kaže dejstvo, da je v svoj molitvenik Molituvne Bukuvze sprejel tudi ljudsko večerno molitvico.[11] Zato ni čudno, da so Pohlinovi in drugi molitveniki predjožefinske ali »predrazsvetljenske« skupine doživeli veliko izdaj in da celotne zbirke nima nobena knjižnica ali bibliografija.

Zadnji molitveni priročnik te vrste, vendar vsebinsko bogatejši (in zato morda manj ljudski) je prav 1783 izdal frančiškan o. Ezekiel *Sullak* (1743—1812): Te narbolshe molitve, katire je nash sveti ozhe papesh Pius VI. resvetlil inu resloshil.[12] Verjetno je papeževa samo razlaga očenaša, zdravamarije in apostolske vere in je avtor računal, da bodo ljudje

---

[9] Vpliv protestantskih knjig iste vrste je bil med katoliškimi verniki v tej dobi popolnoma izbrisan, le koroški protestanti so si prepisovali stare pesmi in molitve, 1784 pa so zaradi svobode, ki so jo dobili z Jožefovim tolerančnim patentom (1781), ponatisnili celo Dalmatinove Kristjanske bukvize (prim. M. Smolik, Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. Ljubljana 1963, 8).

[10] Pregleda slovenskih molitvenikov še nimamo, še manj poznamo njihovo vsebino in kolikor jo, jo samo po zaslugi slavistov. Zasilen seznam je v op. 9 navedenem delu M. Smolika, za to dobo na str. 16—50.

[11] V. Novak, Slovenske ljudske molitve. Ljubljana 1983, 178: O Luba Divica Maria! jest doliležem, inu terdnu zaspim; prosem pak tebe: pošli ti meni šest Angelcov: dva v' zglavje: dva v' znožje: na usako stran enega. O Luba Divica Maria! jest prosem tebe: odeni ti mene; pokropi ti mene, izbudi ti mene zajtru ob ...

[12] Prim. M. Miklavčič, v SBL III, 546.

radi brali knjižico papeža, ki je leto prej potoval prek naših krajev na Dunaj in so ga mnogi osebno videli,[13] vsaj nekateri pa so vedeli tudi za razlike med cesarjem in škofom Herbersteinom na eni in med Pijem VI. in nadškofom Edlingom na drugi strani. Odkod je Sullak prevedel sedem različnih in samo v tej knjižici natisnjenih litanij (od dobrega namena, vere, upanja, ljubezni, kesanja, izročitve v božjo voljo, od zahvale) in nekaj molitev med mašo, ki so tudi v knjižici, še ni raziskano.

V istem letu je izšel tudi ponatis starejšega, zelo priljubljenega (večkrat ponatisnjenega) molitvenika Hitra inu glatka pot pruti nebesam, ki so ga izdajali morda jezuiti in je vseboval tudi premišljevanja za tridnevne duhovne vaje.[14] Seveda je nekaj molitvenikov te, lahko bi ji rekli tudi »meniške« skupine, izšlo še tudi po letu 1783, vendar o tem na tem mestu ni mogoče govoriti, saj bi bilo za to potrebno pregledati in oceniti celotno »produkcijo« verskega slovstva te dobe.

Molitveniki nove smeri

Po novih teoloških načelih vzgojeni mladi duhovniki,[15] ki jih je v Ljubljani zbral okrog sebe škof Herberstein, so bili pisci prvih molitvenikov »nove smeri«, ki naj bi bili nadomestili prejšnje, »meniške«. Nekaj duhovnikov podobne usmeritve je bilo tudi na Štajerskem. Terezijanske in jožefinske reforme so bile v veliki meri pogojene z gesli razsvetljenstva, ki je spodbujalo poglabljanje znanja in vednosti tudi v verskih zadevah. Za vedno več vernikov, ki so znali brati, je bilo treba pripraviti primerne knjige, ki naj bi poglobile in prav usmerile njihovo versko znanje. Za to je bil potreben enoten katekizem za vso državo (1777, slovenski od 1778 dalje), enotne mašne pesmi in novi molitveniki z razlago verskih resnic in obredov, vse pa čimbolj na podlagi sv. pisma.[16] V okviru tega prispevka ni prostora za obravnavanje petja pri maši, ki naj bi ljudem omogočilo boljše sode-

---

[13] Prim. M. Rybář, Papeževo potovanje skozi naše kraje pred 200 leti, v: KMD 1982, 58—63. O tem potovanju je ob jubileju izšlo še več razprav, zlasti v Avstriji.

[14] Molitvenik je prvič izšel kot nekaj povsem novega že 1764. Prim. M. Smolik, Odmev (gl. op. 9), 33, 48 in tam navedeno slovstvo.

[15] Škof Herberstein si je zelo prizadeval za vzgojo in šolanje bogoslovcev še v času, ko so iz njegovega semenišča hodili k teološkim predavanjem k jezuitom, zlasti pa po 1773, ko je bil red razpuščen. O škofovem iskanju novih profesorjev, ki bi bili pravilno (= janzenistično) usmerjeni, prim. SBL I, 308—309; podatke o teh profesorjih, tudi o bogoslovnem ravnatelju F. Schwarzenbachu, čigar knjige so v Semeniški knjižnici, ima P. Hersche v (op. 1) nav. delu.

[16] O tej povezavi jožefinizma z razsvetljenstvom prim. P. Hersche v pravkar omenjenem delu, 230 sl. in E. Cattaneo, Il culto cristiano in Occidente. Note storiche. Roma 1978, 444 sl.

lovanje pri latinskem evharističnem opravilu, vsaj omeniti pa je treba, da je Herberstein 1783 objavil bogoslužni red za Ljubljano.[17]

V Gradcu sta bili 1783 tiskani dve knjižici razsvetljenskega repertoarja, ki pa sta zaradi jezikovnih posebnosti ostali brez širšega vpliva.[18] Ptujski kaplan Leopold *Volkmer* (1741—1816), ki se je tudi sicer uveljavil v slovenskem slovstvu, je dal natisniti svoj prevod obveznih mašnih pesmi: Pesme k tem opravili te svete Meshe. To je bila dekanijska pesmarica »optujske dehantije«, vendar so se pozneje bolj razširili drugi, zlasti Japljevi prevodi istih pesmi.[19] Drug štajerski kaplan, Koloman Jožef *Veršič* (1746—1814), je bil po vsej verjetnosti prevajalec (podpisan samo kot C. I. V.) posebnega štajerskega prevoda terezijanskega velikega katekizma: Ta veliki katechismus s prashanjam, inu s odgovoram sa zessarske kralove deshele inu sholle. Tudi ta prevod ni doživel poznejših ponatisov.[20]

V Ljubljani so štirje mladi Herbersteinovi sodelavci, ki so vsi živeli v semenišču (»v Lublanski duhovni hishi mashnik« je pri vsakem napisano na naslovnem listu), v istem letu 1783 izdali vsak po eno knjižico, ki naj bi slovenske vernike učile globlje, bolj svetopisemske in liturgične pobožnosti, kakor so to zmogli prejšnji molitveniki. Na te knjižice so bili pozorni predvsem ali skoraj izključno slavisti, njihov teološki pomen pa je predvsem v tem, da so začetniki, spodbujevalci nadaljnjega razvoja verske književnosti.

Janez *Stroj* (1758—1807), posvečen komaj 1781, je že 1782 objavil nemški prevod francoske knjižice, ki jo je 1783 izdal še v slovenščini: Kershansku premishluvanje k podvuzhenju, inu k troshtu sa vboshne inu take ludy, kateri se morejo sa svoj shivesh terdu truditi. Štirideset kratkih premišljevanj je prepletenih s stavki sv. pisma, a brez povezave s cerkvenim letom ali bogoslužjem. Francoskega izvirnika še ni bilo mogoče ugotoviti, a tudi slovenske vsebine, ki je dostopna celo v dveh izdajah (še 1792) in je bila namenjena preprostim, delovnim ljudem, še nihče ni ocenil.[21]

Boljšemu razumevanju obredov in sodelovanju vernikov pri sicer latinskem bogoslužju[22] so bile namenjene tri knjižice, s katerimi so njihovi avtorji hoteli slovenskim vernikom približati štiri zakramente: krst, birmo,

---

[17] Prim. J. Gruden, Janzenizem v našem kulturnem življenju, v: Čas 10/1916, 182—183; M. Smolik, Odmev (gl. op. 9), zlasti 255—257, in H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Regensburg 1976, 117—142, 472—481.

[18] Prim. F. Kidrič, Dobrovský (gl. op. 4), 53.

[19] Prim. F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti. Ljubljana 1929—1938, 256; isti, Dobrovský, 186; M. Smolik, Odmev (gl. op. 9), 48.

[20] Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 19), 255; isti, Dobrovský, 209—210; SBL ga nima.

evharistijo in pokoro. Oglejmo si jih po vrstnem redu zakramentov, ki jih obravnavajo.

Jernej *Bastjančič* (1754—1818), najstarejši v skupini Herbersteinovih duhovnikov, je kot ljubljanski stolni kaplan izdal prvi slovenski prevod celotnega obreda krsta in birme, po Kidričevi oceni »dve poglavji prve slovenske liturgike«:[23] Katholshku podvuzhenje od tih pervih dveh sakramentov s. Kersta inu s. Firme. Oba obreda so seveda takrat in tudi pozneje duhovniki in škofje delili v latinščini, le pri krstu so najnujnejša vprašanja botrom (pri krstu odraslega pa krščencu) seveda stavili v slovenščini, kakor jih je tiskane prvič imel ljubljanski obrednik iz leta 1706.[24] Po načelih razsvetljenske verske pedagogike pa je bilo nujno, da bi verniki prejemali zakramente z večjim notranjim sodelovanjem, zato je Bastjančič v prvih dveh poglavjih v knjižici objavil ne le prevod obrednih molitev in opis posameznih opravil (»ceremonij«), ampak je tudi razložil pomen obeh zakramentov in njunih učinkov. V zvezi z opisom krstnega obreda je tudi kratek prikaz zgodovine katehumenata in krščevanja odraslih.[25] Tretje poglavje je dolga razprava (30 strani) o učinku krsta, v kateri avtor razlaga stanje človeka pred krstom, po krstu in govorí o ostankih greha po krstu. Četrto poglavje govori o potrebnosti krsta in o njegovem delivcu, peto o krstnih obljubah, svetuje, naj bi obhajali obletnico krsta in se ga spomnili o veliki noči in o binkoštih. Ker smo šele v našem času doživeli, da je papež Pij XII. (1951) v obnovljeno velikonočno vigilijo vključil tudi skupno obnovitev krstnih obljub, po koncilu pa jih obnavljamo tudi pri birmskem obredu in pri previdevanju (pri prvem obhajilu, marsikje že prej), si preberimo ta odstavek (str. 74):

»Na nič ni tedej več ležeče, nič nas ne more bel srečne ali nesrečne sturiti, koker te per kerstu sturjene oblube; inu zatorej moremo mi cel čas našiga živlenja te svete oblube pred očmi imeti, katere nas k službi božji zavežejo, inu katere bodo s časam ta zvirk naše večne sreče ali pak naše večne nesreče, koker smo jih namrič al spolnili al prelomili. (str. 75) Prov hvale vrednu inu dobru je, če jih mi večkrat pred Bogam ponovimo,

---

[21] Prim. M. Miklavčič v SBL III, 526—527.

[22] V tej dobi so se posamič pojavili tudi glasovi za bogoslužjem v domačem jeziku, do konkretnih rešitev pa ni prišlo. Zadovoljevali so se s prevodi v molitvenikih, v naših deželah z branjem svetopisemskih odlomkov maše (vsaj ob nedeljah in vsaj evangelij) tudi v domačem jeziku ter zlasti s petjem pesmi med mašnim opravilom. Prim. H. Hollerweger (gl. op. 17), 403—405.

[23] Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 19), 241—242; citat: isti v SBL I, 27.

[24] Rituale Labacense Ad Usum Romanum accomodatum authoritate, et jussu ... Ferdinandi Kuenburg episcopi Labacensis. Labaci 1706.

[25] Tudi poseganje v zgodovino Cerkve je tipično za razsvetljensko miselnost, saj je to doba oživljenega raziskovanja preteklosti in zlasti tudi cerkvenih očetov. Prim. francoske in nemške janzenistične knjige te dobe v naših knjižnicah. Gl. še našo op. 37.

susebnu pak na oblejtnici našiga kersta, inu na seboto pred velikonočjo inu pred Binkušti, ob katerih dnevih se je v starih časih skoro per vsih škofistvah ta kerst vun deliv, inu ob katerih dnevih se še dons ta dan ta kerstna voda žegnuje.« O botrih govori šesto poglavje, na koncu razprave o krstu pa je dolga molitev kot obnovitev krstnih obljub.

Podobno je urejen tudi drugi del o birmi: najprej razlaga, da je birma zakrament, nato da je škof delivec, tretje poglavje razlaga namen, milost in učinke birme. Četrto poglavje je opis obreda, v začetku ima opozorilo, da mora vsak birmanec imeti trak, s katerim mu bodo zavezali čelo, na katerem je sveta krizma. Med opisom obreda je tudi razlaga vsebine, npr. sedmerih darov Sv. Duha, krizme, udarca na lice. V petem poglavju avtor razpravlja o potrebnosti birme. Pravi, da sicer za zveličanje ni tako nujna kot krst, ker pa krstno milost lahko izgubimo, je birma zelo koristna za ohranitev krsta. Zato se morajo vsi zelo truditi, da bodo vsi krščeni tudi birmani in tako laže ostali zvesti krstnim obljubam. To zanimivo utemeljitev si preberimo (str. 132):

»Kader nam je tedej Jezus Kristus skuz gori postavo svete firme en mitel v roke dav, de mi skuz moč njegoviga Duha le te sovražnike inu skušnave premagati zamoremo, toku je očitnu, de je to vundelenje le tiga zakramenta ena tih narvečih dolžnosti za vsakiga škofa pruti tim sebi izročenim ovčicam, de se en sleherni fajmašter ali drugi duhovni pastir z enim velikim ajfram poflisati ima, de on otroke podvuči le ta zakrament vrednu inu z nuzam prejeti. II. Kaj zeno veliko inu ojstro rajtingo bodo dajali toku ti cerkovni pastirji, koker ti drugi verni kristjani! Ti cerkovni pastirji, če si oni ne perzadenejo vso mujo le ta zakrament tim vernim vundeliti, ali pak njeh k taistimu spodobnu inu zadosti podvučiti, ti drugi verni pak, katerim njeh lastna potreba, to opominvanje tih pastirjov, inu zapovd te cerkve toku malu k sercu gre, da se več lejt, ja tudi celu živlenje ne poskerbe le ta zakrament prejeti. De je ta zanikernost inu zaničvanje ene toku svete reči en velik greh, nad le tim nobeden ne cvibla.«

V zadnjem, četrtem poglavju piše o pripravi na birmo, potrebni starosti in znanju, obveznosti duhovnih pastirjev in učiteljev, da birmance dobro pripravijo, ti pa da si s pokoro očistijo svojo dušo. Svetuje, da bi med pripravo mogli biti nekaj časa v zbranosti in samoti kot apostoli pred binkoštmi. Na koncu knjižice, ki ima 147 strani, je molitev za ohranitev milosti sv. birme.

Odvisnost Bastjančiča od morebitnih tujih predlog še ni raziskana, sestavljalci knjig in prevajalci pa v tisti dobi navadno niso označevali, koliko je delo njihovo oziroma tuje. Tudi prej navedena Strojeva knjiga, za katero biografi omenjajo, da je prevod, ima v naslovu preprosto oznako: »Od Joanesa Stroja«, prav tako knjižica o krstu in birmi: »Od Jerneja Bastiančiča«. Kljub temu da se je trudil za preprost in nazoren jezik, je

bila morda vsebina le pretežka za preproste ljudi, saj edina od opisanih knjižic ni doživela kakega ponatisa ali nove izdaje.

Tretja knjiga, ki je 1783 prišla iz Herbersteinovega kroga, je bil molitvenik Sveta masha inu kershansku premishluvanje sa usak dan is s. pisma. »Od Jurja Gollmayrja« spet ne pove, kolikšna je odvisnost od kake predloge, vendar vsi biografi navajajo, da je to bila knjižica francoskega teologa jenzenistične smeri F.-P. Mésenguyja.[26] Čeprav so ti ljubljanski duhovniki znali francosko, bi bilo vendar mogoče, da je bil neposredni vzorec Juriju Gollmayerju nemški prevod molitvenika, ki ga je leto prej izdal tudi pri nas tedaj znani jožefinski pastoralni teolog J. Lauber.[27]

Jurij *Gollmayer* (1755—1822)[28] je s tem molitvenikom mnogo bolj posegel v slovensko vernost kot njegovi sodelavci, saj so ponatisi izhajali v rednih presledkih tja do leta 1839, ko je izšla 18. izdaja. S tem molitvenikom se je ukvarjala naša slovstvena zgodovina in ugotovila, da je to popolnoma nov tip molitvenika, ki naj bi spodrinil meniške, zlasti Pohlinove. Res je, da je to pravi liturgični molitvenik, v katerem je Gollmayer prvi pri nas prevedel celotno besedilo latinskih stalnih mašnih molitev, nekaj pa tudi spremenljivih molitev in mašnih beril. Te je izbral (morda pa je bila že predloga taka) iz različnih maš: glavno prošnjo in prošnjo po obhajilu iz maše za 4. nedeljo po Razglašenju, prošnjo nad darovi in berilo iz maše za 2. nedeljo po Razglašenju, evangelij pa je bil takrat za praznik vseh svetnikov.

Poleg berila in evangelija, ki ga je vključil v mašni obred, je objavil še prevod 31 beril in evangelijev, za katere omenja, naj bi jih vernik bral po poljubni izbiri takrat, ko mašnik tiho bere latinsko dnevno berilo oziroma evangelij. S tem je ljudem prišlo v roke nekaj svetopisemskega besedila, spet v skladu s splošnimi načeli dobe, ki se je tudi pri nas trudila, da bi ljudem dala v roke sv. pismo: Japljevi sodelavci so to leto že vneto prevajali biblijo, saj je 1784 izšel že prvi del nove zaveze kot prvi slovenski kato-

---

[26] Exercices de piété tirés de l'Ecriture et des prières de l'Eglise, ki je prvič izšel 1760. Avtor F.-P. Mésenguy (1677—1763) je tudi z drugimi spisi vplival na slovenske duhovnike, kot je ugotavljal F. Ušeničnik v razpravi: Rigorizem naših janzenistov, v: BV 3/1923, 9—10. O Mésenguyju prim. Dictionnaire de spiritualité X (Paris 1980), 1067—1069, kjer beremo opozorilo, da je v naslovu njegovega molitvenika pravilno »prières« (= cerkvenih molitev), ne pa »pères« (= cerkvenih očetov), kot beremo tudi v slovenskih razpravah. Molitvenika nisem mogel dobiti v naših knjižnicah.

[27] Andachtsübungen, gezogen aus der hl. Schrift und aus den Gebeten der Kirche. Wien ²1782, vsega 7 izdaj do 1791. Prim. P. Hersche, Der Spätjansenismus (gl. op. 1), 239, 324, 413.

[28] Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 19), 230; isti, SBL I, 242. F. Simonič, Slovenska bibliografija, Ljubljana 1903—1905, 305 je bil tako prepričan, da je molitvenik samo prevod, da ga je uvrstil pod geslo Mézanguy (tudi ta pisava priimka se pri nas pojavlja).

liški prevod sv. pisma, Gollmayer pa je objavil tudi 10 beril iz stare zaveze.V molitveniku so tudi navodila in molitve za spoved in obhajilo, ki takrat navadno ni bilo vključeno v mašni obred, ko se je obhajal samo mašnik. Zanimive so daljše molitve za Cerkev, papeža, škofa, cesarja in župnika, vendar jih v poznejših izdajah ni več. Svetopisemsko besedilo v molitveniku so tudi sedmeri spokorni psalmi, izmed vseh različnih litanij je Gollmayer ohranil samo liturgično najpomembnejše litanije vseh svetnikov. Na koncu knjižice so še molitve pred sv. Rešnjim telesom, k Materi božji, svetemu zavetniku (patronu) in kratka priprava na smrt.

V prvi izdaji ni nobene pesmi, ker pa je prav ob koncu leta 1783 škof Herberstein v svojem odloku o ureditvi božje službe (po vzorcu dunajskega odloka, ki je kot državni zakon začel veljati za veliko noč 1783) določil, da je treba vsak dan pri glavni maši peti »to naprejpisano pejsem od sv. maše«, je Gollmayerjev molitvenik že v izdaji iz leta 1786 (in poslej v vseh naslednjih) objavil Japljev prevod uradne mašne pesmi: Pred tabo na kolenih, in pesmi pred pridigo: O Jezus, duša moja je žejna slišat te.[29] Pozneje so, zlasti v tistih izdajah, ki jih je uredil M. Ravnikar, morda tudi zaradi zahtev vernikov, ki jim sama liturgična pobožnost ni zadoščala, dodajali še nekaj molitev in pesmi.[30]

Že iz tega skopega pregleda »janzenističnega« molitvenika je vidno, kako potrebna bi bila temeljita vsebinska analiza različnih izdaj,[31] saj je bila Gollmayerjeva knjižica tja do Baragove Dušne paše (1830) najbrž najbolj razširjena in brana slovenska knjiga.

Četrti duhovnik Herbersteinovega kroga je bil Janez *Debevec* (1758—1871) in je bil tudi komaj novomašnik, ko je po francoski predlogi pripravil knjižico, ki naj bi bila priprava na spoved v duhu nove, strožje pastoralke in moralke: Kratki navuki, regelze inu molitve sa sakrament te pokore,[32] in je po letu 1783 izšla še večkrat.

Med teoretično razlago posameznih delov spovedi in med navodila za pravilno prejemanje zakramenta je posrečeno vpletel tudi odlomke iz različnih psalmov, posebej pa je natisnil tudi vseh sedem spokornih psalmov z litanijami vseh svetnikov in kratko razlago očenaša, kar pa je bilo samo v prvi izdaji, pozneje je to izpuščal, ker so verniki to imeli na voljo v Gollmayerjevem molitveniku Sveta maša.[33]

---

[29] Prim. v op. 17 nav. razprave.

[30] Prim. F. Kidrič v SBL III, 47.

[31] O prvi izdaji je (v primerjavi z drugimi knjižicami te vrste) izjemoma veliko povedal F. Kidrič v SBL I, 230.

[32] Prim. F. Kidrič v SBL I, 125—126; isti, Zgodovina (gl. op. 19), 242; isti, Dobrovský (gl. op. 4), 198.

[33] Iz tega bi bilo mogoče sklepati, da je Debevčeva knjižica izšla še pred Gollmayerjevim molitvenikom, ni pa to nujno. Debevec sam v 3. izd. (1792) na str. 76 omenja, da izpušča psalme, ker so vsem na voljo v molitveniku.

Tudi iz te knjižice si preberimo nekaj značilnih stavkov, iz katerih lahko zaslutimo duha avtorja in prirejevalca (takoj od začetka):

I. Stan tiga grešnika inu ostudnost tiga greha. — 1. Ta grešnik, kader on per spovednici pred mašnikam kleči, je en hudodelnik, kater za odpušanje prosi, en bolnik, kater zdravja želi, en mertvi, kater gori ustati oče, en sužni, kater po rešenju zdihvuje. Kaku ponižn more on tedej v sercu biti, kaku pohlevn v svojimu vunajnimu zaderžanju! Ponižaj se, zasramvuj se!

III. Zakrament te pokore, njega goripostava, lastnosti inu potrebnost. — 2. Aku od naše strani nič doli ne gre, se v zakramentu te pokore vse znajde, kar je k naši spravi potrebnu. Per Bogu, kater je taistiga noterpostavil, je usmilenje. Per mašniku, kater le tiga vundeli, je oblast, enimu v resnici spreobernenimu grešniku vse grehe odpustiti. V ti krvi Jezusa Kristusa, katere mi deležni postanemo, je enu ne končnu zasluženje. K zadnimu v timu zakramentu je ena obilna moč inu gnada. Ne bojimo se od božje plati nič, bojimo se pak od naše plati, ter ne opustimo nič, kar je k našimu perpravlanju potrebnu.

IX. Od te odveze, inu tiga odlašanja te odveze. 1. Kaj zaen dobiček pernese ena prenagla, inu čez regelce Jezusa Kristusa inu njegove cerkve dodejlena odveza? Ona je nevarna za te, kateri njo dodejle, ona je nepridna inu tudi prav škodliva za te, kateri njo dosežejo. Nikar ne želi, de bi tebi spovednik zanašal, ampak de bi te ozdravil.

2. Ta odveza se more doli vdariti, ali pak odlašati po naprejpisanju te cerkve: Pervič. Tim istim, kateri v hudobni navadi žive, se more odveza taku dovgu odlašati, de se oni pobolšajo. V čem si se ti pobolšal, kolku si za pobolšanje sturil? Drugič. Ti isti, kateri se v bližni perložnosti tiga greha znajdejo, inu le to zapustiti zamorejo, ne smejo odvezani biti, dokler to isto ne zapuste. Si ti le tu sturil? ali si ti perpravlen le tu sturiti? Tretjič. Tim istim, kateri v sovraštvu žive, se taku dovgu odveza ne dodeli, de se oni spravjo. Četrtič. Ti isti, kateri ptuje blagu posedejo, ne smejo odvezani biti, dokler oni tu istu nazaj ne dado, aku zamorejo. Nimaš ti nič, kar bi tvoje ne bilu? nisi nobenimu krivico sturil? si ti tu ptuje nazaj dal inu škodo popravil? si ti le tu sturiti serčnu perpravlen? Petič. Ti isti, kateri te dovžnosti vsakiga kristjana ali te posebne svojiga stanu ne vejdo, ne morejo taku dovgu odvezo doseči, dokler se tih istih ne navuče. Vejš ti tu kar moreš vejditi kaker kristjan, kaker gospodar, kaker naprejpostavlen, ali pod karkoli zaenim imenam?

3. De en grešnik to odvezo k pridu prejme, more on resničnu spreobernen biti, inu de ta mašnik to odvezo po pameti dodejli, more on od resnice tiga spreobernenja previžan biti. Kaj zaene znaminja imaš ti, inu zamoreš ti od tvojiga preobernenja dati?

4. Ti se bojiš brez odveze umreti, boj se še tolkajn več, de ne boš ta vunanji videz tiga spreobernenja že za samu spreobernenje deržal.«

Dosedanji teološki raziskovalci slovenskega janzenizma (J. Gruden, p. Regalat Čebulj, F. Ušeničnik)[34] so Debevčevo knjižico ocenili predvsem kot izraz pastoralne strogosti: p. Regulat je objavil prvi odstavek, Ušeničnik nekaj stavkov, v katerih Debevec zagovarja spovednikovo strogost, nihče (prav tako tudi ta prispevek z zgoraj izpisanimi odstavki ne) pa se še ni poglobil v celotno vsebino, ki jo zlasti vpleteni svetopisemski stavki (ki sem jih tudi jaz izpustil) osvetljujejo verjetno drugače, kot pa lahko to dosežejo samo iztrgani odstavki.

J. Gruden je po sodobni oceni tretje izdaje Debevčeve knjižice v dunajskih Annalen der österreichischen Litteratur naštel kot možni vir za vsebino tri francoske janzenistične knjige: »La conversion du pecheur, le directeur des ames, le maximes pour le sacrement de penitence.«[35] F. Kidrič omenja predvsem »Directeur des âmes pénitants«.[36]

To delo v dveh zvezkih je v pariški izdaji iz 1780 tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani in že zaradi obsežnosti (ok. 950 strani) ne moremo govoriti, da bi Debevčeva knjižica, ki ima samo 83 strani, bila prevod ali posnetek tega dela. Videti pa je, da je obsežnejša razlaga očenaša, prirejena za spokornikovo uporabo in objavljena v tretji izdaji (1792) Debevčeve knjižice, res prevedena iz te knjige, vendar v lepem pomenu »ponašenja«, ker je slog francoske razlage zelo drugačen od slovenskega, čeprav besedilo vsebuje iste misli in celo iste besede. Tudi »La conversion du pecheur« je verjetno pod celotnim naslovom: L'idée de la conversion du pecheur (Paris 1733) ohranjena v Semeniški knjižnici, oba dela pa obsegata 550 strani. Tretje, ki jo navaja Gruden, nisem našel, pač pa s podobnim naslovom: Principes de la pénitence et de la conversion (Paris 1764). Dva dela te knjige imata 800 strani — menim, da o nobeni izmed treh knjig ni mogoče govoriti kot o neposredni predlogi za Debevčevo knjižico, če pa je znal mlad duhovnik začetnik napraviti posnetek iz takó obsežnih del, bi bila njegova zasluga za slovensko slovstvo še toliko večja, vendar mislim, da je imel pred seboj nekaj majhnega, kar je lahko le prevajal, le da zdaj tega še ne poznamo. Literature te vrste pa je samo v Avstriji zelo veliko, kot priča seznam, ki ga je objavil P. Hersche.[37]

---

[34] J. Gruden (gl. p. 17), str. 184; p. Regalat Čebulj (gl. op. 6), str. 34; F. Ušeničnik (gl. op. 26), str. 33—34.

[35] J. Gruden (gl. op. 17), str. 184 in za njim vsi drugi.

[36] F. Kidrič, v op. 32 nav. mesta.

[37] Prim. P. Hersche, Der Spätjansenismus (gl. op. 1), 408—419. Že F. Ušeničnik, Rigorizem (gl. op. 26), 4—10, je na podlagi seznama teoloških knjig, ki jih je 1804 svetoval svojim duhovnikom ljubljanski nadškof Mihael Brigido, preiskal Semeniško knjižnico in ugotovil, da je polna janzenističnih knjig (mnoge so bile last nadškofa samega, druge so kupili za bogoslovce, številne je imel Herbersteinov ravnatelj se-

Že omenjena 3. izdaja Debevčeve knjižice (2. sploh ni znana) je zanimiva tudi zato, ker je v njej objavil dolgo molitev iz besed 118. psalma, premišljevanja božje postave, ki jo je grešnik prekršil. To se je zgodilo osemnajst let pred izidom knjige psalmov v Japljevem sv. pismu in je pomenilo pomembno novost za slovenske vernike.

Opisane knjižice, v katerih so Slovenci pred dvesto leti mogli spoznavati nekatere zakramente krščanskega bogoslužja, pa pomenijo tudi naš stik s tisto vrsto liturgičnega prenovitvenega dela, ki so ga v Franciji opravili v 17. in 18. stoletju, in ga imenujemo novogalikansko liturgijo. Tudi omenjeni Mésenguy je npr. sodeloval pri oblikovanju te liturgije. To delo so v preteklosti ocenjevali zelo različno — od popolnega odklanjanja do pretiranega navdušenja.[38] Sedanja pokoncilska liturgična prenova je marsikaj dobrega sprejela tudi iz liturgičnih knjig, ki so jih pripravili francoski škofje v zavesti, da bogoslužje ne sme biti samo centralistično urejeno, ampak da ima pravico tudi do krajevnih posebnosti.[39] Predvsem pa je koncil ponovno poudaril povezanost bogoslužja s sv. pismom in izročilom zgodnje cerkve, zahteval pa tudi potrebno poučevanje vernikov — vse to pa je bilo v mislih tudi dobi pred dvesto leti.

Sklep

Ob koncu prispevka, ki bolj kot poglobljena razprava hoče biti pregled tega, kar že vemo o delu svoje preteklosti, in tega, kar je treba še raziskati, še nekaj kritičnih misli o dosedanjem študiju janzenističnega obdobja.

Vse raziskovalce je bolj od teh »začetnih« knjižic in njihovih avtorjev zanimalo poznejše slovensko slovstvo, zlasti pridige in knjige za duhovnike, v katerih se je določena teološka usmeritev še stopnjevala. Poudarjanje janzenistične strogosti glede spovedi v spisih sodelavcev škofa Herbersteina in zlasti njegovega naslednika nadškofa Mihaela Brigida, hkrati pa skoraj samo odklonilno vrednotenje jožefinskih liturgičnih reform, ki je bilo splošno veljavno in celo razumljivo pred zadnjim koncilom, je vzrok, da so bila ta dela za teološke raziskovalce manj zanimiva kot za zgodovinarje slovenskega slovstva, ki so v njih cenili predvsem prve poskuse teološkega

---

menišča F. Schwarzerbach). Ušeničnik pa ni opazil, da je podoben seznam že 1773 objavil škof Karel Herberstein v ljubljanski izdaji tridentinskega katekizma: Catechismus ex decreto Ss. Concilii Tridentini ad parochos (uvod). Vabljivo bi bilo na podlagi teh treh seznamov preiskati ne samo Semeniško knjižnico, ampak tudi nekatere še ohranjene stare cerkvene knjižnice pri nas (npr. kapiteljsko v Novem mestu, Glavarjevo v Komendi, nekatere samostanske, in druge).

[38] Med mnogimi drugimi pregledi zgodovine liturgije prim. E. Cattaneo, Il culto cristiano (gl. op. 16), 409—415.

[39] Prim. Ph. Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Freiburg-Basel-Wien 1974, 47—48.

pisanja v slovenščini. Zaradi vseh teh razlogov bi bilo treba dobo in delo okrog obeh škofov ponovno temeljito preglédati in oceniti. Na potrebnost takega ponovnega preverjanja že ugotovljenega opozarja tudi že omenjeni P. Hersche.[40] Vloga t. i. janzenizma v avstrijskih deželah nikakor ni bila ista kot nekaj prej v Franciji ali v Italiji, niti ni bila enaka v vseh obdobjih, zato tudi vseh pričevanj ni mogoče vedno vtakniti pod isto oznako. Tudi ob Hollerwegerjevem pregledu jožefinske bogoslužne reforme[41] bi bilo treba podatke iz naših krajev ponovno pregledati, saj tudi on pravi, da je šele podrobno delo v arhivih odkrilo, kaj se je takrat dogajalo, pa so zgodovinarji navadno ponavljali samo nekaj izoliranih dejstev in to ne vedno najpomembnejših.

Zato naj ta spominski članek reši pozabe nekaj preprostih in na videz neuglednih molitvenikov, ki so nedvomno imeli več bralcev kot učene razprave, predstavljajo pa kamenčke v mozaiku slovenske verske kulture.

Povzetek: Marijan Smolik, Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti

Ob dvestoletnici izida prvega jožefinsko-janzenističnega slovenskega molitvenika Sveta maša in drugih pripomočkov za vzgojo ljudstva k boljšemu razumevanju bogoslužja krsta, birme in pokore, je glavni namen razprave osvežiti spomin na zelo razgibano dobo slovenske cerkvene zgodovine. Osrednja škofovska osebnost, povezana s cesarjem Jožefom II., ljubljanski škof Karel Herberstein, je imel za svoje živo nasprotje istočasnega goriškega nadškofa Rudolfa Edlinga, ki se je moral odpovedati škofovanju na cesarjev pritisk. Škofijski duhovniki na župnijah tedanje Slovenije so se večinoma vključili v Herbersteinova prizadevanja za »razsvetljeno« dušno pastirstvo tudi s pomočjo verskih knjig, hkrati pa je redovna duhovščina vztrajala pri bolj tradicionalnih molitvenikih, ki so izhajali tudi še po 1783 in bili ljudem zelo priljubljeni. Razprava naj bi tudi spodbudila nadaljnje teološko raziskovanje premalo znane dobe naše preteklosti.

Summary: Marijan Smolik, Our Religious Live and Literature Two Hundred Years Ago

This paper has been written at the 200th anniversay of the first Josephinic-Jansenist Slovene prayer-book »Sveta maša« (Holy Mass) and other aids for a better

[40] Prim. P. Hersche, Der Spätjansenismus (gl. op. 1) v uvodu, zlasti 1—14, ko poudarja, kako so novejše raziskave janzenizma v Franciji in Italiji avstrijskim zgodovinarjem neznane. Kaj naj šele velja za naše razmere! Škoda, da F. Glinšek ni mogel nadaljevati razprave: »Nouvelle ecclesiastiques« in naši janzenisti (do 7. avgusta 1782), katere prvi del je objavil v BV 22/1942, 106—137, na koncu omenil tudi glavne podatke za nadaljevanje in zlasti opozoril, da bi bilo treba raziskati tudi zveze naših janzenistov z Italijo. Žal, tudi tega Glinškovega prispevka pozneje skoraj niso upoštevali.

[41] Prim. H. Hollerweger, Die Reform (gl. op. 17), 21—22, ko opozarja, koliko so jožefinske reforme posegle v versko življenje tudi naših krajev z ukinitvijo ljudskih pobožnosti in oblik češčenja. Ker se je omejil na sedanje avstrijske dežele, ni prikazal v knjigi vsega tistega, kar bi zanimalo nas, čeprav govori o istih ljudeh in njihovih delih.

popular understanding of baptismal, confirmation and penitential liturgy and it should refresh the memory of a very eventful period of Slovene church history. The central personality was the bishop of Ljubljana Karl Herberstein, connected to the Emperor Joseph II, whereas his antipode Rudolf Edling, the contemporary bishop of Gorica, had to resign owing to the Emperor's pressure. Secular clergy in the parishes of Slovenia mostly joined Herberstein's endeavours for an »enlightened« pastoral work, whereas regular clergy persited in more traditional prayer-books, which were also published after 1783 and were very popular. The present paper shoult also stimulate further theological research of this too little known period of our past.

Anton Strle

Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes

»Edina pot k zedinjenju je tista edinost, ki že vedno obstaja, a ni uresničena pri nas, marveč v troedinem Bogu in v Kristusu,« pravi H. U. von Balthasar, eden od največjih današnjih katoliških teologov.[1] Neprimerno globlje od vsega tistega, kar nas katoličane in pravoslavne, pa tudi evangeličane ločuje, je tisto, kar nas združuje. In to je na prvem mestu prav vera v Jezusa Kristusa kot edinega Odrešenika sveta. Kako se to kaže v zavesti današnje katoliške teologije — to je vprašanje, ki ga ima pred očmi pričujoči referat. Seveda je témo v kratko odmerjenem času mogoče obdelati, ali bolje, nakazati le v nekaterih smereh in pod nekaterimi vidiki. V treh korakih se bomo ustavili najprej pri teologiji tik pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom in na zboru; nato pri pokoncilskih poskusih novega in poglobljenega razlaganja Kristusovega najodločilnejšega odrešenjskega dejanja; končno pri razpravljanjih o človekovem sodelovanju pri dejanski uresničitvi odrešenja.

I. Spet izrazitejša kristocentričnost teologije tik pred 2. vatikanskim koncilom in na koncilu samem

1. Pot teologije k jasnejši kristocentričnosti

Že po prvi, zlasti pa po drugi svetovni vojni se je v katoliški teologiji marsikje poglobila zavest odgovornosti zaradi odpadanja širokih množic od krščanstva. Neredki teologi so začeli uvidevati, da je teologija postala preveč podobna metafiziki, premalo pa je zakoreninjena v sv. pismu, zato pa malo sposobna služiti živemu oznanjevanju. To je bil vzrok, da so nekateri prišli do zahteve, naj bi poleg znanstvene teologije nastala še posebna »oznanjevalna« teologija, ki naj bi bila izrazito kristocentrična. Ob živem

[1] H. U. von Balthasar (odslej Balthasar) v predgovoru k J. Corbon-H. U. von Balthasar, Liturgie aus dem Urquell, Einsiedeln (Johannes) 1981, 10.

razpravljanju o tem pa je kmalu nastalo skoraj splošno soglasje, da mora »znanstvena« teologija sama v vsem postati bolj kristocentrična, bolj odrešenjsko-oznanjevalna, bolj zares »scientia salutis«, ne da bi zaradi tega bila manj znanstvena.[2] Vračanje k virom, se pravi k sv. pismu, k cerkvenim očetom in k liturgiji je iz splošnega življenja v Cerkvi prešlo tudi v teologijo.[3] Po času vplivov razsvetljenstva je Kristus spet razločneje prihajal v središče vseh teoloških razpravljanj, kot luč, ki vse osvetljuje. Za to so se zavzemali zlasti tisti teologi, ki so močneje prihajali v stik z visokošolsko mladino in sploh z inteligenco. Spoznali so, da je znaten vzrok za nastanek in širjenje ateizma tudi premalo zares krščanska teologija, ki pospešuje pomanjkljivosti v oznanjevanju in tako povzroča, da kristjani svoje življenje vse premalo oblikujejo iz Kristusa. Med temi teologi je bil poleg K. Adama zlasti Romano Guardini, ki je tudi filozof in znamenit pedagog.

R. Guardini je v svoji knjigi Wesen des Christentums iz l. 1939 poudarjal: Jedro krščanstva ni sistem resnic ali razlag življenja. Ne gre za abstraktne resnice, temveč za Jezusa. On sam je resnica v osebi — pot, resnica in življenje. Bistvo krščanstva je Jezus iz Nazareta, njegova eksistenca, njegovo delo in usoda. »Oseba Jezusa Kristusa v svoji zgodovinski enkratnosti in veličastvu je kategorija, ki določa bit, dejavnost in nauk krščanstva . . . Kjer sicer stoji splošni pojem, se tukaj javlja zgodovinska oseba . . . Ustrezno temu velja tudi za nravno ravnanje: V krščanskem ravnanju stoji na mestu splošne norme zgodovinska Kristusova oseba.«[4] Krščanska »resnica« nam je dana le kot razodeta v sredniku . . . Vse v Kristusu pa je odvisno od Očeta, ki v Jezusu sam sebe razodeva. S tem razodevanjem je podano tudi odrešenje, božje kraljestvo in novo stvarjenje.[5] »Kristjani smo na temelju odrešenja. Odrešenje pa ne pomeni dejanja, katerega učinek bi bilo mogoče ločiti od Kristusove osebe, ki je izvršila odrešenje«.[6] Že v knjigi Wesen des Christentums, nato pa še jasneje v delu Die Offenbarung (1940) je Guardini pokazal na neustreznost tistega pojmovanja razodetja, ki se je začelo uveljavljati v dobi razsvetljenstva: kakor da Bog z razodetjem le dodaja nove nauke in resnice ter nova vodila k temu, kar moremo spoznati že z naravnim umovanjem. Guardini je naglasil: Razodetje je po svojem bistvu odrešenjsko, kristološko in kristocentrično; nikakor ne najprej in prvenstveno doktrinalno.

Podobno umevanje razodetja in v skladu s tem tudi teologije je razvijal M. Schmaus, tako v svojem delu Wesen des Christentums (1940) kakor v

---

[2] Prim. A. Strle, Dogmatična teologija v službi človeka, v: Zbornik razprav teol. fak. v Ljubljani, Lj. 1962, 74—162, tu 130—139, kjer je navedeno več literature.

[3] V op. 2 n. d., 84—90, in tam nav. lit.

[4] R. Guardini, Das Wesen des Christentums, Würzburg (Werkbund) 1939, 68 sl.

[5] N. d., 31 sl.

[6] N. d., 41.

svoji obširni dogmatiki. »Bistvo krščanstva je Jezus Kristus,« razodevatelj Boga sploh, »poslednji smisel vsega dogajanja v naravi in zgodovini.«[7] »Dejansko je Bog stvarstvo že od začetka določil za deležnost pri blaženosti troedinega Boga ... Odrešenjsko učlovečenje je poslednja in najsijajnejša beseda, kar jih je Bog izrekel v svet. Vse prejšnje besede, ki jih je Oče govoril v naravnem in nadnaravnem razodetju, so v Kristusu povzete in razjasnjene kakor v končni besedi. Vse so bile govorjene v naravnanosti na to končno besedo ... in bi ostale neizgovorjene, če bi naj ta končna beseda ostala neizgovorjena. To se pravi: Bog bi se ne odločil izgovoriti prejšnje besede, če bi se ne bil odločil, da izgovori to zadnjo Besedo. Tako imajo vse stvari in imamo tudi mi obstoj po Gospodu Jezusu Kristusu in v naravnanosti nanj ... Da sploh bivamo, ima svoj razlog v Kristusu, ker naj eksistiramo le kot takšni, ki so v Kristusu poklicani k odrešenju in posvečenju. On je tisti, od katerega in za katerega vse obstaja. Svet torej navsezadnje nima nikakršnega samostojnega, v samem sebi stoječega, popolnoma avtonomnega reda. Njegov red je dejansko povzet v tisti red, katerega temelj je Kristus«.[8] »Božji zasnutek stvarstva je kristocentričen ... Nadnaravno dvignjena narava je bila v stvariteljskem božjem načrtu tisto, kar je Bog *najprej hotel,* narava je hotena na drugem mestu ... Bog je svet ustvaril zaradi Kristusa, ne pa Kristusovo človeško naravo zaradi sveta. Ker je vstali in poveličani Kristus poslednji cilj vsega božjega delovanja in pravzor za poslednji lik človeka in sveta, zato je v svojem stvariteljskem načrtu za prvi predmet hotenja Bog imel ‚novo nebo in novo zemljo', katerih središče je poveličani Kristus ... Naravo je Bog ustvaril tako rekoč zaradi tega, da bi bila kraj, kamor bi mogel izlivati svoje lastno življenje.«[9] Kristus je posebej »temelj in merilo človeške eksistence«,[10] tako da le na podlagi njega moremo določiti, kdo je pravzaprav človek. Kristus križani je stalna sodba nad naravo, sodba, ki kliče svetu v spomin, da je narava le to, kar mora v Kristusu umreti in vstati, če naj pride do namena svojega bivanja. Tako tudi »kultura stoji neprestano pod sodbo in blagoslovom Kristusovega križa«.[11]

Navedeni sta bili izrecno le dve imeni, čeprav bi jih bilo lahko cela vrsta, pri katerih najdemo podobne misli, npr. pri K. Adamu, K. Rahnerju, A. Stolzu in B. Häringu.[12]

V tej luči je treba gledati tudi na znano besedo R. Guardinija kmalu po prvi svetovni vojni: »Cerkev se je prebudila v dušah!« Kolikor se je res

---

[7] M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München (M. Hueber) 3—4 1949, 539 in 855.
[8] N. d., 51 sl.
[9] N. d., 185 sl.
[10] N. d., 118.
[11] N. d., 224 sl.
[12] Prim. v op. 2 n. d., kjer je na str. 134—139 nav. lit.

prebudila, se je samo zato in samo toliko, kolikor se je v dušah prebudil Kristus, npr. v zvezi z bibličnim in liturgičnim gibanjem, iz česar je vzniknila tudi tako imenovana »misterijska teologija« okoli Oda Casela.[13]

To je bilo v nemškem jezikovnem področju.

Podobno je treba reči o teologiji francoskega jezikovnega področja, kjer je bila posebna značilnost vračanje k bibličnim, patrističnim in liturgičnim virom. V zvezi s tem je nastala tudi tako imenovana »nova teologija«. Eden od zastopnikov te, H. de Lubac, je v naslonitvi na cerkvene očete zapisal: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa . . ., bi se odvrnili od nje, in sicer, ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani . . . Če njeno bistvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna. Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa. Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji. Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa . . . Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni ‚razsvetljena luč', ki izhaja od Jezusa Kristusa. Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus. Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa. Celo njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa«.[14] Tudi veliki ekleziolog in ekumenist Y. Congar ob vsaki priliki kaže, kako bi brez globoke notranje povezave s Kristusom v Cerkvi vse postalo dvomljivo, majavo, prazno in nerodovitno. Cerkev je »ecclesia de Trinitate, in Christo, ex hominibus« (od presv. Trojice, v Kristusu, iz ljudi). Zvezni člen — srednik — med troedinim Bogom in ljudmi je Kristus, »Deus de Deo, homo factus ex Maria Virgine« (Bog od Boga, učlovečen iz Marije Device«).[15]

L. 1951 je H. U. von Balthasar izdal obširno knjigo o K. Barthu. Tukaj K. Bartha, pač največjega protestantskega teologa, sicer v marsičem kritizira. Izraža pa mu veliko priznanje zlasti glede na kristocentričnost, glede na mesto, kakršno daje Kristusu v teologiji in krščanskem življenju. Hkrati Balthasar v obširnem poglavju kaže, kako so posebno še v zadnjem času tudi »najznamenitejši katoliški misleci, vodilni zagovorniki in prvoborci katoliškega duha« prepojeni s podobno kristocentričnostjo kakor K. Barth, če izvzamemo njegova kristomonistična pretiravanja. Naučili so se tega od

---

[13] Prim. O. Casel, Das christliche Kultmysterium, 4. Aufl., hrsg. B. Neunheuser, Regensburg (Pustet) 1960; v Uvodu je oris Caselove teologije; prim. tudi B. Neunheuser, Mysterientheologie, v: Sacr. Mundi III (1969) 645—649.

[14] H. de Lubac, Méditation sur l'Eglise, Paris [3]1954, 188 sl.

[15] B. Mondin, La ecclesiologia di Yves Congar, v: Euntes Docete 32 (1979) 409—432, tu 411.

patristične in tudi še od visokosholastične teologije.[16] To potrjuje Y. Congar, ko leto po končanem 2. vatikanskem koncilu piše: »Eden od sadov, ki jih je prinesla obnovitev raziskovanja virov, obstaja neutajljivo v tem, da nam je spet spravila v zavest, da je krščanstvo zgodovina ... Vsa ta zgodovina se steka nasproti cilju, od katerega dobivajo vse njene stopnje luč in smisel. To je eden izmed uvidov, ki so bili v zadnjih petdesetih letih spet pridobljeni ... Toda celotna zgodovina ima tudi središče: Jezusa Kristusa. V njem je to, na kar čakamo, v počelu in kali že prišlo k nam. Zato sta naše oznanjevanje in naša kateheza spet usmerjeni kristocentrično in odrešenjsko-zgodovinsko. Spet sta našli pot nazaj do duha liturgije, gibljeta se skupaj z liturgijo in krožita okoli ‚Kristusove skrivnosti', končno okoli velikonočne skrivnosti, ki sestavlja tako rekoč srce ‚Kristusove skrivnosti'«.[17]

Posebno izrazita je kristocentričnost pri že omenjenem H. U. von Balthasarju, ki pogosto govori o Kristusu kot središčnem liku razodetja, liku, okoli katerega se vse razvršča in ki je sam tudi bistvena vsebina celotnega razodetja. »To velja absolutno, ker je Kristus edini Sin Boga Očeta ...« pravi Balthasar še pred koncilom. In nadaljuje: »Karkoli Kristus ustanovi in utemelji, je smiselno le v zvezi z njim; in živo je tisto le, če on to vzdržuje. Cerkvi ne bi pripadala niti najmanjša mera sprejemljivosti, če bi jo le za trenutek odmislili od Kristusa in bi gledali nanjo kot na lastni lik. Tudi kot religiozna institucija bi Cerkev ne bila v tem primeru niti najmanj sprejemljiva in verodostojna; kajti njeni zakramenti in k temu spadajoča diakonija — to je nekaj ‚znosnega' le kot način ponavzočevanja živega Gospoda. In prav nikakršna sprejemljivost ne bi pripadala Cerkvi, tudi ne kot močnemu zgodovinskemu dejavniku družbenega reda in kulture ... Nasprotno! V takšnem primeru bi izgubila sleherno verodostojnost. Zato pa so cerkveni očetje luč Cerkve mnogokrat primerjali s svetlobo lune, ki si to svetlobo sposoja od sonca (luna svojo relativnost najrazločneje kaže s svojimi fazami). Sprejemljivost krščanstva stoji in pade s sprejemljivostjo Kristusa, kar je Cerkev načelno vedno priznavala«.[18]

2. Kristocentričnost 2. vatikanskega koncila

S skopimi potezami očrtana usmerjenost teologije je neizbrisen pečat vtisnila tudi 2. vatikanskemu koncilu in njegovim besedilom. Ta koncil

---

[16] Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln (Johannes) [4]1976, 336 in 371; prim. Balthasar, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln (Johannes) 1960, 284. — Za zelo izrazito kristocentričnost že starejše teologije prim. A. Ušeničnik, Katoliška načela, Ljubljana 1937, 77—116.

[17] Y. Congar, Christus in der Heilsgschichte und in unseren dogmatischen Traktaten, v: Concilium 2 (1966) 3—13, tu 3.

[18] Balthasar, Herrlichkeit, Einsiedeln (Johannes) 1961, 445.

je bil sicer predvsem koncil o Cerkvi; vendar ne zaradi Cerkve same, marveč zaradi poslanstva, ki ji ga je dal »Odrešenik človeštva Jezus Kristus«, kakor čisto v začetku pravi papeževo pismo, ki naznanja začetek vesoljnega zbora.[19] V nagovoru, ko je bil odprt cerkveni zbor, papež Janez XXIII. očrtava kot program: Cerkev naj se s pomočjo koncila prenovi; odstrani naj vse, kar ljudem našega časa neupravičeno otežuje ali preprečuje dostop do »studenca žive vode«, do »žarečega središča zgodovine in življenja«, ki je Kristus, s čigar krvjo »so bili odrešeni vsi ljudje«. »Cerkev naj zbere najboljše energije« in si z novo gorečnostjo prizadeva za to, da bi bilo »človeštvo laže deležno veselega odrešenjskega oznanila.«[20] Ko je bilo odprto 2. koncilsko zasedanje, pa je rekel Pavel VI.: »Naj na ta zbor ne sije nobena druga luč kakor le beseda našega Gospoda, našega edinega Učenika! Naj nas vodi samo en nagib: želja, da bi mu bili popolnoma zvesti! . . . Koncil želi dati Cerkvi ali pomnožiti v Cerkvi in na Cerkvi tisti sijaj popolnosti in svetosti, ki ga more dati le hoja za Kristusom in mistično zedinjenje z njim po Svetem Duhu . . . Naš začetek je Kristus; naša pot in naš vodnik je Kristus; naše upanje in naš cilj — Kristus!«[21] Ko je bilo odprto 3. koncilsko zasedanje, pa je isti papež dejal: »Cerkev se ne vdaja zadovoljstvu nad samo seboj, ni neprosojen zaslon [ekran], ni sama sebi namen. Cerkev marveč goreče želi biti vsa Kristusova, vsa v Kristusu in za Kristusa.«[22]

Brez pretiravanja lahko rečemo, da koncil ves nauk o Cerkvi postavlja v luč temeljne skrivnosti krščanstva, ki je odrešenje človeštva in vsega stvarstva po Jezusu Kristusu, učlovečenem, križanem in vstalem božjem Sinu. V luč Jezusa Kristusa, edinega Odrešenika sveta, in v povezanost z njim je postavljeno tudi vse drugo: liturgija, vodstvena in učiteljska naloga Cerkve, poslanstvo Cerkve navznoter in navzven. Vso veljavnost in učinkovitost zajema celotno delovanje in življenje Cerkve iz Kristusa kot edinega srednika in Odrešenika. Cerkev je »zakrament« (C 1; 9,2; 48,2.3), »znamenje« (C 1) in »orodje« (C 1; 9,2) ali »organ« (C 8,2) edinega Odrešenika Jezusa Kristusa.[23] Cerkev je »služabnica ljubečega Očetovega načrta« v skrivnosti Jezusa, »Jahvetovega služabnika«. Gre za načrt odrešenja vsega človeštva in vesoljstva, načrt, ki se je razodel in izvršil v veliko-

---

[19] Papež Janez XXIII., Const. ap. »Humanae salutis«, v: Ss. Oec. Conc. Vat II, Constitutiones-Decreta-Declarationes, Typ. Pol. Vat. 1966, 839—853, tu 839.

[20] V op. 19 nav. m., 854—872, tu 856 in 868 sl.

[21] Pr. t., 895—927, tu 903.

[22] Pr. t., 946—966. tu 955.

[23] Več o tem npr. J. Alfaro, Cristologia e antropologia, Assisi (Cittadella ed. 1973, 114—155.

nočnem dogodku učlovečenega božjega Sina, da bi svojo polnost in univerzalnost dosegel po živi povezanosti Svetega Duha in verujočih.[24]

Ko cerkveni zbor govori o razmerju Cerkve do današnjega sveta, npr. pravi: »Spričo današnjega svetovnega razvoja vsak dan vedno bolj raste število tistih, ki postavljajo ali z novo ostrino občutijo najbolj temeljna vprašanja: Kaj je človek? Kaj je smisel trpljenja, zla, smrti? Vse to so namreč stvari, ki kljub tolikemu napredku obstajajo še dalje. Čemu tiste zmage, dosežene za tako visoko ceno? Kaj more človek prinesti družbi, kaj od nje pričakovati? Kaj bo prišlo za tem zemeljskim življenjem? — A Cerkev veruje: Kristus, ki je za vse umrl in vstal, podeljuje po svojem Duhu človeku luč in moč, da more odgovoriti na svoj vzvišeni poklic; in nobeno drugo ime pod nebom ni dano ljudem, v katerem bi mogli biti odrešeni. Prav takó veruje, da v njenem Gospodu in Učeniku najdemo ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine. Cerkev vrh tega zatrjuje, da pod vsemi spremembami obstaja marsikaj takega, kar se ne spreminja; in to ima svoj zadnji temelj v Kristusu, ki je isti včeraj, danes in na veke. Ob luči Kristusa, ki je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, se torej cerkveni zbor namerava obrniti na vse ljudi, da bi osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejšim vprašanjem našega časa« (CS 10,2), — Ob sklepu razmeroma obširnega obravnavanja omenjenih vprašanj pravi koncil v nekakšnem povzetku: »Vse dobro, kar ga more božje ljudstvo v času zemeljskega potovanja izkazati družini človeštva, priteka iz dejstva, da je Cerkev ‚vesoljni zakrament odrešenja', ki razodeva in hkrati uresničuje skrivnost božje ljubezni do človeka. — Božja Beseda sáma, po kateri je vse ustvarjeno, se je namreč učlovečila, da bi tako kot popolni človek vse ljudi odrešila in povzela v sebi vse stvari. Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih téženj ... V njegovem Duhu oživljeni in združeni potujemo nasproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni« (CS 45).

E. Schillebeeckx je zapisal: »Cerkev je na 2. vatikanskem koncilu sama sebe decentralizirala že v nauku, in sicer najprej v smeri h Kristusu. Biti hoče služabnica Kristusu, a zaradi njega in kot njegovo orodje vsemu vernemu in tudi «svetnemu« človeštvu. Zdi se, da se je na koncilu Cerkev spet globlje zavedela tistega, kar bi moralo preiti v zavest vseh udov Cerkve: Ne oznanjamo sebe, ampak Jezusa Kristusa kot Gospoda, sebe pa kot vaše služabnike zaradi Gospoda« (2 Kor 4,5).[25]

[24] Prim. J. M. R. Tillard, L'Eucariste — Pâque de l'Eglise, Paris (Cerf) 1964, 83 sl.

[25] E. Schillebeeckx, Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick nach den drei Sitzungsperioden, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1965, 131—143; prim. tudi A. Strle, Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila, v: BV 26 (1966) 43—78.

Mislim, da se ne oddaljim od téme, navedene v naslovu referata, če omenim tudi sedanjega papeža Janeza Pavla II. Nekdanji profesor moralke Karel Wojtyla je že zgodaj veljal za zelo razgledanega teologa in izvirnega misleca. Ko je prevzel službo Petrovega naslednika, je pri ustoličenju izrekel znane besede: »Ne bojte se sprejeti Kristusa in njegovo gospostvo. Odprite, na stežaj odprite vrata Kristusu! Odprite njegovi odrešujoči moči meje držav, gospodarskih in političnih sistemov, široka področja kulture, omike in napredka. Ne bojte se! Kristus ve, kaj je v človeku. Samo on to ve . . . Samo on ima besede večnega življenja.«[26] Posebno pa je prva okrožnica Janeza Pavla II. v celoti posvečena Kristusu kot edinemu in vesoljnemu Odrešeniku. Začenja se z besedami: »Odrešenik človeka Jezus Kristus je središče vesoljstva in zgodovine. K njemu se v tej slovesni uri, ki jo preživljata Cerkev in vsa družina današnjega človeštva, obračata moja misel in moje srce.« Glede svojega delovanja, s katerim hoče izvajati program 2. vatikanskega koncila, pravi Janez Pavel II.: »Edini usmerjevalec mojega duha, edini vodnik razuma, volje in srca mi je Kristus, naš Odrešenik, Odrešenik človeka. Nanj se hočem ozirati, ker je samo v njem, božjem Sinu, odrešenje« (Rh 7,2).[27] Kristus je vsa vsebina poslanstva Cerkve, zlasti še danes. »Velika poglavitna pot Cerkve je Jezus Kristus. On sam je naša pot k Očetu in je tudi pot k vsakemu človeku . . . konkretnemu, zgodovinskemu človeku; in sicer slehernemu, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil« (Rh 13,2.3). »Človek, ki se hoče poznati v globinah . . ., se mora s svojim nemirom, negotovostjo in tudi s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo približati Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako rekoč preiti vanj; mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe« (Rh 10,1).

Ta izrazita kristocentričnost in prepričanost o Kristusu kot edinem in vesoljnem Odrešeniku je živo navzoča tudi v vseh drugih dokumentih Janeza Pavla II. Ob srečanju s Svetom nemške evangeličanske Cerkve 17. 11. 1980 je dejal: »Jezus Kristus je odrešenje nas vseh. On je edini srednik. Njega je Bog postavil kot spravo po veri v njegovi krvi (Rim 3,25). Po njem imamo mir z Bogom (Rim 5,1) in med seboj . . . Veselimo se, da ne odkrivamo le delno soglasje v nekaterih resnicah, temveč soglasje v osrednjih, temeljnih resnicah . . . Oboji moramo biti kolikor mogoče pozorni na to, ne da bi poglabljali jarke, marveč da bi jih premostili . . . Po-

[26] A. Bujak-M. Malinski, Janez Pavel II., Koper (Ognjišče) 1982, 141; glej Documentation cath. 1978, 914—916.

[27] Janez Pavel II., Redemptor hominis (z dne 4. 3. 1979) — okrajšava Rh; prva št. pomeni člen, druga odstavek znotraj člena (skupno je 22 členov).

klicani smo za priče evangelija, za Kristusove priče. V duhu oznanila je, da o njem skupno pričujemo.[28]

II. Poskusi nove razlage Kristusovega odrešenja v pokoncilskem času

1. Dvomi glede prvih koncilov in glede nekaterih bibličnih kategorij

Kristocentričnost in misel o Kristusu kot edinem Odrešeniku sveta je v besedilih 2. vatikanskega koncila brez dvoma zelo živa in tako rekoč povsod navzoča. Vendar je neposreden predmet zbora Cerkev in njena prenova. »Prenova (reforma) more«, kakor pripominja Balthasar, »izhajati le iz strastnega boja za sámo jedro, zmagovalec pa včasih po milosti dobi v delež novo zgodovinsko podobo.« Tragika pa je nastopila v zvezi z besedo »aggiornamento« (podanašnjanje). »Da je cerkveni zbor s svojim aggiornamentom hotel pravzaprav reformo, prenovo, to je jasno. Toda začetni nastavek, ki ga je bilo mogoče razumeti napačno, je nehote priklical na dan sile lahkotnosti in breztežnosti, sile, ki bi iz spodnje meje, iz gole človeškosti (humanum), rade napravile novo sredino.« »S podanašnjanjem odpadejo predvsem stare lupine kot nekaj nerabnega; množica začuti, da je bila deležna razumevanja, in olajšano zadiha. Pri prenovi poskočijo cene navzgor: Staro postane težje, zahteve trše; ‚mala čreda', ki naj postane ‚kvas', potem ve, da se brezpogojna zastavitev vseh moči še vedno splača.« Tako je zapisal Balthasar l. 1967.[29]

Nekaj »sil lahkotnosti, ki bi iz gole človeškosti rade napravile novo sredino«, je prešlo tudi v teološka razpravljanja. Ponekod so začeli postavljati pod vprašaj kristološki nauk prvih koncilov, posebej nicejskega in kalcedonskega, češ da sta sprejela miselne kategorije, ki pomenijo več ali manj »heleniziranje« krščanstva in so za današnje ljudi težko ali povsem nesprejemljive.[30] Prišlo je do dvomov glede Kristusove preeksistence, glede ene same, in sicer božje osebe Jezusa Kristusa in podobno. S tem pa je seveda spodkopana verska resnica o sv. Trojici in tudi verski nauk o odrešenju.[31] Kajti vera, v katero se zaje premišljen in prostovoljen dvom, ni več vera. Pri tem se je večkrat zgodilo in se dogaja, da široka javnost iz te ali one trditve posameznih teologov napravi brez primere hujše stvari, kakor pa

---

[28] Isti v: Cerkveni dokumenti št. 11, Ljubljana 1981, 25 sl.

[29] Balthasar, Spiritus Greator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln (Johannes) 1967, 76.

[30] O tem prim. Balthasar itd., Diskussion über Hans Küngs. Christ sin, Mainz (M. Grünewald) 1976, zlasti 60—82; poročilo o tem A. Strle, Če teologija »olajšuje ladjo, ki je na morju zašla v stisko«, v: BV 36 (1976) 541—550; W. Kasper, Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf (Patmos) 13, zelo obširno, A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1979.

[31] Prim. A. Strle, Vera Cerkve. Dokumenti cerkvenega učiteljstva, Celje (MD) 1977, 123, 140—143.

so bile mišljene ali izrečene. Večkrat je krivo tukaj to, da v oznanjevanju tudi prehitro in nepremišljeno uporabijo še nepreverjena, čeprav samo po sebi potrebna in upravičena teološka razglabljanja. Tako je pred leti pri pastoralnem tečaju na Dunaju eden od predavateljev rekel: »Z neodgovornim in nepremišljenim govorjenjem smo pognali iz Cerkve na sto in sto tisoče ljudi.«

Vsekakor je v diskusijah še jasneje prišlo v zavest, kako tesno je soteriologija povezana s kristologijo. Kristusa ni mogoče imeti za Odrešenika sveta, če ne sprejmemo definicije nicejskega in kalcedonskega koncila, ki vere nista helenizirala, marveč jo ravno hotela obvarovati pred helenizacijo in nista pri tem nikoli pozabljala na bistveno krščansko resnico o odrešenju.[32]

Mnogi današnji ljudje imajo težave, ko gre za vprašanje, kako in s čim nas je Kristus odrešil. Glede na to je del pokoncilskega teološkega in religioznega slovstva začel ostro odklanjati ne samo posebno Anzelmovo teorijo o »zadostitvi« (satisfactio), marveč kritizirati tudi biblične izraze in pojme, kakor so »daritev«, »sprava«, »odkup(nina)« in podobno. Ti izrazi — tako pravijo kritiki — so vzeti iz govorice tedanjega časa. Danes jih je treba zamenjati z drugačnimi. Namesto da bi Jezusovo smrt označevali kot »spravno daritev«, naj danes govorimo tem, kaj je Jezus storil za odrešenje. Jezusovo delovanje, pa tudi njegovo smrt, ki da sploh ni bila predmet Jezusovega svobodnega hotenja, naj označujemo kot »osvobajajoče«, kot »osvoboditev«. Misli mnogih drugih je zlasti jasno izrekel H. Kessler v knjigi Erlösung als Befreiung. »Jezus sam« tako trdi Kessler, »svoji smrti ni pripisoval nobene posebne pomembnosti za odrešenje, ki sploh ni odvisno šele od Jezusove smrti, marveč od tega, da se ljudje odpro za tistega Boga, ki jim ga Jezus odkriva kot univerzalno dobrega, in da se dajo hkrati osvoboditi k ustreznemu ravnanju v odnosu do soljudi, skratka, da živijo po veri, ki se uresničuje v ljubezni.«[33] Ko so se z ugovori oglasili tako eksegeti kakor sistematiki, je Kessler previdno preklical svojo trditev, da »Jezus svoje smrti ni razumel kot spravno daritev in ne kot zadostitev in ne kot odkupnino«.[34] Vendar se je Kesslerjeva prvotna teza širila še naprej. Na področje kateheze je prenašal Kesslerjevemu podobno gledanje zlasti zelo vplivni avstrijski pedagog A. Höfer. Ta pravi: »Jezus je ‚živel za druge', za njihovo svobodo in občestvo, za najdenje prave podobe Boga in za dosego

---

[32] Prim. Mednarodna teološka komisija, Nekatera vprašanja iz kristologije (slov. prevod), v: BV 41 (1981) 87—109, tu 92—95; prim. tudi op. 30.

[33] H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf (Patmos) 1972, zlasti 24 sl., 39—41, 61—71, in večkrat.

[34] H. Kessler, Erlösung als Befreiung? Zu einer Kontroverse, v: StdZ 191 (1973) 849—853; isti, Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis, v: StdZ 192 (1974) 3—16.

njihove prihodnosti v Bogu. Ta Jezusova ‚bit za druge', ta ‚pro-eksistenca' je postala dokončna v njegovi smrti. Tudi Jezusova smrt je imela pomen umiranja za druge, v njihov prid, v njihovo odrešenje. Tudi odrešenjski smisel Jezusove smrti je obstajal v tem, da bi ljudje našli pot do resnične sočlovečnosti in ljubezni, da bi v tem udejanili svojo svobodo in da bi upanje glede svoje neminljive prihodnosti zares postavili na Boga in njegovo kraljestvo.«[35] Kar tukaj Höfer trdi, je zelo lepo in resnično, npr. misel glede pro-eksistence.[36] A kar — vsaj na tihem — zanika, je v dovolj jasnem nasprotju s sv. pismom nove zaveze in s skrivnostjo sv. evharistije, kakor jo umeva Cerkev od začetka do danes.

2. Poglobitev teologije križa

Ob takšnih pojavih je razumljivo, da je teologija od preučevanja odrešenjske pomembnosti Kristusovega vstajenja spet bolj obrnila pozornost k »pohujšanju križa« (Gal 5, 11). Naj omenimo le nekaj malega.

Kar se tiče Anzelma pravi Balthasar: Njegova ‚klasična' teorija o odrešenju kot zadostitvi je mnogo subtilnejša, kakor pa ve večina tistih, ki polemizirajo zoper njo. Anzelm zelo natančno vidi, da delo sprave oziroma zadostitve ne izhaja od razžaljeno-jeznega Boga-Očeta, ki bi nekako egoistično-slavohlepno žrtvoval svojega Sina za ponovno vzpostavitev svoje časti; tu je namreč na delu čista božja ljubezen, tako Očetova kakor Sinova.«[37] V dogodku križa se tudi po Anzelmovem gledanju uveljavlja božja ljubezen, šele na drugem mestu božja pravičnost. Gre za obnovitev kršenega reda v človeku in svetu v smislu Irenejevega stavka: Božja slava je živi človek! Popraviti more ta red le nekdo, ki ni podrejen postavi smrti, kateri so zapadli grešniki, in ki mu z druge strani pripada takšno dostojanstvo, da njegova smrt odtehta celotno krivdo vsega človeštva. Poleg tega ta božja pravičnost ni takšna, da bi jo smeli označevati kot »kaznujočo«. Bog Jezusa ne kaznuje, kakor so to mislili tudi neredki katoliški teologi že pred Lutrom, še bolj pa Luter in tisti, ki so se njega držali. Oče »naloži« svojemu Sinu trpljenje namesto grešnikom, ki bi sicer morali trpeti pogubljenje. A pri tem svojega Sina ne neha ljubiti, marveč mu s tem še posebno izkaže svojo ljubezen.[38] Tudi ni tukaj zožitve bibličnih temeljev na juridični sistem. Anzelm dejansko ne misli tako ozko, kakor domnevajo njegovi da-

---

[35] A. Höfer, Was heisst »Erlösung«? Theorie und 15 Katechesen, Salzburg 1970, 52 sl., nav. B. Wenisch, Erlösung durch das Kreuz, v: H. Pfeil (Hrsg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit II, Aschaffenbrug (P. Pattloch) 1977, 242—260, tu 246.

[36] Prim. Mednarodna teol. kom., v op. 32 nav. m., 98 sl.

[37] H. U. von Balthasar, Crucifixus etiam pro nobis, v: Internationale katholische Zeitschrift (odslej IkZ) 9 (1980) 26—35, tu 33.

[38] H. U. von Balthasar, Kennt uns Jezus — kennen wir ihn?, Freiburg (Herder) 1980, 52.

našnji kritiki, čeprav nikakor ne bomo rekli, da njegova misel ni potrebna spopolnitve. Vsekakor danes mnogi protestanti brez pomislekov uporabljajo Anzelmovo misel o Jezusovem spravno-zadostilnem »namestništvu« (Stellvertretung), ki bi se ji danes marsikateri katoličani radi izognili.[39]

Zoper spotikanje nad označevanjem Kristusove smrti kot »daritve«, češ da je to ostanek antične religije in se je treba temu danes odpovedati, pravi Balthasar: »Nikar se umetno ne spotikajmo nad to besedo, npr. zaradi tega, ker danes ne darujemo več nikakršnih živalskih ali rastlinskih žrtev, kakor so to delali Judje in pogani ob Jezusovem času in v času novozaveznih pisateljev. Izhajati moramo le iz tega, da je dejanje, s katerim je Sin božji žrtvoval sam sebe, edina resnična, zadostna in večno trajajoča daritev, tista daritev, ki je, kakor kaže pismo Hebrejcem, Bogu darovana enkrat za vselej in se torej daruje tudi za danes; in vsi smo vanjo pritegnjeni, a tako, da moramo tudi mi sami sebe skupaj z njo pritegniti v mišljenje in izvršitev te daritve. Tukaj ni nič takega, kar bi bilo treba demitologizirati.«[40]

Kristusova daritev na križu je »oblika tiste ljubezni do človeka, ki je človeka v celoti sprejela in se je zato spustila tudi v njegovo krivdo, v njegovo smrt. Tako je postala ‚daritev'. Kot ljubezen brez meja, ki človeka, izgubljeno ovco, sprejme na rame in ga skoz noč njegovega greha ponese nazaj k Očetu. Od tedaj naprej obstaja nova vrsta trpljenja: *trpljenje ne kot prekletstvo, marveč kot ljubezen,* ki preoblikuje svet.«[41] Božja ljubezen si je v Kristusu na križu privzela obliko najgloblje pokorščine, da bi človekova pokorščina dobila obliko ljubezni in se tako osvobodila v brezmejno prostost troedine, večno osrečujoče božje Ljubezni.[42]

Kratkovidna človeška modrost bi modrost križa rada izpraznila. Zdi se ji, da bi Bog moral kratko in malo amnestirati človeštvo v njegovi krivdi; tako bi se pri odrešenju uveljavljala samo »čista« ljubezen, nikakor pa ne tudi pravičnost. Dejansko pa se neprimerno veličastneje pokaže božja ljubezen prav v Jezusovem zadostilno-spravnem trpljenju zaradi naših grehov, v naš prid in na našem mestu. H. Schlier pravi: »Bog grehov ni pozabil, ni jih spregledal, ni jih omalovaževal, da bi se sploh ne zmenil zanje; prišli so v svoji hudobiji do uveljavitve v tem Jezusu Kristusu, ki izvršuje spravo. Bog ni grehom preprosto odvzel njihove smrtne moči njihove izoblikovanosti v smrti — kajti v tem primeru bi uničil svojo lastno pravičnost. Grehi so povzročili smrt, a Bog je v svojem Sinu sprejel nase smrt in tako v ljubečem sprejemu in prenašanju izpolnil svojo pravičnost ter dal,

---

[39] Balthasar, Theodramatik Bd. II/2, Einsiedeln (Johannes) 106—109.

[40] Balthasar, v op. 38 n. d., 61; prim. W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz (M. Grünewald) ^{8}1982, 313.

[41] J. Ratzinger, Der Gott Jesu Christi, München (Kösel) 45 sl.

[42] Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln (Johannes) ^{2}1972, 20—24, 40, 80 sl., isti, Herrlichkeit III/2/2, Einsiedeln (Johannes) 1969, 224 sl.

da je zasijala vsemu svetu.«[43] Z vidikom pravičnosti, ki sodi v Jezusu Kristusu, je neločljivo povezan še močnejši motiv ljubezni. Saj je Bog tisti, ki stori, da njegov Sin na našem mestu izpolni vso pravičnost. To, kar ima najljubšega, daje »svetu« v njegovem »sovraštvu nasproti Bogu« (Rim 8, 7), da bi rešil svet. Motiv ljubezni sicer ne odpravi kratko malo motiva pravičnosti, pač pa ga preseže s svojo totalno izpolnitvijo. »Takó — in ne v vse razumevajoči, vse odpuščajoči humaniteti, ki greha in njegove moči, se pravi smrti, ne jemlje resno — tako je Bog spravil svet s seboj, spravil tako rekoč s krvjo in solzami konkretne predanosti tega Sina, tega svojega Jaza v drugem Ti.«[44]

Balthasar pripominja: »Da je Jezus na križu odvzel greh sveta, to je veri nekaj domačega: Krivde ni mogoče preprosto odpihniti stran, treba je zanjo zadostiti, biti mora raztopljena v bolečino kesanja in priznanja. Za to imamo vnaprejšnje razumevanje, čeprav tisto, kar se dogaja na križu . . . , ostane neskončno skrivnostno in more biti le predmet vere.«[45]

Nemalo danes razpravljajo o križu kot trinitaričnem dogodku.[46] »Trinitarična skrivnost se prevaja v svetu v skrivnost križa. Tam je rodovitnost, iz katere prihaja Sveti Duh.«[47] Do veljave prihaja zelo močno »teologija križa.«[49] To polagoma začenja bolj razločno odmevati tudi v cerkvenem navzoča razsežnost.[48] Izvedenec za misiologijo A. M. Henry pripominja: »Nismo kakor ljudje knjige, marveč ljudje, ki jih prevzema Kristusov križ in njegov Duh . . . Ko smo tako zelo naglašali besedo, ki razglaša vstajenje — ločeno od križa —, se moramo znova naučiti teologije poveličanega življenju. Kardinal A. Bengsch npr. je v tem duhu napisal knjigo Kirche ohne Kreuz?, v kateri pravi ob koncu: »Prepričani smo lahko o naslednjem: Kjer je črtan križ, kjer o Križanem in o hoji za Križanim molče, tam ni

---

[43] H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg (Herder) 1978, 160.

[44] H. Schlier, n. d., 161; prim. Balthasar, Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln (Johannes) 1975, 24—28; Balthasar, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln (Johannes) 1960, 55 sl.

[45] Balthasar, Katholisch, 24.

[46] Prim. Balthasar, v: Feiner-Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln (Benzinger) 1969, 223—226, in večkrat; G. Marchesi, La cristologia di Hans Urs von Balthasar, Roma (Univ. Gregoriana) 1977, 172—176, 254—257, 357—374; J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München (E. Wewel) 1973, 109—111.

[47] J. Ratzinger, v op. 41 n. d., 90 sl.

križa«, ne morda toliko kot posebno poglavje, marveč bolj kot povsod

[48] Prim. M. Flick-Z. Alszeghy, Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica, Brescia (Queriana) 1978; A. Štrukelj, Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri H. U. von Balthasarju, Ljubljana 1981, zlasti 15—19.

[49] A. M. Henry, Pour une théologie de la mission, v: Catholicisme IX (1980) 335—351, tu 340.

Kristusove resnice, pa naj se drugače kar cedimo od pobožnosti.«[50] Balthasar ironično pripominja: »Nikar naj se ne vdajajmo novemu triumfalizmu, potem ko je stari postal nehôden. Naj ne mislimo, da bomo zdaj, ko so vranci svete inkvizicije, svetega oficija odpravljeni, mogli vkorakati v nebeški Jeruzalem ob mahanju s palmami na krotkem osliču evolucije.«[51]

III. Človekovo sodelovanje pri uresničitvi odrešenja

Mnogi naši sodobniki mislijo, da vera v Kristusovo odrešenje napravlja ljudi pasivne, brez dejavne zavzetosti in brez poleta, ko bi bilo treba odpravljati krivice in neenakost v svetu in graditi bolj človeški družbeni red.[52] Če ni izključeno, marveč je večkrat tudi res, da mi kristjani sami dajemo povod za takšne predsodke in zgrešene misli o krščanskem odrešenjskem oznanilu, ni tega kriv evangelij, marveč naše oddaljevanje od njega in prilagajanje takemu svetu (prim. Rim 12, 2), ki »ves tiči v zlu« (1 Jan 5, 9) ter usužnjuje. Če naj to spoznamo, je treba upreti svoj pogled na zares uspele kristjane, tj. na svetnike, ki so »najpomembnejši komentar k evangeliju«,[53] kakor poleg Balthasarja poudarjajo tudi drugi teologi.[54]

1. Človekovo sodelovanje

Kristusovo odrešenjsko delo bistveno spada v skrivnost zaveze Boga s človeštvom, tiste zaveze, ki jo navdihuje troedina božja ljubezen. Zaveza pa bistveno temelji na načelu človekovega sodelovanja. Pobuda izhaja od Boga, ki človeka napravlja za partnerja zaveze. Če se v Kristusovem križu razodeva neskončna božja ljubezen, tedaj je tudi gotovo, da bi tej ljubezni manjkalo nekaj bistvenega, če bi nas ne klicala k sodelovanju pri delu odrešenja. Ljubezen prebuja razvoj osebe drugega, ko ga vabi k sodelovanju.[55] V spravno-zadostilnem dejanju je Kristus zavzel naše mesto pred

---

[50] A. Kard. Bengsch, Kirche ohne Kreuz?, Berlin (Morus) 1970. Bolj na teologijo se ozira knjiga, ki prav tako ali še bolj naglaša potrebnost upoštevanja Kristusovega križa, s katerim mora biti zaznamovano življenje kristjana in celotne Cerkve: Card. G. Siri, Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo, Roma (Ed. della Fraternità della SS. Vergine Maria) 1980; izšla je tudi v francoščini (pri Téqui, Paris).

[51] Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln (Johannes) ^{3}1967, 116.

[52] Prim. Y. Congar, Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération, Paris (Cerf) 1974, 151.

[53] Balthasar, Zugänge zu Jesus Christus, v: J. Sauer (Hrsg.), Wer ist Jesus Christus?, Freiburg (Herder) 1977, 9—25, tu 21.

[54] Prim. W. Schamoni, Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten, Würzburg (J. W. Naumann) ^{3}1976.

[55] Prim. J. Galot, Gesù Liberatore, Firenze (Libr. Ed. Fior.) 1978, 299: »Kristus se je postavil na naše mesto v daritvi samo zato, da bi nas napravil sposobne za soudeleženost pri njej. Namestništvo nas torej ne oprašča sodelovanja pri odrešenju,

Očetom, da bi nas pritegnil v dinamiko svoje daritve, svoje »pro-eksistence«, ki je na križu dosegla svoj višek in se nadaljuje zakramentalno v evharistiji. Ko Kristus priobčuje posameznemu človeku sad svoje daritve, razširja nanje zavezo, pri kateri naj vsakdo s svobodnim sodelovanjem daje svoj osebni prispevek in naj pridružuje Kristusovi daritvi daritev svojega življenja kot »pravičnik«, to je kot grešnik, ki so mu bili grehi odpuščeni in je sprejel vase božjo svetost.[56]

Balthasar je del svoje vélike teološke trilogije naslovil kot Theodramatik, ki sama obsega celih 2000 strani. V veliki odrešenjski božji drami nastopajo »osebe v Kristusu«, dejavne, ne zgolj pasivne osebe.[57] Soteriologija ni monološka, v njej ne nastopa »solus Deus«, »solus Christus«, »sola gratia Spiritus Sancti« — tudi človeku resnično pripada bit in dejavnost, čeprav v vsakem trenutku brez ostanka vse prejema od troedinega Boga. Soteriologija je »dramatična soteriologija«. Po Kristusu kot Odrešeniku Bog »ne le igra pred nami igro svoje večne ljubezni, marveč napravlja nas ljudi za soigralce te večne ljubezni; saj je, kakor pravi sv. Pavel, po njegovem Duhu razlita njegova ljubezen v naša srca, in po Janezovi trditvi nihče ne more reči, da pozna Boga, kdor nima njegove ljubezni in ne živi iz nje . . .«[58]

S Kristusovim odrešenjem pridobljeno delovanje božje milosti in človeška svoboda se ne izključujeta. Nasprotno: Bog je temelj človeške svobode, posebej še kot Odrešenik. Iz svobodne ljubezni vzpostavlja Bog človeka svobodnega: kot stvarnik podarja človeku samostojno, njemu lastno svobodo; kot odrešenik to po padcu okrnjeno svobodo osvobaja za novo, pristno odrešenjsko dejavnost, tako da je odrešenje za človeka hkrati dar in naloga, ki naj jo izpolnjuje v odrešenjski zgodovini.[59]

2. *»Teologija osvoboditve« in »politična teologija«*

V tej zvezi naj bosta vsaj omenjeni »teologija osvoboditve« in »politična teologija«, ki kljub nekaterim resnim vprašljivostim vendarle nista le zabloda ali pa vsaj brez vsake zaresne zveze s Kristusom Odrešenikom sveta.

---

marveč ima za svoj cilj nekaj čisto nasprotnega in vključuje zahtevo po sodelovanju . . . Kristus je zavzel naše mesto pred Očetom v zadostitvi z namenom, da potegne človeštvo v gibanje svoje daritve . . . Odrešenik poziva kristjane, naj se dajo ‚križati skupaj z njim' (Gal 2, 19; Rim 6,6)«.

[56] Prim. J. Galot, Cristo e l'uomo nel mondo e nella storia, v: Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 6—11 ottobre 1980, Roma (Urbaniana Univ. Press) 1981, 183—201, tu 198.

[57] Balthasar, Theodramatik. I. Prolegomena, Einsiedeln (Johannes) 1973; Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, pr. t. 1976; Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus, pr. t. 1978; Theodramatik. III. Die Handlung, pr. t. 1980.

[58] Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg (Herder) 113; prim. tudi 152, 160, 249ss., 257.

[59] G. Kraus, Neue Perspektiven in der Prädestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems, v: Catholica 36 (1982) 115—129, tu 122 ss.

Gotovo je, da evangelij obljublja dokončno odrešenje sveta in ne le posameznega človeka. Ta obljuba je v nečem tudi naloga in pobuda za to, da bi spreminljali in izboljševali strukture sveta in s tem pogoje človeškega življenja. Tisto božje kraljestvo, ki ga oznanja Jezus in je z njim že tukaj, pomeni za ljudi osvoboditev od greha in moči zla, od družbenih prisil in zasužnjujočega spolnjevanja postave, ne nazadnje tudi osvoboditev od skrbi za lastni jaz, osvoboditev k svobodi za Boga in za bližnjega. Po Pavlovem pojmovanju je mogoče videti v svobodi »povzetek odrešenja sploh.«[60] To danes celotna teologija večinoma spet močneje upošteva. J. Galot npr. je v knjigi iz l. 1965 obravnaval nauk o odrešenju pod naslovom Skrivnost zaveze,[61] l. 1978 pa pod naslovom Jezus Osvoboditelj. Znani moralist B. Häring je prvotno svojo obširno moralko imenoval Kristusova postava, zdaj pa, četrt stoletja pozneje, ji je dal naslov Svobodni v Kristusu.[62] — Seveda pa omenjena avtorja ne spadata k zastopnikom »teologije osvoboditve«. Ta se je na široko razmahnila najprej in predvsem v Južni Ameriki, kjer nastopa zdaj že tako imenovana »druga generacija« takšne teologije, bolj trezna in vredna upoštevanja.[63]

Podobni smeri pravijo v Evropi v pridružitvi J. B. Metzu »politična teologija«. Zoper privatiziranje, individualiziranje in pomeščanjenje vere, kar se je razširilo zlasti začenši z razsvetljenstvom, poudarja politična teologija odgovornost Cerkve in posameznih kristjanov za družbo, javnost in svet. Biti hoče korektiv k takšni teologiji, ki se je spraševala le o hrepenenju posameznega človeka po odrešenju, kakor da bi to ne imelo nobene zveze s človeškimi okoliščinami med soljudmi in v družbenih strukturah. »Politična teologija« nikakor noče tirati teologijo ali Cerkev v neposredno politiko.[64] Pač pa npr. poudarja, da krščanska eshatologija ni eshatologija zgolj pasivnega pričakovanja, ki gleda na svet »kakor na neke vrste že dogotovljeno čakalnico, v kateri bi brezdelno in zdolgočaseno posedali, dokler se ne odpro vrata za vstop v božjo govorilnico.«[65]

---

[60] Prim. G. Greshake, Glück und Heil, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9 (Enzyklopedische Bibliothek in 30 Teilb.), Freiburg (Herder) 1981, 101—146, tu 108 sl.

[61] J. Galot, La Rédemption — Mystère d'Alliance, Paris-Bruges (Desclée de Br.) 1965.

[62] B. Häring, Frei in Christus, Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I—III, Freiburg (Herder) 1979-1981 (skupaj obsegajo 3 zvezki 1500 strani).

[63] Prim. L. Boff, Die Anliegen der Befreiungstheologie, v: J. Pfammatter (Hrsg.), Theologische Berichte 8, Zürich (Benzinger) 1979, 71—103; H. Zweifelhofer, Gelebter Glaube in Lateinamerika. Wurzeln und Entwicklungen der Theologie der Befreiung, v: Herder-Korrespondenz 36 (1982) 389—393.

[64] Prim. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz (M. Grünewald) 1977; čisto kratek prikaz je v: K. Rahner-H. Vorgrimler, Kl. Theol. Wörterbuch, Freiburg (Herder) [12]1980, 337 sl.

V »politični teologiji« in v njej podobnih smereh so sicer navzoče nekatere take točke, ki jih ni mogoče sprejeti ali so vsaj vprašljive;[66] vendar tudi te smeri enoumno priznavajo Jezusa Kristusa in osvetljujejo nekatere pomembne, marsikdaj in marsikje preveč zanemarjene vidike evangelija.

* * *

Naš bežni pregled današnje katoliške teologije glede na resnico o Kristusu kot edinem Odrešeniku sveta je mogoče zajeti v naslove treh Balthasarjevih knjig: Vrnitev k središču,[67] Verodostojna je samo (križana) Ljubezen,[68] Živeti v božjem angažmaju.[69] V najboljših prizadevanjih katoliške teologije danes je opaziti prav to troje: 1. Izrazita vrnitev k središču, h Kristusu; 2. poglobljena zavest, da je absolutno verodostojna in resnično odrešujoča samo tista božja Ljubezen, ki sije iz temine Kristusovega križa, obsijanega z vstajenjem; 3. vse večji čut odgovornosti za tisti »svet«, za katerega se je v Kristusu zavzel troedini Bog. Zdi se, da je prav to troje dalo svoj pečat prizadevanjem nekdanjega profesorja teologije, sedaj prvega slovanskega papeža Janeza Pavla II. Nastopno okrožnico Pavla VI., Ecclesiam suam, je pri Janezu Pavlu zamenjala nastopna okrožnica Redemptor hominis. Dalje je pri sedanjem papežu tako rekoč vsepovsod navzoča posebej teologija križa, na kar opozarja že križ v papeževem grbu.[70] Končno ni mogoče spregledati njegovega vnetega zavzemanja za svet, za pravice človeka, vsakega človeka — a to vedno v naslonitvi na božji odrešenjski angažma.[71]

Za sklep naj bo omenjena knjiga Cordula oder der Ernstfall iz l. 1967, v nji Balthasar ostro kritizira nekatere nevarne pojave v katoliški teologiji. Teologu zastavlja vprašanje: »Ali si pripravljen umreti za Kristusa?« (81).

---

[65] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz (M. Grünewald) 1973, 86.

[66] O tem je natančno in obširno razpravljala Mednarodna teološka komisija in izdala nato skupne teze »De promotione humana et salute christiana«. V slov. prev. so teze pod naslovom «O napredku človeka in krščanskem odrešenju« izšla v: BV 37 (1977), 344—356.

[67] Balthasar, Retour au centre, Paris (Desclée de Br.) 1971; v nemščini isto delo: Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München (Kösel) 1969.

[68] Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln (Johannes) ^{3}1966.

[69] Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln (Johannes) ^{2}1972.

[70] Na to kaže na svoj način že beseda »križ«, ki nastopa v »Redemptor hominis« vsaj 17-krat, v »Dives in misericorida« 37-krat, razen tega pa v obeh okrožnicah zelo pogosto tudi izraz »križani (in vstali)« Kristus — in sicer oboje večkrat v zvezi z zelo bogato in zgoščeno vsebino. Celo v okr. »O človeškem delu« stoji v sklepnem členu »križ« kar 10-krat. Pri tem seveda niti od daleč ne gre za nekakšen »dolorizem«, nasprotno — čeprav je navzoča velika resnoba, skladna z globokim realizmom skrivnosti Boga in človeka. Gre za skrivnost ljubezni (»Ljubezen« stoji v Rh nad 50-krat).

[71] Prim. B. Häring, v: Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika »Redemptor Hominis« Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring CSsR, Freiburg (Herder) 1979, 113—140.

In Balthasar izreka trditev, ki se nam bo morda v prvem hipu zdela strašno pretirana, a bomo ob resnem premisleku pač morali priznati, da drži: »Položaj Cerkve danes je krvavo resen!« (130).

Danes po petnajstih letih, so se razmere sicer v marsičem preokrenile.[72] Vendar pa brez vdajanja črnogledju in obupanosti še vedno lahko utemeljeno ponovimo: »Položaj Cerkve, položaj katoliške teologije, položaj krščanstva sploh, položaj vsega sveta danes je krvavo resen!« Vero v Jezusa Kristusa, edinega Odrešenika sveta, izpovedujemo — in morali bi jo oznanjati z besedo in življenjem vsem ljudem. Kot teologi bi morali po svoje prispevati prav k temu. V resnici pa tolikokrat zapravljamo čas in moči za medsebojne prepire in si nakopavamo usodno sokrivdo, da se ljudje trumoma vdajajo dvojnemu zlu, ko zapuščajo »studenec žive vode« in si namesto tega »kopljejo kapnice, razpokane vodnjake, ki ne morejo držati vode« (Jer 2, 13).

Ta naša »razdeljenost čisto gotovo nasprotuje Kristusovi volji, je svetu v pohujšanje in v škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu« (2 Vat. E 1). Zato pa je brez vsakega dvoma ena od najbolj perečih nalog vseh nas kristjanov ta, da za odpravo te razdeljenosti storimo vse, kar je v naši moči. In to je naloga, ki postaja vsak dan bolj pereča.

Povzetek: Anton Strle, Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes

Po prvi svetovni vojni je pri R. Guardiniju in neredkih drugih vodilnih katoliških teologih znova nastopila izrazitejša kristocentričnost v teologiji, kar je nato vplivalo več ali manj na celotno teologijo in na življenje Cerkve ter našlo močan odmev v besedilih 2. vatikanskega koncila. V pokoncilskem času je kristologija skupaj z naukom o odrešenju prišla v tokove živega razpravljanja. Če je v nekaterih primerih prišlo do pojavov, ki bi mogli postaviti pod vprašaj identiteto krščanstva in Cerkve, je z druge strani nastopila poglobitev. Tudi v pojavu »politične« in »osvoboditvene« teologije ni vse samo negativno. — Razprava je bila uporabljena kot referat na ekumenskem simpoziju v Zagrebu, od 28. do 30. sept. 1982.

Summary: Anton Strle, Jesus Christ as the Only Saviour in Contemporary Catholic Theology

After World War I R. Guardini and many other leading Catholic theologians showed more explicit christocentricity in theology, which has influenced all theology

[72] Prim. W. Kasper, Zukunft aus dem Glauben, Mainz (M. Grünewald) 1978; E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg (Pustet) 1981. — Glede kristologije prim. P. B. de Margerie, Réflexions sur les tendances actuelles en christologie, v: Divinitas 26 (1982) 162—170; in pa W. Kasper (Hrsg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf (Patmos) 1980.

and church life and found a strong echo in the documents of Vatican II. In the time after the Second Vatican Council christology and soteriology have been the subject of a lively discussion. Though sometimes the identity of Christianity and of the Church have been questioned, the discussion has also brought about a deepening of understanding. The phenomenon of political theology and theology of liberation is not to be considered only negative either. — This paper was read at the Ecumenical Symposium in Zagreb, 28 to 30 September 1982.

Jože Krašovec

Božja pravičnost v Izaijevi knjigi

Izaijeva knjiga je glede pojmovanja božje pravičnosti izrednega pomena. Ta tema se v njej pojavlja nenavadno pogosto. Številčno jo presega samo še Knjiga psalmov. Posebno preseneča, da je večina mest zastopanih v pogl. 40—66. Kontekst je v glavnem podoben. Zato navadno ni težko ugotoviti osnovnega pomena. Neredko določitev pomena močno olajšajo sinonimi in antonimi. Kljub temu se mnenja razlagalcev včasih močno razhajajo. Razlogi so očitni. Le malokdo upošteva specifični ožji in širši kontekst posameznih mest. Literarna zgradba besedil pa razlagalce najmanj zanima.

Za presojanje zgodovine interpretacije sta posebnega pomena najstarejša prevoda, septuaginta in targum.[1] Septuaginta je pogojevala pisanje nove zaveze in razlago grških, a neredko tudi latinskih cerkvenih očetov. Targum pa je večini judovskih razlagalcev rabil za vodilo. V obeh prevodih je

---

[1] Gl. J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (Alttestamentliche Abhandlungen 12/3; Münster i. W.: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung, 1934); I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems* (Leiden: E. J. Brill, 1948); J. W. Olley, *'Righteousness' in the Septuagint of Jsaiah. A Contextual Study* (Soc. of Bibl. Lit. Sept. and Cogn. Stud. Ser. 8; Missoula, Montana: Scholars Press, 1979); isti »The Translator of the Septuagint of Isaiah and 'Righteousness'«, *Bull. Intern. Org. Septuagint* 13 (1980) 58—74; J, F. Stenning (ed.), *The Targum of Isaiah. Edited with a Translation* (Oxford: Clarendon, 1949); E. R. Rowlands, »The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah«, *Vetus Testamentum* 9 (1959) 178—81; Y. Komlosh, »The Aramaic Translation of the Book of Isaiah as a Commentary« (v hebr.), *Fourth World Congress of Jewish Studies,* I (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1967) 75—78; isti. »Exegetical Methods of the Targum of Isaias« (v hebr.), *Sepher S. Yeivin. Biblical, Archaeological, Linguistic and Historical Studies Presented to S. Yeivin on his 70th Birthday* (Kitvei ha-hevrah le-heqer ha-miqra' be-Yisra'el 20; ed. S. Abramsky in drugi; Jerusalem: Kiryat-Sepher, 1970) 289—302; K. Koch, »Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum«, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann* (ed. J. Friedrich — W. Pöhlmann — P. Stuhlmacher; Tübingen/Göttingen: J. C. B. Mohr/Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 245—67; H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 28—39* (Biblischer Kommentar X/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982) 1517-23: »Der hebräische Text und die Versionen«.

Izaijeva knjiga mestoma zelo svobodno prevedena. V takšnih primerih je navadno jasno razvidno, kako je prevajalec razumel pojem pravičnosti.

Komentatorji ta pojem obravnavajo z zelo različno izčrpnostjo.[2] V judovski eksegezi, ki je na splošno zelo kratka, se razlagalci mnogokrat sploh ne dotaknejo tega pojma. Med cerkvenimi očeti pa ga predvsem sv. Ciril in Hieronim včasih zelo jasno opredelita in dokaj izčrpno razložita. Med srednjeveškimi komentatorji ga Albert Veliki zelo pogosto jasno opredeli. Nasprotno preseneča Tomaž Akvinski, ker pojma sploh ne razlaga. Luter in Calvin mu spet posvečata izredno pozornost. Calvin pomeni posebno presenečenje, saj je med vsemi razlagalci v opredelitvi in razlagi tega pojma na splošno najbolj neposreden in jasen.

Namen pričujoče študije je dvojen. V prvi vrsti hoče ugotoviti izviren hebrejski pomen pojma v okviru vsakokratnega konteksta.[3] Drugič, podati

---

[2] Ne more presenečati, da je komentarjev k Izaijevi knjigi zlasti v krščanskem izročilu sorazmerno veliko. Po časovnem zaporedju tu navajamo klasične komentarje do reformacije: Sv. Hieronim, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII,* CChr. SL 73—73A = PL 24, 9—704; Evzebij, *Commentaria in Hesaiam,* PG 24, 77—526; Sv. Bazilij, *Commentarium in Isaiam prophetam* (pogl. 1—16), PG 30, 117—668; Sv. Janez Zlatousti, *Interpretatio in Isaiam prophetam* (pogl. 1—8), PG 56, 11—94; Sv. Ciril, *Commentarius in Isaiam prophetam,* PG 70, 9—1450; Prokopij iz Gaze, *In Isaiam prophetam commentationum variarum epitome,* PG 87/2, 1817—2718; Teodoret, *In Isaiam prophetam eclogaria intepretatio,* PG 81, 215—494; Haymo iz Halberstadta, *Commentariorum in Isaiam libri tres,* PL 116, 717—1086; Rupert iz Deutza, *De Sancta Trinitate et operibus eius libri XLII. In Isaiam prophetam commentariorum,* CChr. CM 23, 1455—1571 = PL 167, 1271—1362; Albert Veliki, *Postilla super Isaiam* (Opera omnia, XIX do str. 632; izd. F. Siepmann; Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1952); Tomaž Akvinski, *Expositio super Isaiam ad litteram* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, XXVIII, Roma: Editori di San Tommaso, 1974); M. Luther, *Vorlesung über Jesaia. In Esaiam Scholia ex D. Martini Lutheri Praelectionibus collecta,* v: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA) (Weimar: Hermann Böhlens Nachfolger, 1948), XXV, 79—401; isti, *Vorlesung über Jesaia,* WA, XXXI, 1—585; J. Calvin, *Commentarii in Isaiam prophetam* (Joannis Calvini opera quae supersunt omnia, XXXVI—XXXVII do kol. 454 = Corpus Reformatorum, LXIV—LXV; izd. G. Baum — E. Cunitz — E. Reuss; Brunsvigae: C. A. Schwetschke et Filium, 1888). V judovskem izročilu obstajajo sledeči komentarji: Raši, Ibn Ezra in David Kimhi v *Miqrā'ôt gᵉdôlôt;* I. Maarsen (ed.), *Parshandatha. The Commentary of Rashi on the Prophets and Hagiographs. Part II. Isojah* (Jerusalem, 1972); M. Friedländer (ed.), *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, I—III* (London: N. Trübner & Co., 1872; ponatis v New York: Philipp Feldheim); L. Finkelstein (ed.), *The Commentary of David Kimhi on Isaias* (Columbia University Oriental Studies 19; New York: Columbia University Press, 1926).

[3] Glavna pomanjkljivost dosedanjih študij je ravno v tem, da ne upoštevajo dovolj celotne zgradbe vsakega besedila, v katerem se pojavi pojem »pravičnost«. Študij Izaijeve knjige (Drugi in Tretji Izaija) pod vidikom pravičnosti je sicer sorazmerno veliko: B. Bauer, »Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im 2. Teil des Jesaia«, *Zeitschrift für spekulative Theologie* (1837) 478—; Ortloph, »Über den Begriff von *sedeq* und den wurzelverwandten Wörtern im zweiten Theile des Propheten Jesaja«, *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 21 (1860) 401—26; K. Cramer, »Der Begriff *sedaqah* bei Tritojesaia«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 27 (1907) 79—99; E. Nguyin-Van-Thu, *De sedāqāh Dei in libro Isaiae* (Pont. Athen. Ant. 128; Romae: Pont. Athen. Ant., 1958); J. J. Scullion,

hoče pregled najbolj klasičnih opredelitev in razlag pričujočega pojma iz zapuščine judovske in krščanske eksegeze. Vodilo sta jasnost in stvarnost. Upoštevamo predvsem vse neposredne in jasne opredelitve pojma iz navedenih komentarjev. Ker takšnih primerov ni izredno veliko, študija kljub obilici komentarjev ne bo pretirano narasla.

1,27 — božja pravičnost kot božja dobrota

Med sodobnimi razlagalci prevladuje mnenje, da pričujoča verza nista izvirno Izaijeva, marveč sta bila šele v dobi po izgnanstvu vrinjena med verza 26 in 29. Toliko bolj je očitno, da takó v oblikovnem kakor v vsebinskem pogledu sestavljata enoto. Pred seboj imamo klasičen primer antitetičnega paralelizma, zato v. 27 ni mogoče razlagati brez v. 28. Besedilo se glasi:

Sion se bo rešil s pravico (*b^{e}mišpāt*),
njegovi spreobrnjenci s pravičnostjo (*bisdāqāh*).
Uporniki in grešniki pa bodo skupaj polomljeni,
tisti, ki so Gospoda zapustili, bodo pokončani.

Jasno je podan vzrok, zakaj bodo krivični pogubljeni. Njihova usoda je zapečatena, ker so »zapustili Gospoda«. Kaj bo pa rešilo prebivalce Siona? Njihova pravičnost?

Iz besedila ni razviden subjekt para *mišpāt* // *s^{e}dāqāh*. Zato je neizbežno vse do danes sporno vprašanje, ali gre tu za človeško ali za božjo kvaliteto. V judovski eksegezi prevladuje domneva, da bo Sion rešen zaradi pravičnosti, ki jo bo vršilo zvesto izraelsko ljudstvo. Toliko bolj preseneča septuaginta, ki *mišpāt* prevaja s κρίμα — sodba, *s^{e}dāqāh* pa z ἐλεημοσύη — usmiljenje. Iz konteksta je mogoče razbrati, da je mišljena božja sodba // usmiljenje. Očitno je ta prevod odločilno vplival za razlago grških cerkvenih očetov, da Bog rešuje svoje ljudstvo z usmiljenjem. Posebno lep primer takšne razlage najdemo pri Sv. Krizostomu.[4] V nasprotju z grškimi pa latinske očete določa Hieronimov prevod v smislu sodbe.[5] Tomaž

»Sedeq-sedaqah in Isaiah cc. 40—66 with special reference to the continuity in meaning between Second and Third Isaiah«, *Ugarit-Forschungen* 3 (1971) 335—48; C. F. Whitley, »Deutero-Isaiah's Interpretation of Sedeq«, *Vetus Testamentum* 22 (1972) 469—75, F. V. Reiterer, *Gerechtigkeit als Heil. Sedeq bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition* (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1976).

[4] Gl. PG 56, 26: »Aliunde vero ostendere volens, post longam captivitatem eos, non quod dignas poenas dederint, nec quod peccata sua expiaverint, sed propter benignitatem Dei, in suam reduci terram, quae salus magis est misericordiae, quam retributionis vel premii, ideo subjunxit, *Et cum misericordia*«.

[5] Gl. tudi Hieronimovo razlago v CChr. SL 73, 25.

Akvinski v razlagi tega mesta pojem pravičnosti izjemoma opredeli. Pravičnost razume kot enakost.[6] Luter vidi v tem pojmu božji akt opravičenja. Calvin pa poudarja, da je tu mišljena božja pravičnost, ki neodvisno od človeka edina lahko reši Cerkev.

Med novejšimi razlagalci najdemo nekatere, ki se odločajo za človeški subjekt pravičnosti.[7] Vendar prevladuje nasprotna smer.[8] V tej pa se pojavljajo težave glede razlage narave božje pravičnosti. Je mišljena povračilna oz. sodna pravičnost (iustitia vindicativa seu punitiva)? Presenetljivo je, da nekateri zastopajo to stališče.[9] Očitno so prezrli antitetično zgradbo vv. 27—28. V tej antitezi je o sodbi res govor, vendar le v v. 28 glede hudobnih, ki bodo pokončani. V nasprotju z njimi pa bo Bog prebivalce Siona odrešil (*pādāh*). Kako jih naj odreši s pravično sodbo v juridičnem smislu? Eno najbolj temeljnih aksiomov svetega pisma je, da Bog človeka ne odrešuje na osnovi njegovih del, marveč iz svoje dobrote. Le ugonablja ga zaradi njegovega odpada. Septuaginta in nekateri očetje so torej dobro spoznali sporočilo našega verza. Sinonimni par *mišpāt* // *s^{e}dāqāh* tu očitno označuje odrešenjsko božjo dobroto v odnosu do zvestega ljudstva. Če je mišljena »pravična razsodba«, velja le v odnosu do zaveznega ljudstva: Bog svobodno dokazuje svojo zvestobo s tem, ko se dejavno zavzema za svoje ljudstvo.

5,16 — Bog bo povišan v pravičnosti

Ta verz je prav tako kakor 1,27 sestavni del antitetičnega paralelizma (15//16). Vendar je tu antiteza bolj izrazita. Nasprotje človek // Bog določa predvsem nasprotje glagolov ponižati // povišati:

Človek se ukloni, ljudje bodo ponižani,
oči prevzetnih se povesijo.
A Gospod nad vojskami bo vzvišen v pravici (*bammišpāt*),
sveti Bog se izkaže svetega v pravičnosti (*bisdāqāh*).

Temeljni problem te antiteze je vprašanje, ali obstaja vzročna zveza med ponižanjem človeka in povišanjem Boga. Pride tu božja pravičnost do veljave prav v sodbi nad samozavestnim človekom?

---

[6] »... iudicium est reducere ad equalitatem in qua consistit iustitia«.

[7] Gl. npr. E. J. Kissane, *The Book of Isaiah, I* (Dublin: The Richview Press, 1941) 19: »'Justice and righteousness' here are qualities of the remnant, not attributes of God«; A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia; Torino/Roma: Marietti, 1964) 57.

[8] Gl. zlasti O. Proksch, *Jesaja, I* (Kommentar zum Alten Testament; Leipzig: W. Scholl, 1930) 49: »So wird nicht an *beth pretii* zu denken sein, sondern an die Form, in der die Erlösung vor sich geht, die göttlichen Ursprungs ist«.

[9] Gl. zlasti F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Alttestamentliche Abhandlungen VI/1; Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915) 21—22.

Glavna značilnost najrazličnejših antitetičnih struktur je, da nasprotni poli niso v medsebojni vzročni zvezi, marveč preprosto izražajo nasprotje na osnovi ontoloških, še bolj pa na osnovi moralnih zahtev.[10] Po vsem tem sodeč, naša antiteza preprosto ugotavlja dve neizbežni nasprotni dejstvi. Človeška samozavest bo nujno ponižana, ker nima nobenih pozitivnih osnov za obstoj. Božja pravičnost pa bo obstala, ker je identična z razodevanjem božje moči in svetosti. *Beth* pred *mišpāt* in *s*^{e}*dāqāh* se torej nanaša na božjo kvaliteto pravičnosti, ne pa na sodbo.[11]

Razlagalci vseh časov so se kljub temu domala soglasno odločali za razlago v sodnem smislu po značilnem povračilnem načelu. Zdi se, da je v judovstvu izjema targum. Ta za hebrejsko besedo *s*^{e}*dāqāh* uporablja besedo *z*^{e}*kûtā'*, ki v bistvu ustreza običajnemu odrešenjskemu pomenu hebrejske besede.[12] Toda kasnejši judovski razlagalci vidijo v pričujočem verzu sodni pomen. Raši pravi, da bo Bog povišal svoje ime v svetu, ko bo vršil sodbo nad ljudstvom, svetega pa se bo izkazal med »pravičnimi«, ki bodo preostali. Kimhi še bolj poudarja sodbo nad »hudobnimi Izraela«. Septuaginta *s*^{e}*dāqāh* prevaja z δικαιοσύη, vulgata pa z *iustitia.* V tem je najbrž odločilni razlog, da cerkveni očetje naše besedilo brez izjeme razlagajo v sodnem pomenu.[13] Iz dobe sholastike je glede sodne razlage značilen Albert Veliki: Bog se bo izkazal svetega v pravičnosti, ker bo vsakemu povrnil po njegovih zaslugah.[14] Novejši razlagalci se večinoma odločajo za klasično judovsko in krščansko izročilo, čeprav mnogi domnevajo, da naš antitetični paralelizem ni izvirni sestavni del grožnje, marveč je kasnejši dodatek.[15]

Celotni pregled zgodovine eksegeze daje torej videz, da so tako judovski kakor krščanski razlagalci zapadli juridičnemu pojmovanju pojma

---

[10] Gl. J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Jerusalem: The Hebrew University, 1983).

[11] Prim. H. Cezelles, »A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament«, *Revue Biblique* 58 (1951) 184: »Comme ailleurs, ces deux termes, quelque sens qu'on leur donne, sont des éléiemts de bonheur, de stabilité et de grandeur. Il n'est nullement dit que c'est par eux que Dieu humilie le mortel et l'abaisse«.

[12] Gl. K. Koch, »Die drei Gerechtigkeiten . . .«.

[13] Gl. npr. Sv. Bazilij, PG 30, 395: »Per aequam retributionem eorum quae sunt prius commemorata, exaltatur Dominus Deus in judicio . . .«; Sv. Ciril, PG 70, 144; »Extollitur vero Dominus Sabaoth in judicio et justitia, cum recto suo et sacrosancto calculo in populum superbum et voluptuarium animadvertit«; Sv. Hieronim, CChr. SL 73, 74: »... et incurvatus fuerit homo, et humiliatus vir, et receperint omnes juxta merita sua: tunc exaltabitur Dominus in judicio, cujus prius injustum videbatur esse judicium, et Deus sanctus ab omnibus sanctificabitur in justitia«; Haymo v nesprejemljivi obliki prevzema Hieronimovo razlago (PL 116, 750).

[14] »... *in iustitia,* hoc est, quia retribuit unicuique secundum merita«.

[15] Prim. npr. B. Duhm, *Das Buch Jesaia* (Handkommentar zum Alten Testament 3/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 5. izd., 1968) 59; H. Wildberger, *Jesaja* (Biblischer Kommentar X/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972) 190—92.

»pravičnost«, ki je zajelo vso evropsko civilizacijo. Srednjeveški Judje so sicer pisali v hebrejščini, a v mnogočem so tudi oni dojemali v evropskih kategorijah.

10,22 — rešitev ostanka

Ta verz je del enote vrstic 20—23, ki se glasijo:

> 20Tisti dan se Izraelov ostanek in preživeli iz Jakobove hiše ne bo več opiral na njega, ki ga je tepel, ampak se bo opiral na Gospoda, Svetega Izraelovega, v zvestobi.
> 21Ostanek se spreobrne, ostanek Jakobov, k močnemu Bogu.
> 22Čeprav bi bilo tvojega ljudstva, Izrael, kakor peska ob morju, se bo le njegov ostanek spreobrnil. Sklenjeno je uničenje (*killājôn*), razlije se s pravičnostjo (*s^{e}dāqāh*). 23Zares, trdno sklenjeno uničenje bo izvršil Gospod, Jahve nad vojskami, po vsej zemlji.

Povezava z besedo »uničenje« ne dopušča, da bi v besedi *s^{e}dāgāh* videli odrešenjski pomen. Sedanje stanje celotnega hebrejskega besedila nam kaže, da se bo božja pravičnost razodela predvsem v sodbi nad hudobnimi, ki se ne bodo spreobrnili. Tako razumejo pričujoče besedilo skoraj vsi sodobni razlagalci. Zanimiva izjema je H. Cazelles. Ker nikjer v hebrejski bibliji ne dopušča sodnega vidika pojma »pravičnost«, tudi tu gre v drugo smer. Ugotavlja preroško-mesijansko perspektivo besedila. Problematično besedo »uničenje« v v. 22 iz ritmičnih razlogov črta, v. 23 pa razglaša za gloso. Po vsem tem v v. 22 vidi naslednji mesijanski pomen: Izraelovega ljudstva bo kakor peska ob morju; v ostanku se bo pojavil dejavni človek, ki bo prekipeval pravičnost.[16]

Cazellesovi korektorski posegi v hebrejsko besedilo so vprašljivi. Toda njegov rezultat v bistvu ustreza stanju prvih prevodov; ti so zato toliko bolj vredni pozornosti. Čudno, da Cazelles ni ravno tu iskal opore za svojo razlago, Septuaginta sploh ne prinaša besede »uničenje«. Namesto nje nastopi »beseda« (λόγος). Smisel vrstic 22—23 gre zatorej v povsem drugo smer: ostanek se bo rešil in Bog bo izvršil besedo (o rešitvi ostanka) v pravičnosti (δικαιοσύνη). Beseda »pravičnost« ima torej tu očitno odrešenjski pomen. V isto smer kaže tudi targum. V 23. vrstici govori o uničenju hudobnih. Toda vrstico 22, ki zadeva pomen besede »pravičnost«, takóle prevaja: »Tudi če bo tvojega ljudstva, Izrael, kakor peska ob morju; ostanek, ki ni grešil, in tisti, ki so se obrnili od greha, za te bodo storjena

[16] Gl. »A propos . . .«, 176—82.

mogočna dela, ki se bodo mogočno razodela in bodo izvršena v pravičnosti (*z^{e}kû*)«. Odrešenjski pomen je torej na dlani.

Med srednjeveškimi judovskimi razlagalci gresta Raši in Kimhi vsak v svojo smer. Raši meni glede v. 22: »Ezekiju je rekel prerok: , Če bo tvojega ljudstva kakor peska ob morju, bo pravičnost ostanka, ki se bo vrnil k njemu, odplavila popolno uničenje, ki bi naj prišlo nanje, in bo preprečil, da bi prišlo'«. Raši v besedilu torej vidi človeško in ne božjo pravičnost. Kimhi pa popolnoma v smislu povračilne božje pravičnosti pravi: »Tudi če bodo številni kakor pesek ob morju, se bodo imenovali ostanek tisti, ki se bodo spreobrnili, kajti ko vlada večina, se manjšina imenuje ostanek. Tako bo večina Izraela uničena in nanje bo prišlo popolno uničenje, ki jih bo odplavilo v pravičnosti in jih bo uničilo, ker so hudobni; ostanek pa, ki je manjšina, se bo vrnil k Bogu«.

Med cerkvenimi očeti se nihče ne dotakne vprašanja, kaj pomeni pravičnost v 22. vrstici. Albert Veliki, Luter in Calvin pa ne gredo dovolj v globino.

24,16

Verz se začne: »Od konca zemlje smo slišali petje: Slava Pravičnemu (*saddîq*)! . . .«. Iz konteksta ni mogoče z gotovostjo razbrati, ali je v »Pravičnem« mišljen Bog ali človek. Vse judovsko izročilo vidi v njem pravičnega človeka. Tako tudi septuaginta, ki uporablja pojem εὐσεβής — pobožen. Cerkveni očetje glede tega ne zavzemajo stališča. Albert Veliki v »Pravičnem« vidi Boga sodnika, ki vsakemu povrne po njegovem dobrem in slabem zasluženju.[17] Med sodobnimi razlagalci pa so mnenja deljena. Vendar se zdijo razlogi za domnevo, da velja slavospev Bogu, bolj prepričljivi. Podobni primeri božjega pridevka »Pravični« so v 2 Mz 9,27; Iz 45,21; Ps 7,10; 11,7; 116,5; Job 34,17. Vsebina pridevka bo bolj razvidna, ko bo po analizi vseh besedil bolj jasen najbolj splošen pomen božje pravičnosti.

28,17 — božja pravičnost merilo Siona

Očitno je, da tega verza ni mogoče razlagati zadovoljivo drugače kakor v okviru celotne enote vv. 14—22, posebno pa njenega jedra, vv. 15—18. Besedilo izraža diametralno nasprotje med odločitvijo voditeljev ljudstva, da sklenejo zavezo s podzemljem in napravijo laž za svoje zavetje (15), in med odločnim odzivom Jahveja (16—22). Slogovne in jezikovne značilnosti

---

[17] Dobesedno: »Gloriam iusti, iudicis scilicet reddentis unicuique secundum meritum bonum et malum«.

nam pokažejo, da predvsem vv. 15—18 sestavljajo izvirno organsko enoto antitetične narave:

15Ker ste rekli: »S smrtjo smo sklenili zavezo,
s podzemljem smo naredili pogodbo;
če prihrumi kipeča povodenj,
ne bo prišla nad nas;
zakaj laž smo napravili za svoje zavetje,
v prevari smo se skrili«;
16zato tako govori Gospod Bog:
Glej, na Sionu položim kamen, preskušen kamen,
dragocen vogelni kamen najtrdnejše podlage:
‚Kdor veruje, se ne umakne'.
17Pravico (*mišpāt*) bom naredil za merilno vrvico,
pravičnost (*s^{e}dāqāh*) za grezilo;
toča bo pobila zavetje laži,
vode bodo odplavile skrivališče.
Vaša zaveza s smrtjo bo prelomljena,
vaša pogodba s podzemljem ne bo obstala;
če prihrumi kipeča povodenj,
vas pobije na tla«.

Božji odgovor je pozitiven (16—17a) in negativen (17b—18). Negativen del je kričeče nasprotje teze voditeljev ljudstva. Motivi in izrazi voditeljev ljudstva se v božjem odzivu znova pojavijo, a v diametralno nasprotnem smislu.

Kakšno vlogo imata vv. 16—17a?

Neposredno antitetično razmerje med vv. 15 in 17a—18 zlasti jasno pokaže, da sta vv. 16—17a posebna enota. Tu imamo prispodobo o gradnji temeljev za novo stavbo. Arhitekt pri gradnji uporablja merilno vrvico in grezilo. V našem simboličnem opisu sta to »pravica« in »pravičnost«. Ker je arhitekt Bog, je razumljivo, da je on in ne človek njun subjekt. V tem je vsa osnova za zatrdilo: »Kdor veruje, se ne umakne«.

Zdaj se pokaže, kaj je dejanska osnova antiteze: zaupanje v laž // zaupanje v Boga. Neizbežno je, da bodo voditelji ljudstva, ki gradijo na laži, propadli, medtem ko bodo tisti, ki zaupajo v božjo »pravico« in »pravičnost«, obstali. Nasproti si stojita nezvesto in zvesto ljudstvo. Temelj nasprotja pa je razmerje do božje pravičnosti, ki je merilo Siona. Samo božja pravičnost je lahko zanesljivo človekovo zatočišče. Vse drugo je laž, prevara, ki vodi v pogubo.

V zgodovini eksegeze zasledimo le malo jasnih znakov, ki bi kazali razumevanje ostrine pričujoče antiteze. Prevodi navadno zameglijo celotno

podobo besedila, ker ne prevajajo vseh elementov ustrezno. Septuaginta pravi glede v. 17a, da bo »pravica« (κρίσις) »v upanje« (εἰς ἐλπίδα), besedo »pravičnost« pa prevaja z »moje usmiljenje« (ἐλεημοσύνη μου). Iz tega je razvidno, da je subjekt para »pravica« // »pravičnost« Bog in da nimata juridično-sodnega pomena. Targum prevaja v. 17a tako dobesedno, da ni mogoče razbrati, kako ga razume. Verjetno ga nanaša na kralja, kajti glede v. 16 pravi, da bo Bog na Sionu postavil mogočnega kralja. Podobno je pri Rašiju in Kimhiju, ker oba v v. 16 vidita napoved prihodnjega kralja Mesije. Med cerkvenimi očeti Sv. Ciril, Sv. Hieronim in Haymo izrecno komentirajo v. 17a. Vsi ga razlagajo kristološko in vidijo v njem napoved prihodnje sodbe. Hieronim pravi, da bo sodnik dal »vsakemu po njegovih delih«.[18] Haymo ima dobesedno isto formulacijo povračilne narave. Albert Veliki pa glede razlage v povračilnem smislu naravnost izstopa, saj celo uporablja izraz »iudicium retributionis«.[19] Calvin gre tu v drugačno smer. V »pravičnosti« in v »sodbi« vidi izraženo ustrezno upravo Cerkve.

Med sodobnimi komentatorji nekateri v paru »pravica« // »pravičnost« vidijo človeško krepost.[20] V nasprotju s temi pa npr. R. B. Y. Scott zelo dobro zadene celoten smisel našega besedila.[21] Precej izčrpno in v bistvu v istem smislu razlaga besedilo H. Cazelles.[22]

33,5 — božja pravičnost bo odrešila Sion

Iz 33,1—6 je enota, ki naznanja konec tujčevega nasilja nad izraelskim ljudstvom. V vv. 5—6 prihaja do veljave močno zaupanje v rešitev Siona:

5Vzvišen je Gospod, ker prebiva na višavi;
od bo Sion napolnil s pravico (*mišpāt*) in pravičnostjo (*s^{e}dāqāh*).
6On bo trdnost tvojih časov;
bogastvo odrešenja sta modrost in spoznanje,
strah Gospodov je njegov zaklad.

---

[18] Gl. CChr. SL 73, 364: ».. ut reddat unicuique secundum opera sua«.

[19] Celotno besedilo se glasi: »*Et ponam in pondere iudicium,* ac si dicat: In pondere culpae et in pondere boni meriti ponam iudicium retributionis. *Et iustitiam in mensura,* hoc est in mensura meritorum bonorum vel malorum ponam iustitiam retributionum«.

[20] A. Penna, *Isaia,* 262, govori o »virtù sociali«; H. Wildberger, *Jesaja,* 1077, povezuje vero in pravičnost kot človeški kvaliteti.

[21] Gl. *The Book of Isaiah. Chapters 1—39* (The Interpreter's Bible V; Nashville: Abingdon, 1980) 317: »In contrast to this act of panic by the rulers, Isaiah declares that faith in her own God is the only secure *foundation* of Zion's security, and that his *justice* and *righteousness* alone can erect a building that will stand«.

[22] Gl. »A propos . . .«, 182—84.

Prevodi in komentarji nam pokažejo, da so pravico // pravičnost večinoma razumeli kot kvaliteti zaveznega ljudstva. Takšen vtis dobimo že v septuaginti. Targum pa je glede tega enoumno jasen: »Mogočen je Gospod, ki je svoji šekina (božja prisotnost) dal stanovati v najvišjih nebesih; on, ki je obljubil, da so Sion napolnil s takšnimi, ki bodo vršili resnično sodbo in pravičnost (*dîn diqšôt ûzᵉkû*)«. Raši tega para ne komentira, Haymi pa prevzema pomen targuma in ga celo dobesedno navaja. Med cerkvenimi očeti se pričujočega para izrecno dotikata sv. Ciril in Haymo. Ciril v Sionu razume Kristusovo Cerkev. Ta je nadomestila zemeljski Jeruzalem, ki nikakor ni priznal pravičnosti (δικαιοσύνη) Boga in Očeta, se pravi Kristusa. Novi, pravi Sion, je poln pravice in pravičnosti. Pravica (κρίσις) bi naj bila pravična sodba (δικαιοκρισία) v sleherni zadevi. Videz je torej, da vidi Ciril v »pravici« kvaliteto vernikov Cerkve, v »pravičnosti« pa Kristusa. Haymo vidi tu izraženo pravično sodbo kralja Ezekija nad prebivalci Siona.

Novejši razlagalci večinoma sledijo starejšemu izročilu.[23] H. Wildberger pa nasprotno vidi v paru pravica // pravičnost izraza za pojem »odrešenje« (Heil) v naslednjih pomenskih odtenkih: mir, gotovost, uspevanje, sreča (Ruhe, Sicherheit, Gedeihen, Glück).[24] Očitno je torej, da par označuje božje delo.

Celotno besedilo 33,1—6 je polno tekstnokritičnih problemov. Zato ni mogoče z gotovostjo določiti, kaj pomeni naš par pravica // pravičnost. Isto velja tudi za nekatere druge besede. Vendar se zdi, da razlaga H. Wildbergerja najbolj ustreza osrednjemu sporočilu tega odlomka. »Odrešenje« je ključna tem; *jᵉšûᶜāh* srečamo tako v 2b kakor v 6b. Vse kaže, da je pričujoči par sinonim te besede.

41,2 — Kirov osvoboditveni uspeh po božjem načrtu

41,1—7 je enota, ki se začne s pozivom k pravdi (*mišpāt*). Po uvodu v. 2 zastavlja vprašanje:

Kdo je obudil od vzhoda
tega, ki ga srečuje uspeh (*sedeq*) na vsakem koraku,
polaga narode pred njega,
mu izroča kralje?

---

[23] Gl. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 241: «Zion ist voll von Recht und Gerechtigkeit, weil es unter dem Gesetz lebt«; A. Penna, *Isaia*, 302: »Ogni senso di rettitudine morale e ogni fedeltà pratica all'ideale della giustizia sociale e distributiva sono considerati effetto di una particolare benevolenza divina (32,1.16)«.

[24] Gl. *Jesaja*, 1290.

Njegov meč jih zmane,
njegov lok jih razprši kakor strnišče.

Spevi o Kiru v 41,21—29; 42,5—9; 44,24—28; 45,1—7.9—13; 46,9—11; 48,12—15 dajejo zadostno osnovo za sklepanje, da je v našem verzu Kir objekt slovesnega vprašanja. Bog ga je obudil in ga obdaril s svojim *sedeq*, ki tu ne more označevati drugega kakor srečo, uspeh, zmago.[25] Nastop Kira je božje delo, ki naznanja osvoboditev Izraela izpod babilonskega jarma.

Judovsko izročilo se očitno ni moglo sprijazniti z mislijo, da bi bil poganski kralj lahko deležen Jahvejevega *sedeq*. Že targum vidi v možu iz vzhoda Abrahama; on je »izbrani v pravičnosti v resnici (*b^{e}hîr saddiqajjā' biqšôt*)«. Raši npr. pravi, da je Bog Abrahama privedel iz Arama, ki je na vzhodu. Pravičnost ga je spremljala na vsakem koraku. Ibn Ezra pa verz vendarle izrecno raje nanaša na Kira.

Razlago cerkvenih očetov pogojuje prevod septuaginte in vulgate. Septuaginta 2a prevaja: »Kdo je obudil od vzhoda pravičnost (δικαιοσύνη)?«. Vulgata pa: »Kdo je obudil od vzhoda pravičnega (iustum)?«. Vsi cerkveni očetje razumejo v besedi »pravičnost« oz. »pravični« Kristusa. Posebno jasen je glede tega Hieronim.[26] Vendar Hieronim poleg svoje kristološke razlage navaja tudi mnenje nekaterih, da je v besedi »pravični« mišljen Kir, kakor tudi judovsko razlago glede Abrahama. Albert Veliki v dobesednem pomenu vidi Kira, v mističnem pa Kristusa. »Pravični« bo vsakemu pravično poplačal. Calvin se ustavlja pri Abrahamu in ga opisuje kot tip večne božje pravičnosti, ki jo Bog dobrotno naklanja svojim vernim. Abrahamova poklicanost je osnova za vero Cerkve, da bo božja pravičnost oz. odrešenje večno.

41,10 — Jahvejeva rešilna desnica

Pričujoči verz spada v osrednji del odrešenjskega oraklja 41,8—13 in se glasi:

Ne boj se, ker sem s teboj,
ne oziraj se plaho, saj sem tvoj Bog.

---

[25] Prim. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40—66* (Études Bibliques; Paris: J. Gabalda, 1972) 108; K. Elliger, *Deuterojesaja* (Biblischer Kommentar XI/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978) 120; R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40—48* (Supplements to Vetus Testamentum 31; Leiden: E. J. Brill, 1981) 126—27: stališče glede osnovnega pomena *sdq* pri Drugem in Tretjem Izaiju. Pri Drugem Izaiju vidi pomenske vidike »Heil, Treue Jahwes, Wahrheit, Recht«.

[26] Gl. CChr. SL 73A, 464: »Quis suscitavit ab oriente iustum, sive iustitiam? Neque enim Iudaeorum tantum Deus, sed et gentium, qui vocavit Christum Dominum Salvatorem . . .«.

Krepim te in ti pomagam,
podpiram te s svojo rešilno desnico (*jāmîn sidqî*).

V. 10bβ se glasi dobesedno »podpiram te z desnico svoje pravičnosti«. Večina sodobnih prevodov kakovostni genitiv posrečeno prevaja kot »odrešilna, zmagovita, pravična desnica«. Targum prevaja dobesedno »desnica moje pravičnosti« (*jāmîn quštî*); septuaginta ima »moja pravična desnica«, vulgata pa »desnica mojega pravičnega«.

Ta del verza so v vseh časih zelo redko razlagali. Judovska eksegeza ga sploh ne obravnava. Med cerkvenimi očeti pa sta izjema le Hieronim in Haymo. Hieronim v »desnici mojega pravičnega« vidi »Gospoda Odrešenika«. Zato razlaga, da pri kristjanu ni na mestu strah pred judovskim ljudstvom in pred nikomer, ki se bojuje proti njemu. Haymo pristavlja: »Z desnico svojega pravičnega, to je, z močjo mojega Sina sem te krepil«. Luter poudarja nasprotje med lastnim prizadevanjem in odrešenjem po božji pravičnosti. Samó božja pravičnost lahko odreši človeka.[27] Calvin začne s splošnim ugotavljanjem, da sveto pismo pod besedo »pravičnost« ne vključuje le enakosti, temveč predvsem zvestobo, ki jo Bog dokazuje z reševanjem svojega ljudstva pred napadi hudobnih.

42, 6 — božja pravičnost odrešenjski namen

Med novejšimi eksegeti zasledimo precejšnje razlike glede določitve enote, ki ji pripada pričujoči verz: 42,1—9, 5—9, 5—7. Gotovo je, da vv. 6—7 sestavljata neposredno miselno in strukturalno enoto:

6 Jaz, Gospod, sem te poklical v pravičnosti (*b^{e}sedeq*),
prijel sem te za róko.
Oblikoval sem te in te določil
za zavezo ljudstvu, za luč narodom,
7 da odpreš oči, ki so slepe,
da pripelješ jetnike iz zapora,
iz ječe one, ki sedijo v temi.

Zdi se, da ta dva verza najbolj ustrezno označimo kot orakelj o poklicu. Kdo je poklican? Glede tega so mnenja v celotni zgodovini eksegeze precej različna. Navajajo naslednje možnosti: zgodovinski ali idealni Izrael, Mojzes, Job, prerok sam, Kir, Zerubabel, Mesija. Bolj kakor vprašanje glede objekta božjega klica je za nas pomembno določiti pomen besede »v pravičnosti«, ki označuje način oz. namen poklica. Odrešenjski kontekst je

[27] Gl. WA 31/2,29: »Haec generalis est pestis omnium impiorum gloriari propria iusticia. Haec autem verba pertinent ad confirmationem nostrae fidei«.

tako jasen, da vidijo tu vsi eksegeti odrešenjski pomen. K. Elliger npr. *b^{e}sedeq* prevaja kar s »heilvoll«.[28]

Kako je s starejšo razlago?

Septuaginta, targum in vulgata imajo dobeseden prevod z običajnimi termini δικαιοσύνη, *q^{e}šot, iustitia.* Iz prevoda ni mogoče razbrati smeri interpretacije. Raši in Ibn Ezra menita, da »poklical sem te« velja Izaiju, a »v pravičnosti« ne komentirata. Kimhi v v. 6b vidi napoved povratka iz izgnanstva. Po tem sodeč, vidi v besedi »v pravičnosti« izraženo božjo naklonjenost izraelskemu ljudstvu. Sv. Ciril v. 6 nanaša na Kristusa in na prave preroke v nasprotju s krivimi preroki, ki so govorili »iz svojega srca«. Tako za Kristusa kakor za prave preroke velja Očetovo zagotovilo: »Jaz sem te poklical, se pravi zgolj iz svoje dobre volje (εὐδοκία), v pravičnosti sem privedel«. Prokopij ima glede »pravičnosti« zelo podobno razlago. Hieronim celotno besedilo 42,1—9 nanaša na Kristusa. Glede »Jaz, Gospod, sem te poklical v pravičnosti« pravi: »Da ne bi bil le Bog Judov, temveč tudi narodov«. Ali ni iz tega razvidno razumevanje »pravičnosti« v smislu nepristranosti, enakosti (aequitas)?

Med kasnejšimi velja omeniti najprej Tomaža Akvinskega. Pravi, da se božja pravičnost kaže v izpolnitvi obljube glede Kristusa.[29] Luter v kristološki razlagi vidi ves poudarek na pojmu »pravičnost«. Kristus je bil poklican, da bi učil in razširjal pravičnost. Zunaj Kristusa obstaja namreč le greh. Mojzes in vsi zakoni, kakor tudi vsi nauki na svetu v primerjavi s Kristusovim naukom ničesar ne prispevajo k pravičnosti, ki ima veljavo pred Bogom. Calvin končno odlično zadene temeljni hebrejski pomen pojma »pravičnost«, čeprav tudi on besedilo kristološko razlaga. Bog, ki je določil Kristusa, da obnovi Cerkev, deluje zgolj iz svoje lastne pravičnosti. Beseda »pravičnost« označuje trdnost, kakor da bi rekel »zvesto«.[30]

42,21 — božja pravičnost kot božja zvestoba

Za babilonskega izgnanstva je bila brez dvoma pogosta tožba, da je Bog slep in gluh za stisko svojega ljudstva. Iz 42,18—25 je očitno reakcija

---

[28] Gl. *Deuterojesaja,* 222. Prim. R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte,* 243: »Der Text wäre zu übersetzen: 'ich Jahwe habe dich gerufen als der Heil und Recht Stiftende«. F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia* (Biblischer Commentar über das Alte Testament III/1; Leipzig: Dörfling & Franke, 1889) 435, *sdq* imenuje »Gottes gnadenratschlussgemässes, heilsordnungsgemässes Verhalten. Es bed. dasselbe was wir neutestamentlich Gottes heilige Liebe nennen, welche weil sie eine heilige ist den Zorn gegen ihre Verächter zur Kehrseite hat, aber übrigens nicht nach dem Gesetz der Werke, sondern nach dem Gesetz der Gnade mit den Menschen handelt«.

[29] *Ego dominus vocavi te* Filium meum, ab eterno predestinando ad unitatem divinae personae, *in iustitia,* id est ut iustus sim implens promissa«.

[30] »Certum tamen est, stabilitatem notari hac voce: ac si dictum esset fideliter«.

na takšne očitke: »Kdo je slep, če ne moj služabnik, in gluh kakor moj poslanec, ki ga pošiljam? . . .« (19). Izraela, ki tu velja kot služabnik // poslanec, nesreča ni zadela, ker bi bil Bog slep in gluh zanj, temveč nasprotno. Nesreča se je zgodila, ker je bilo ljudstvo slepo in gluho za njegovo postavo (24). Bog pa je hotel ljudstvo reševati prav s postavo. Zato se v središču celotne enote pojavi božji načrt kot diametralno nasprotje dejanskemu stanju:

Gospod je hotel zaradi svoje zvestobe (*l^{e}ma^{c}an sidqô*),
da postavo naredi veliko in sijajno.

V kateri smeri se tu kaže božja pravičnost? Prav v tisti kot krivičnost ljudstva. Bog se sklicuje na svojo pravičnost iz časa pred nezvestobo ljudstva. Sam je bil zvest in je v skladu z odrešenjskim namenom s svojim ljudstvom hotel poveličati postavo z zvestobo ljudstva do nje; tako bi poveličal svoje ljudstvo. Toda ljudstvo se mu je izneverilo, zato je tudi učinek njegovega ravnanja diametralno nasproten dobrohotnemu božjemu načrtu z njim. Zdi se, da beseda »zvestoba« še najbolj ustreza pomenu besede *sedeq* v našem verzu.[31]

Starejša eksegeza nam nudi le malo tvarine. Targum *l^{e}ma^{c}an sidqô* prevaja »zaradi opravičenja (*zakkā'ûtā'*) Izraela«. Iz prevoda septuaginte »da bi bil opravičen« ni razviden subjekt, vulgata pa *sedeq* spet nanaša na Izraela: »da bi ga posvetil (ut sanctificaret eum)«. Med drugimi viri, krščanskimi in judovskimi, najdemo le pri Ibn Ezri bolj ali manj jasno izraženo razlago pojma »pravičnost«. Zdi se, da ga razume v povračilnem smislu.

Oba reformatorja sta k temu verzu zapustila upoštevanja vreden komentar. Luter najprej poudarja nasprotje med božjo in človeško pravičnostjo. Božja pravičnost vzpostavlja čudovito novo postavo vere in s tem odpravlja staro Mojzesovo postavo. Opravičenje je zatorej možno le po veri v Kristusa in v njegovo milost, brez slehernih lastnih zaslug in del. Calvin razlaga v istem smislu. Ko prerok pravi, da je Gospod voljan in naklonjen, kaže, da nima drugega nagiba kakor samega sebe. A to izraža v polnejšem smislu, ko dodaja izraz »zaradi svoje pravičnosti«: »Izključuje namreč, karkoli bi mogli prispevati ljudje. Noben drug razlog ne nagiba Boga k temu, da izkazuje dobroto, kakor to, da je pravičen. Pri ljudeh namreč ne bo moč najti nobene zasluge ali vrline. To velja zlasti za Jude, saj je le nje hotel izbrati za posinovljenje«.[32]

---

[31] Gl. slov. ekum. biblijo; *Zürcher Bibel;* B. Duhm, *Das Buch Jesaia,* 319; C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66* (Altes Testament Deutsch 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 89.

[32] »Excludit enim quidquid homines afferre possent. Nec vero alia de causa adducitur Dominus ad benefaciendum, quam quod iustus est. Nihil enim meriti aut dignitatis in hominibus reperietur. Specialis autem in Iudaeis erat ratio, quos solos adoptione dignatus erat«.

45,8 — Bog ustvarja rešitev

Pričujoči verz je zaradi uporabe v liturgiji adventa izredno znan in popularen. Je zaključena miselna in literarna enota, a podlago mu daje predhodna enota 45,1—7, slovesen pesniški opis edinstvenosti Jahveja, ki se kaže v tem, da Kir osvobaja narode in Izraela. V. 8 se glasi:

Rosite, o nebesa, od zgoraj,
  oblaki naj dežijo rešitev (*sedeq*);
naj se odpre zemlja,
  naj dozori sad odrešenja (*ješa*^{c}),
hkrati naj požene pravičnost (*s*^{e}*dāqāh*),
  jaz, Gospod, sem to ustvaril.

Zadnji polverz — »jaz, Gospod, sem to ustvaril« — nam dovolj jasno kaže, da je Bog subjekt vseh temeljnih pojmov, ki označujejo zaželene dobrine. Za kakšne dobrine gre? Upoštevanje pesniške zgradbe celotnega verza nam lahko najbolj zanesljivo odgovori na to vprašanje. Očitno je, da pojmi nebesa + oblaki // zemlja sestavljajo polarni par, ki označuje celoto. Smisel je ta: od zgoraj in od spodaj, se pravi od vsepovsod naj se poraja rešitev. Polarna funkcija nasprotnih pojmov izredno podčrtuje sinonimnost pojmov *sedeq, ješa*^{c} *s*^{e}*dāqāh*. Vsi pojmi torej v bistvu pomenijo več ali manj isto dobrino, rešitev. Prerok že vidi v Kirovem nastopu podlago za navdušen liričen izbruh. Kopičenje sinonimov tu ne more presenečati, saj je značilno za večino knjige Drugega Izaija. Himnični slog seveda ne dopušča natančneje določiti pomen posameznih pojmov. Pesnik najbrž namenoma ostaja pri splošnih oznakah božjega delovanja v zori novega obdobja zgodovine.

Pregled starejše razlage prinaša nekaj posebnosti. Septuaginta naš verz prevaja precej dobesedno, zato ni razvidno, kako je prevajalec razumel »pravičnost«. Targum prevaja takóle: »Naj nebesa nudijo od zgoraj, oblaki naj obilujejo z dobroto (*tûbā'*); zemlja naj se odpre in mrtvi naj živijo, hkrati naj se razodene pravičnost (*z*^{e}*kûtā'*); jaz, Gospod, sem jih ustvaril«. Targumist predlaga »mrtvi naj živijo« za hebrejski »naj dozori sad odrešenja«. To je vsekakor presenetljiva razlaga, a se tu vendarle ne moremo spraševati po njenih motivih.

Raši je preveč skop, da bi lahko ugotovili njegovo razlago pojma »pravičnost«. Zato sta toliko bolj izčrpna Ibn Ezra in Kimhi. Ibn Ezra v nebesih // oblakih vidi metaforo za angele. Meni, da je treba besedilo razumeti kot povelje angelom, naj rosijo pravičnost in pomagajo do uspeha odrešenju in resnici. »Jaz, Gospod, sem to ustvaril« nanaša na Kira; ta bi naj vršil pravičnost na svetu. Kimhi *sedeq* razlaga v izrazito odrešenjskem

smislu. Glede v. 8a pravi, da besedilo govori v primeri o rešitvi (*t^{e}šû^{c}āh*), ki je bo deležen Izrael, kakor če bi mu angeli iz nebes prišli na pomoč.

Med cerkvenimi očeti je sv. Ciril najbolj vsestranski. Besedilo najprej nanaša na Kira, ki bi naj osvobodil Izraela in sezidal jeruzalemski tempelj. Vendar vidi v Kiru podobo Emanuela — Kristusa, ki je osvobodil vse človeštvo in ga spravil z Očetom. Kristus je ustanovil svoj tempelj, Cerkev. Po njegovem bi »pravičnost« lahko razumeli kot zapovedi pravičnosti in disciplino, pa tudi kot evangeljsko pravičnost, katere učitelj je sam Kristus. Končno pravi, da bi v usmiljenju in pravičnosti lahko kdo videl samega Jezusa Kristusa. Kristus je za nas postal usmiljenje in pravičnost, ker nam je posredoval odpuščanje vseh preteklih pregreh in nam podelil pravičnost, ki nas lahko naredi deležne vseh dobrin. Prokopij se očitno naslanja na Cirila in ima v bistvu isto razlago.

Sv. Hieronim tudi govori o dveh možnih razlagah.[33] Ugotavlja, da nekateri vidijo v Kiru razlog vzklika k veselju. Drugi pa besedilo razumejo kot preroško napoved Gospodovega prihoda. Za Hieronima je odločilna kristološka razlaga; to je razvidno že iz prevoda. Abstraktni besedi *sedeq // ješa^{c}* prevaja s »pravični« // »Odrešenik«: Rorate, coeli, desuper, et nubes pluant iustum; aperiatur terra, et germinet Salvatorem, et iustitia oriatur simul. Ego Dominus creavi eum. Haymo se tu tudi dotakne našega pojma. Pravi, da je Krisus *pravični,* ker ni storil greha, on je *pravičnost,* ker verujoče opravičuje.[34]

Med kasnejšimi razlagalci tu velja zares poudariti le Calvina. Ta zopet odlično opredeljuje temeljni pomen hebrejskega pojma »pravičnost«. S to besedo prerok označuje zvestobo, s katero Bog brani in ohranja svoje ljudstvo.[35]

45,13 — pravilnost božjega sklepa

Pričujoči verz je sklep enote 45,9—13 in se glasi:

Jaz sem ga obudil v pravičnost (*b^{e}sedeq*)
in vsa njegova pota bom poravnal.
On bo pozidal moje mesto
in moje izgnance bo odpustil,
ne za kupno ceno in ne za dar,
govori Gospod nad vojskami.

---

[33] Gl. CChr. SL 73A, 507: »Duplex huius loci interpretatio est«.
[34] Gl. PL 116, 944: »Ipse est justitia: quia ipse justificat credentes in se«.
[35] »Iustitiae vero nomine nihil aliud intelligit quam fidem, qua Dominus suos tuetur et conservat«.

Vloga tega verza je dokaj jasna. Enota se začne z dvokratnim »gorje« proti takšnim, ki se prepirajo z Bogom (9—10), temu pa sledi božji odgovor v obliki odrešenjskega oraklja. Tisti, ki je vse ustvaril, je poklical tudi Kira »v pravičnosti«. Božji odgovor je v poudarku, da je njegova odločitev glede Kira pravilna. Kirov nastop je v skladu z božjim načrtom z zgodovino, se pravi z »božjo pravičnostjo«.[36] Zato se nihče ne more prepirati z njim.

Kakšno je stanje razlage v starejšem obdobju ?

Septuaginta prevaja dobesedno, targum *b^{e}sedeq* prevaja z *biqšôt* — v resnici, vulgata z *in iustitiam* — v pravičnost. Raši in Ibn Ezra izraza *b^{e}sedeq* ne komentirata, Kimhi pa ga nanaša na Kira. Pravičnost bo prišla do veljave v tem, da bo Kir izpeljal Izraela iz izgnanstva in bo uničil tiste, ki ga sovražijo in zasužnjujejo. Med cerkvenimi očeti Hieronim in Prokopij navajata tri variante glede objekta božjega klica: Kir, Zerubabel, Kristus; vendar ne komentira izraza *b^{e}sedeq*. Sv. Ciril pa zavzema stališče v okviru kristološke razlage: Kristus je bil »obujen« s pravičnostjo, ki ni narejena ali pridobljena z učenjem, temveč z njim obstaja od začetka. Haymo v pravičnosti vidi izraženo univerzalnost Kristusovega odrešenja.[37]

Med kasnejšimi razlagalci Albert Veliki razlaga pričujoči verz v običajnem povračilnem smislu.[38] Calvin pa se nasprotno izrecno izreka proti vsaki obliki povračilne razlage in spet opozarja, da *sedeq* označuje zvestobo. Bog izkazuje svojo zvestobo s tem, ko izpolnjuje svoje obljube in odrešuje svoje ljudstvo.[39]

45,18—25 — resnica-zanesljivost, rešitev-zmaga

45,18—25 je v idejnem in literarnem pogledu enota zase, čeprav organsko raste iz predhodnega besedila. Pojem »pravičnost« se tu pojavlja kar petkrat. Idejna homogenost besedila kaže, da vse te primere lahko najbolj ustrezno obravnavamo skupaj. Besedilo se glasi:

18Kajti tako govori Gospod,
ki je ustvaril nebo, edini Bog,

---

[36] Prim. B. Duhm, Das Buch *Jesaia,* 344: »*B^{e}sedeq,* in Gerechtigkeit, d. h. so wie es recht war, wie ich musste und durfte«; A. Penna, *Isaia,* 466: »Tutto ciò si effetuerà per la giustizia, ossia in perfetto accordo con i decreti eterni di Dio«. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66,* predlaga prevod: »Ich habe ihn erweckt in Gnaden . . .«.

[37] Gl. PL 116, 946; »Ego suscitavi eum ad justitiam: subauditur, ut sit salvator, non solum Judaeorum, sed etiam et gentium«.

[38] »*In iustitiam,* exsequendam scilicet in bonos et in malos«.

[39] »Saepius vero iustitia in scripturis pro fide accipitur: quod Dominus promissa praestando et tuendo servos suos iustitiam suam declaret. In eo enim patissimum relucet iustitia Dei, quod suos servando summae et perfectae rectitudinis specimen edat«.

ki je oblikoval zemljo in jo naredil,
on jo je utrdil;
ni je ustvaril puste,
za bivanje jo je pripravil:
Jaz sem Gospod in drugega ni.
[19]Nisem govoril na skrivnem,
na kraju temne dežele;
nisem rekel Jakobovim potomcem:
iščite me zaman.
Jaz, Gospod, govorim resnico (*sedeq*),
sporočam, kar je prav (*mêšārîm*).
[20]Zberite se in pridite, pristopite skupaj,
vi, ki ste se rešili izmed narodov!
Nimajo spoznanja,
kateri nosijo lesene malike
in molijo k Bogu,
ki ne more pomagati.
[21]Sporočite in predložite,
naj se posvetujejo skupaj!
Kdo je to oznanil davno poprej,
kdo je od nekdaj vse to sporočil?
Ali ne jaz, Gospod?
Ni drugega Boga razen mene,
pravičnega Boga in rešitelja (*'ēl-saddîq ûmôšia'*)
ni razen mene.
[22]Obrnite se k meni in dajte se rešiti
vsi konci zemlje!
Jaz sem Bog in drugega ni.
[23]Pri tebi sem prisegel,
iz mojih ust prihaja resnica (*s^{e}dāqāh*),
beseda, ki se ne povrne:
Pred menoj se bo pripognilo vsako koleno,
vsak jezik bo meni prisegel.
[24]Samo v Gospodu — bodo govorili o meni —
je rešenje in moč (*s^{e}dāqôt wā'ōz*).
K njemu pridejo in bodo osramočeni
vsi ki se vnemajo zoper njega.
[25]V Gospodu doseže zmago (*jisd^{e}qû*) in slavo
ves Izraelov zarod.

Za besedilo je značilno povezovanje stvarjenja in odrešenja. Pretekla božja dela služijo kot osnova za naznanilo odrešenja, ki velja tako izrael-

skemu ljudstvu v izgnanstvu kakor tudi vsem drugim narodom. Odrešenjski univerzalizem je tu zelo jasen. Ključni besedi celotnega besedila sta pomensko sorodna korena *sdq* (19.21.23.24.25) in *ješa*^{c} (Hif.) — rešiti, odrešiti (20,21,22). Kontekst in paralelizem *sedeq* // *mêšārîm* — iskrenost, odkritosrčnost pokažeta, da v v.19 božja pravičnost pomeni zanesljivost božje besede. V v. 21 nastopita sinonima *saddîq* // *môšîa*^{c} — rešitelj. Toliko bolj je očitno, da božja pravičnost tu velja kot odreševanje. »Pravični Bog« svojemu ljudstvu oznanja rešitev, zmago.[40] V v. 23 je v pojmu »pravičnost« moč čutiti vidik resničnosti, popolne skladnosti med božjo besedo in izvršitvijo, se pravi božjimi deli. V v. 24 imamo nov sinonim: *s*^{e}*dāqôt* // *ʿōz* — moč. Množinska oblika »pravičnosti« daje besedi večji poudarek.[41] Pomen je seveda isti kakor v drugih podobnih primerih, kjer srečamo množinsko obliko (Sod 5,11; Mih 6,5): učinkovita odrešenjska božja dela.

V. 25 je nekoliko problematičen, ker tu ne nastopi samostalniška oblika »pravičnosti«, temveč glagol. Verz bi lahko dobesedno takole prevedli: »V Bogu bo opravičen . . . ves Izraelov zarod«. Vendar celotni kontekst govori za to, da je tudi tu poudarek na božjem odrešenjskem delu. Izraelov zarod bo lahko le v Bogu dosegel rešitev oz. zmago.[42] Ta pomen postane toliko bolj očiten, če imamo pred očmi antitetično razmerje med vv. 24b in 25: sovražniki bodo osramočeni, Izraelov zarod pa bo slavil zmago (prim. 16//17).

Zanimivo je, da tako septuaginta kakor targum celotno besedilo v bistvu dobesedno prevajata. Najbrž zato, ker je besedilo zelo jasno in komaj predstavlja tekstnokritične probleme. Posledica dobesednega prevajanja pa je, da ni mogoče ugotoviti, kako prevajalci v posameznih primerih razumejo »pravičnost«. V srednjeveški judovski eksegezi je položaj glede tega le nekoliko boljši. Raši se izjasni le glede v. 23. Pravičnost je v tem, da Bog sprejme k sebi vse izgnance in se vsako koleno pripogne pred njim. Ibn Ezra ima izredno kratek komentar k vv. 23 in 25. V v. 23 razume »pravičnost« v pomenu »resnice«, v v. 25 pa v glagolu »bodo pravični, opravičeni« vidi izraženo vero v Boga. Kimhi v v. 21 vidi božjo zvestobo besedi, v v. 23

---

[40] Prim. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66* (The Interpreter's Bible V: Nashville: Abingdon, 1980) 533: »The noun form *sdyq, a riglteous God,* is not infrequently associated with salvation, and this suggests the meaning of vindication, deliverance, or victory. Thus the way is prepared for the momentous lines which follow«.

[41] Glede množinske oblike gl. A. Ember, »The pluralis intensivus in Hebrew«, *Amer. Journal of Semitic Lang. and Lit.* 21 (1904/5) 195—231; E. Kautzsch — A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1980) & 124; P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome: Bibl. Inst. Press, 1923/1965) & 136fg.

[42] Prim. A. Penna, *Isaia,* 470: »Il primo verbo in ebraico è *saranno giustificati,* ma è evidente, che, come in altri casi (per il sostantivo cfr. anche il v. 24), non si parla di giustificazione in senso teologico, ma in quello di liberazione, salvezza innanzi tutto dalla condizione di deportati«.

božjo zaprisego, da se bodo »na koncu dni« obrnili k Bogu in rešili vsi konci zemlje. V. 25 razlaga antitetično: ljudstva bodo osramočena, Izraelov zarod pa bo opravičen zaradi pravega bogočastja.

Ne more presenetiti, da bo razlaga cerkvenih očetov kristološka. Hieronim pravi k v. 19, da je Bog Judom govoril pravičnost // kar je prav, se pravi resnico, da bi ti sledili resnici evangelija. Toda ti se niso odzvali, zato je pogane poklical k spreobrnjenju. Glede v. 21 pravi, da je Bog pravičen, ker ni Bog le enega naroda, temveč vsega sveta. V. 24a prevaja: »V Bogu bo torej govoril: Moje so pravičnosti (iustitiae) in oblast (imperium)«. Ta stavek polaga v usta vsakega, ki priznava Kristusa, zato v komentarju dodaja: »ne judovskega ljudstva«. Vsi narodi bodo prišli k Bogu; osramočeni bodo tisti, ki so prej evangelij zavrgli. Pravičnost in slavo bo dosegel Izraelov zarod, ki je pognal iz semena apostolov in je verjel v Kristusa (v. 25).

Sv. Ciril se kljub kristološki razlagi bliža izvirnemu hebrejskemu pomenu božje pravičnosti. To je razvidno iz komentarja k v. 21. Glede v. 19 meni, da je pravičnost Mojzesova postava, saj je ta razsodnik pravičnosti. S tem, ko postava govori o pravičnosti, hkrati oznanja moč resnice, se pravi Kristusov nauk; o Kristusu je namreč govoril Mojzes. Glede v. 21 pa pravi antitetično: »Nepravični so pogubni hudobni duhovi . . . Pravičen in rešitelj pa je Bog vesoljstva, ki pomaga zatiranim, oropane osvobaja vezi in zvezane verig grehov, razsvetljuje tiste, ki so v temi, krepča, kar je oslabelo, dviga, kar leži in spreobrača, kar je zašlo«. Glede v. 25 meni, da so tisti, ki so poznali Kristusov prihod, dosegli opravičenje po veri.

Prokopij v. 19 komentira podobno kakor sv. Ciril. K v. 21 pa pravi bolj izvirno, da je Bog pravičen, ker je napovedal Kristusov prihod in s pravično besedo kliče vse narode k odrešenju; dalje je pravičen glede na nasprotje do hudobnih duhov, ki napadajo človeško naravo; končno je pravičen, ker spravlja v strah tiste, ki grešijo. K v. 25 pripominja, da so Izraelov zarod tisti Izraelovi sinovi, ki so bili prvi oznanjevalci evangelija; ti in njihovi nasledniki bodo opravičeni in bodo dosegli slavo.

Kakšno je stališče naših preostalih razlagalcev?

Albert Veliki, sevé, nadaljuje svojo značilno povračilno formulo. Božja pravičnost bi naj bila v tem, da Bog vsakemu poplača po njegovih zaslugah.[43] Tomaž Akvinski, Luter in Calvin pa se glede pojma pravičnosti v tem besedilu niso izrazili.

---

[43] K v. 19 pravi: »Ego Dominus loquens iustitiam, ut unicuique reddatur pro meritis«. K v. 23 podobno: »*Iustitiae verbum,* hoc est verbum determinans iustitiam et iustitiae auctorem, qui unicuique reddat pro meritis«. In končno k v. 25: »In Domino iustificabitur, per iustitiam scilicet in praesenti, quae datur ad meritum«.

46,12—13 — ljudstvo daleč od rešitve / rešitev po Kiru blizu

Ta dva verza sta sklep celotnega 46. pogl., ki prinaša skeptičnemu in upornemu izraelskemu ljudstvu odločno sporočilo odrešenja. Dejanski kontekst tega vrha pa se začne že od 45,18 dalje. Vse od 45,18 do 46,13 izstopa tema o ničnosti malikov nasproti edinemu pravemu Bogu. 46. pogl. je svarilo in spodbuda izraelskemu ljudstvu, naj zavrže malike in se oklene svojega Boga. Trikratni velelnik (3.9.12) daje ton temu oddelku. Ljudstvo naj se spominja preteklih Jahvejevih del, ki so jamstvo rešenja v sedanjosti in prihodnosti. Mož Jahvejevega sklepa, Kir, je že na pohodu (11). Novi dogodki veljajo kot poziv trdosrčnemu ljudstvu:

12Poslušajte me, trdosrčni,
ki ste daleč od rešitve (*s^{e}dāqāh*).
13Jaz sem približal svojo rešitev (*s^{e}dāqāh*), ni več daleč;
moje rešenje (*t^{e}šû'āh*) se ne bo zakasnilo.
Sionu prinesem rešenje (*t^{e}šû'āh*),
Izraelu svoj sijaj.

Da *s^{e}dāqāh* v obeh primerih pomeni rešitev, je povsem jasno razvidno iz konteksta, iz antitetičnega razmerja med obema verzoma in iz paralelizma s *t^{e}šû'āh*. Antiteza blizu // daleč je posebnega pomena. VV. 12—13 sta očitno antitetična sintéza celotnega besedila 45,18—46,13, ki Jahveja postavlja v nasprotje z ničnimi maliki. Logičen je torej sklep, da so tisti, ki morda bolj zaupajo malikom kakor njemu, daleč od rešitve. Morda pa je skeptično ljudstvo načelno trdilo, da je rešitev daleč. Ker je mislilo, da je rešitev daleč od njega, je samo dejansko bilo daleč od nje. Bog pa nasprotno opozarja na njeno bližino.[44]

V starejši razlagi je le nekaj jasnih stališč glede pojma »pravičnost«. Targum in septuaginta imata zelo dobeseden prevod. Raši v. 11 nanaša na Abrahama namesto na Kira. Kimhi ga nanaša na Babilonce. Oni so »trdosrčni in kruti do Izraela«. So »daleč od pravičnosti«, ker ne ravnajo pravično do Izraela. V Hieronimovi razlagi je mogoče ugotoviti odrešenjski in povračilni pomen pojma »pravičnost«. »Trdosrčni« so daleč od pravičnosti, ker niso verovali, da jo je Bog zaradi svoje dobrote približal, da pride na svet. Hieronim v pravičnosti vidi tako napoved Kristusa kakor rešitev Siona po možu, ki ga je Bog priklical iz daljne dežele, da maščuje krivičnosti Izraela in prevratnega Jeruzalema ter poruši Babilon. Haymo besedilo razlaga neposredno kristološko.

---

[44] P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, 1*86; F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia,* 470, imenuje *s^{e}dāqāh* »die unbeugsame Strenge mit welcher Gott seinen Heilsplan durchführt«.

Med kasnejšimi razlagalci je Calvin edini, ki izrečno razloži naš pojem. Calvin izhaja iz paralelizma med pojmoma pravičnost // odrešenje. Ta paralelizem mu pove, da »pravičnost« označuje božjo pomoč, ki jo Bog skazuje svojemu ljudstvu. Najodličnejši dokaz božje pravičnosti je namreč ravno v tem, da Bog ohranja, varuje in rešuje svoje ljudstvo.[45]

48,18 — poslušnost je pogoj za dobrobit

O, da bi bil poslušen mojim zapovedim!
Tedaj bi bil tvoj mir (*šālôm*) kakor reka,
tvoja rešitev (*s^{e}dāqāh*) kakor morski valovi.

To je vzklik v mozaiku izjav o božjih delih v zgodovini. Obljuba prihodnje rešitve ima svojo osnovo v izkustvu iz preteklosti. Bog je svoje obljube vedno uresničil. Vendar ne more mimo zahtev po zvestobi, poslušnosti. Če je ljudstvo bilo kdaj v stiski in je pogrešalo božjo »pravičnost«, se to ni zgodilo zaradi božje nezvestobe, temveč zaradi nepravičnosti ljudstva. Cilj 48. pogl. je oznanilo prihodnje rešitve (10—22). Iz izjave v v. 18 je dovolj jasno razvidno, da ta prav tako kakor pretekle obljube ne more veljati brezpogojno.

Septuaginta in targum imata v bistvu lep dobeseden prevod z ustreznim paralelizmom εἰρένη // δικαιοσύνη oz. *šelām)* // *z^{e}kût*. Targum k »Tedaj bi bil tvoj mir kakor reka« doda še »Evfrat«. Med razlagalci, judovskimi in krščanskimi, velja omeniti Kimhija, Lutra in Calvina. Kimhi nakaže odrešenjski pomen pravičnosti, ko pravi: »Tedaj bi bil tvoj mir kakor reka in sovražnikova roka ne bi vladala nad teboj . . . in pravičnost, ki bi ti jo bil skazal, kakor morski valovi . . .« Luter preseneča, ker pojem pravičnosti povezuje z upravo Cerkve.[46] Calvin tukaj pravičnost razlaga v isti smeri.

50,8 — Bog reši služabnika s tem, da ga razglasi za pravičnega

Nujno je, da v razlagi pomena tega verza upoštevamo celotni kontekst Iz 50,4—9, ki je znan kot tretji spev o Gospodovem služabniku. Besedilo je jasno razčlenjeno v dva antitetična dela: 4—6 // 7—9. V prvem delu

---

[45] Dobesedno: »Hic magis perspicuum est quid sub iustitiae nomine voluerit: nempe auxilium, quod Dominus populo suo promittebat. Idem ergo significat salutis et iustitiae nomine: quia hoc maxime est illustre specimen iustitiae Dei, ubi conservat suos, tutatur atque eripit . . .«.

[46] Tako pravi v WA 31/2,392. »'Et iusticia tua' i. e. Zedacka tua, administracio et regnum et politia«.

je služabnik žrtev sovražnikov, v drugem delu se veseli rešitve po Bogu. Prehod iz prvega v drugi del je jasno določen po adverzativnem vav:

7Toda Gospod Bog mi pomaga,
zato nisem bil osramočen.
Zaradi tega sem naredil svoj obraz ko kremen,
saj sem vedel, da ne bom osramočen.
8Blizu je ta, ki mi da pravico *(masdîqî)*;
kdo se bo z menoj prepiral? Nastopiva skupaj!
Kdo je moj nasprotnik v pravdi?
Naj stopi k meni!
9Glej, Gospod Bog mi pomaga,
kdo me bo razglasil za krivega *(mî hû yaršiʿēnî)*?
Glej, vsi ti razpadejo kot obleka,
molj jih požre.

Izjava »Gospod Bog mi pomaga« se pojavi dvakrat (7a.9a) in je torej ključnega pomena. Toda pomembnejše dejstvo 2. dela je nasprotje glagolov »prisoditi pravico« // »razglasiti za krivega«: »Blizu je ta, ki mi da pravico« (8a) // »Kdo me bo razglasil za krivega?« (9a).[74] V tej antitezi se pokaže dejanska osnova antiteze med prvim in drugim delom speva. Sovražniki najdejo osnovo zatiranja služabnika v obdolžitvi za krivičnika, Bog pa ga rešuje s tem, ko ga razglasi za pravičnega. Med obdolžitvijo in ugonabljanjem na eni strani ter med upravičenjem in reševanjem na drugi strani je najtesnejša zveza. Toda cilj je ugonobitev oz. rešitev. Pravičnega lahko reši iz rok zahrbtnih sovražnikov le tisti, ki lahko uveljavi njegovo pravičnost (prim. 54,17, pa tudi 51,5). Služabniku je jasno, da je strogo vzeto to lahko le »pravični« Bog. Zato dvakratna izjava »Gospod Bog mi pomaga«.

Pesnik tu uporablja tako imenovani *rîb-pattern,* obrazec spora ali pravde.[48] Vendar se zdi, da dejansko ozadje ni le forenzično. Je mnogo globlje, kakor je zgolj pravni spor. Gre za najbolj temno logiko nasilja. Kako pogost je v hebrejski bibliji klic pravičnih po rešitvi iz rok sovražnikov, ki jih po nedolžnem dolžijo krivice, da bi jih lahko ugonobili v imenu pravice. Ali ni prav ta perverzna metoda v vseh časih veljala za najbolj učinkovito sredstvo v rokah nosilcev oblasti? Nasprotnika, ki mu je krivica

---

[47] Glede antiteze na osnovi istih glagolov »upravičiti« »razglasiti za krivega« gl. 1 Kr 8,32 (subjekt Bog); 5 Mz 5,1; Prg 17,15 (subjekt človek). Glede motiva »obsodbe, razglasitve za krivega« gl. 2 Mz 22,8; Job 34,17; Ps 94,21; Rim 8,31—39.

[48] Prim. B. Gemser, »The *rîb-or* Controversy-Pattern in Hebrew Mentality«, *Wisdom in Israel and in Ancient Near East. Presented to Prof. H. H. Rowley* (Supplements to Vetus Testamentum 3; Leiden: E. J. Brill, 1969) 120—37.

tuja, je treba uničiti. Zato ga je pred javnostjo treba razglasiti za zločinca. Obenem pa je treba poskrbeti, da ne bi kdo poskušal dokazati njegove pravičnosti. H komu se naj potem pravičnik zateče, če ne k Bogu. Zdaj je on zadnji, edini pravi rešitelj.

C. Westermann se sprašuje, kako je za služabnika v njegovi situaciji sploh še možno upravičenje ali rehabilitacija. Meni, da to vprašanje v 50,4—9 ostane odprto.[49] Ali ni prav v tem paradoksu izražen višek biblične vere v učinkovitost Boga Rešitelja? Tu imamo nov primer Abrahamovega upanja proti upanju, ki temelji na zadnjem, pa zato najbolj realnem realizmu.

Starejše izročilo je glede razlaganja pravičnosti v tem verzu sorazmerno skopo. Judovska razlaga jo očitno v celoti nanaša na preroka. Targum prevaja samostalniško: »Blizu je moja pravičnost (*z^{e}kûtî*)«. Sicer je prevod zelo dobeseden. Raši pravi le: »Bog mi je blizu, da me v sodbi (*dîn*) razglasi za pravičnega« (glagol *zākāh*). Ibn Ezra: »Blizu je čas, ko se bom izkazal kot pravičen v preroštvih«. Kimhi razlaga zelo podobno.

Med kasnejšimi razlagalci ne zasledimo upoštevanja vrednih stališč.

51,1—8 — pravičnost // odrešenje

Položaj pojma »pravičnost« je v tej enoti podoben kakor v 45,18—25. Tudi tu se pojavi petkrat. Ker je besedilo jasna tematska enota, je nadvse umestno, da vse te primere obravnavamo skupaj, upoštevaje celoten kontekst. Besedilo se glasi:

[1]Poslušajte me, ki težite po rešitvi (*sedeq*),
vi, ki iščete Gospoda;
Glejte na skalo, iz katere ste bili izsekani,
in na jamo, iz katere ste bili izkopani.
[2]Glejte na Abrahama, svojega očeta,
in na Saro, ki vas je rodila,
zakaj sam je bil, ko sem ga poklical,
ga blagoslovil in namnožil.
[3]Da, Gospod potolaži Sion,
potolaži vse njegove razvaline.
Njegovo puščavo spremeni v raj,
njegovo pustinjo v Gospodov vrt.
Radost in veselje bosta v njem,
hvalnica in glas petja.

[49] Gl. *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66,* 187.

[4]Poslušajte me, ljudstva,
prisluhnite mi, narodi;
zakaj od mene bo izšla postava
in moje pravo za luč narodom.
[5]Blizu je moja rešitev (*sedeq*), moje odrešenje (*ješa'*) je izšlo
in moje roke bodo sodile ljudstva.
Na mene čakajo otoki
in na mojo roko upajo.
[6]Povzdignite proti nebu svoje oči,
poglejte dol na zemljo;
zares, nebo izgine kakor dim,
zemlja razpade kakor obleka
in njeni prebivalci umrjejo kakor mušice;
toda moje rešenje (*jᵉšû'āh*) bo za vedno,
moja rešitev (*sᵉdāqāh*) ne bo prenehala.
[7]Poslušajte me, ki poznate pravičnost (*sedeq*),
ljudstvo, ki je v njegovem srcu moja postava;
ne bojte se očitkov ljudi,
njihovega sramotenja se ne ustrašite.
[8]Zares, kakor obleko jih požre molj,
kakor volno jih razje črv.
Moja rešitev (*sᵉdāqāh*) pa bo za vedno,
moje rešenje (*jᵉšû'āh*) za vse rodove.

To slovesno in vsestransko bogato besedilo različno izpričuje tematsko in oblikovno homogenost. Tu še mnogo bolj kakor sicer v knjigi Drugega Izaija prevladuje božji nagovor v 1. osebi. Trikrat se pojavi poziv: »Poslušajte . . .« (1ab.4a.7ab). Kar petkrat pa pride na dan beseda *sedeq* oz. *sᵉdāqāh* (1a.5a.6c.7a.8b). Besedilo je torej poudarjen klic izgnancem, naj se z vsem zaupanjem obrnejo svojemu Bogu, ki prinaša rešitev.

Odrešenjsko-eshatološki kontekst in paralelizem z besedo *ješa'* oz. *jᵉšû'āh* nesporno kažeta, da ima pojem *sedeq* oz. *sᵉdāqāh* v vv. 5a.6c.8b odrešenjski pomen. Glede tega sodobni razlagalci soglašajo. V. 5a izpričuje veliko sorodnost s 50,8a. Vv. 6c in 8b pa služita antitetičnemu izrazu posebne vrste. V v. 6a imamo poziv k motrenju neba in zemlje. To je klasični primer merizma, izražanja celote z deli, z nasprotji. Nebo in zemlja predstavljata vso obstoječo resničnost. V v. 6b isti meristični par nebo // zemlja služi za poudarek, da bo vse, prav vse, minilo. Ta teza s svojo negativnostjo podčrtuje božjo izjavo v v. 6c: »Toda moje rešenje (*jᵉšû'āh*) bo za vedno, moja rešitev (*sᵉdāqāh*) ne bo prenehala«. V v. 8a sestavljajo tezo le ljudje, ki z zasramovanjem pravičnih izražajo svojo brezbožnost. Za takšne lahko velja le napoved propada. Božje rešenje pa bo trajno. K

obema antitezama najdemo lepo miselno sporednico v 40,6—8, ki se končuje s podobnim antitetičnim paralelizmom brez pojma »pravičnost«. K antitetičnemu členu vv. 6c in 8b najdemo sporednico v Ps 112,3b: »Njegova darežljivost (*s^{e}dāqāh*) ostane za vedno«. Končno v Mt 24,35 najdemo podoben antitetični paralelizem: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle«.

Kakšen pomen lahko domnevamo v pojmu *sedeq* v vv. 1 in 7? Glede v. 1 se novejši razlagalci na osnovi konteksta večinoma odločajo za odrešenjski pomen.[50] Glede v. 7 pa je stanje drugačno zaradi paralelizma s *tôrāh* — postava. Tu božja pravičnost najbrž ne označuje božje rešitve kot takšne, temveč božje naredbe. Razumljivo pa je, da je cilj božjih naredb človekovo dobro, se pravi odrešenje.

Judovsko izročilo je zapustilo presenetljivo malo pričevanj glede razumevanja pravičnosti v tem besedilu. Septuaginta in targum prevajata celotno besedilo v bistvu dobesedno. Vendar pojma *sedeq* oz. *s^{e}dāqāh* ne prevajata vedno z isto besedo. Septuaginta ima δικαιοσύνη v vv. 5.6.8. V v. 1 ima το δίκαιον — kar je pravično, v v. 7 pa κρίσις — sodba. Targum ima v vv. 5.6.7 *z^{e}kût* — pravičnost, v vv. 1 in 7 pa *qûštā'* — resnica. Raši in Ibn Ezra celotno besedilo le na kratko komentirata in se pojma »pravičnost« niti prav ne dotakneta. Kimhi pa v sorazmerno obsežni razlagi nekajkrat navaja pojem, a ne razloži njegovega pomena.

Med cerkvenimi očeti velja omeniti Hieronima, Cirila in Hayma. Hieronim besedilo tako odločno razlaga kristološko, da abstraktno besedo *sedeq* dvakrat prevaja konkretno: »Blizu je moj pravični, izšel je moj rešitelj« (5a);[51] »Slišite me, ki poznate pravičnega, ljudstvo« (7a).[52] Ciril nam tu nudi edinstveno izčrpno, jasno in poglobljeno kristološko razlago pojma pravičnost«. V v. 1 vidi pravičnost po Kristusu, ki na osnovi vere opravičuje brezbožnega, osvobaja vse nesnage tiste, ki so oskrunjeni, posvečuje v Duhu, in posreduje sijajno čast posinovljenja. Glede v. 5 pravi, da Oče Sina imenuje svojo pravičnost: »Opravičeni smo namreč v njem ne iz del, ki se izvršijo v pravičnosti, ki bi jih mi izvršili, temveč iz njegovega velikega usmiljenja. Ni namreč prišel na ta svet, da bi ga sodil, temveč da bi se ta odrešil po njem. Odrešil pa se ni drugače kakor po veliki blagosti . . . Potemtakem smo bili v pravičnosti Boga in Očeta, se pravi v Kristusu, odrešeni in posvečeni s tem, da smo se očistili nesnage nizkotnosti.

---

[50] Gl. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66,* 590: »The word çedheq bears either an ethical or an eschatological meaning here . . . Since the poem as a whole is eschatological, it is better to translate deliverance, 'vindication', or 'salvation'«. Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia, 382;* C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66,* 188.

[51] Gl. CChr. SL 73A,559: »Prope est iustus meus, egressus est salvator meus«.

[52] Gl. CChr. SL 73A,563: »Audite me qui scitis iustum, populus«.

Če pa je Kristus sam tisti, ki pravi to: Hitro se približa moja pravičnost, pravičnost lahko razumeš le kot njegovo milost, ali pa kot evangeljsko in nebeško oznanilo . . . Pravičnost imenuje tudi odrešenje, in to povsem po pravici. Potegne nas namreč iz vsakega zla, osvobaja nas vezi smrti in nas vodi v večno življenje . . .«. Haymo daje izrecno razlago pojma »pravičnost« v vv. 5 in 6: Oče imenuje svojega Sina pravičnega (pravičnost), ker rešuje in opravičuje svoje izvoljene.

Med kasnejšimi prideta tu v poštev le Albert Veliki in Calvin. Albert *ṣedeq* v v. 1 povezuje s postavo.[53] Calvin pa v zvezi z v. 5 izrecno zavrača razlago v povračilnem smislu in pravi, da pravičnost označuje božje varstvo, dobroto, zvestobo v izpolnjevanju obljub.[54]

54,11—17 — Bog bo rešil Jeruzalem

[11]O uboga, ki te premetava vihar, ti nepotolažena,
glej, tvoje kamne bom obdal z najboljšo malto,
tvoje temelje bom zgradil iz safira.
[12]Tvoje nadzidke bom naredil iz rubinov,
tvoja vrata iz ognjencev,
in ves tvoj okop iz žlahtnih kamnov.
[13]Vsi tvoji sinovi bodo Gospodovi učenci,
in velika bo blaginja (*šālôm*) tvojih sinov,
na odrešenju (*s^{e}dāqāh*) boš utrjena.
[14]Daleč boš od zatiranja, ne boš se bala,
daleč od strahu, ne bo se ti približal.
[15]Če bo kdo izzval prepir, ne bo od mene;
če se bo kdo prepiral s teboj, bo padel zaradi tebe.
[16]Glej, jaz sem ustvaril kovača,
ki piha v ogenj iz oglja
in izdeluje orožje za njegov namen.
Jaz sem ustvaril tudi opustoševalca, da bi rušil.
[17]Nobeno orožje, narejeno zoper tebe, ne bo uspelo,
vsakemu jeziku, ki se sodbi dvigne zoper tebe, dokažeš krivdo (*taršî^{c}î*).
To je dediščina Gospodovih služabnikov
in njihova rešitev (*s^{e}dāqāh*) po meni, govori Gospod.

---

[53] Takole pravi: »Quod iustum est — persequi autem, quod iustum est, persequi legem, quia lex iustum est, et legale iustum generale iustum«.

[54] Dobesedno: Nec enim iustum intelligit quod iustam cuique mercedem reddat: sed quod optimus sit suorum custos, et erga eos beneficus, quod piis omnibus fidem praestat, ac servet promissa, quum eos eripit, nec tandem opprimi sinit«.

To besedilo je izrazit odrešenjski orakelj. Vseskozi razen v v. 17c je nagovor direkten, v 2. osebi. Pesnik izhaja iz prispodobe gradbenika, ki načrtuje čudovito stavbo, in prehaja v temo o obrambi pred napadalci. Tako bi lahko govorili o dveh oddelkih celote: 11—14a; 14b—17. V 14a pojem *s^{e}dāqāh* skupaj s *šālôm* (13b), s katerim sestavlja paralelizem, povzema čudovito pozitivno sporočilo prvega oddelka. Oba pojma označujeta blaginjo, odrešenje, ki bo božje delo za ljudstvo.[55] V tem zagotovilu je zadnja osnova za drugi pododdelek, ki pod negativnim vidikom govori o božjih delih. Ljudstvu se ni treba bati nobenih napadov, ker je Bog stvarnik zanesljiv branilec pred sovražnikom. V. 17c je neosebni povzetek tega zagotovila.

Iz celote je razvidno, da je dvakratni *s^{e}dāqāh,* zagotovilo božjega odrešenja, temeljni element enotnosti besedila. Kaj je osnova božjega zagotovila? Jasno je, da gre v bistvu za svobodno božjo odločitev, ne za božji odziv na zasluge ljudstva. Toda neki načelen pogoj za božje delo tu vendarle pride do veljave. Ljudstvo mora veljati kot »pravično«. Saj je krivičnost vedno bila osnova za sodne govore. Ne smemo prezreti v. 17b, kjer je rečeno: »Vsakemu jeziku, ki se v sodbi dvigne zoper tebe, dokažeš krivico (*taršî'î*)«. Ljudstvo se torej mora izkazati kot nedolžno. Potem bo Bog brez sleherne ovire nastopil proti sovražnikom v njegovo dobro.

Zgodovina razlage je sorazmerno skromna. Septuaginta po vsej verjetnosti v obeh verzih »pravičnost« nanaša na človeški subjekt. Glede v. 14 je na to moč sklepati na osnovi antiteze δικαιοσύνη // ἀδικία v prevodu: »Na pravičnosti boš zgrajena, izogibaj se krivice in ne boš se bala in strah se ti ne bo približal«. V. 17 pa prevaja: »... in vi mi boste pravični (δίκαιοι)«. Targum rabi v dokaj dobesednem prevodu *z^{e}kûtā'* (14) in *z^{e}kût* (17). Raši ne nudi ničesar. Ibn Ezra pa pravi le glede v. 14, da bo Izrael vršil pravičnost do vseh in ne bo stiskal nobenega naroda, kakor so to delali poganski narodi. Kimhi prav tako v v. 14 vidi človeški subjekt. Jeruzalem bo s pravičnostjo, ki jo bo vršil, povzdignjen pred svetom.

Med cerkvenimi očeti prideta v poštev le Hieronim in Haymo. Hieronim daje k v. 17 komentar v povračilnem smislu. Pravičnost tistih, ki so pri Bogu, je v tem, da bo sedanja stiska poplačana s prihodnjim veseljem.[56]

---

[55] Gl. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66,* 640: »The word carries ethical content, but includes more particularly in Second Isaiah the meaning of salvation and vindication. It means both the character of Jerusalem's citizens, who are taught by the Lord, and God's redemptive activity in her transformed life«. Prim. tudi B. Duhm, *Das Buch Jesaia,* 411—13; C. Westermann, *Das Buch Jesaia. Kapitel 40—66,* 223; A. Penna, *Isaia,* 545, glede v. 14: »Il termine giustizia (eb. *s^{e}dāqâ),* come spesso altrove, significa la prosperità, la sicurezza e la salvezza nel senso messianico-escatologico«.

[56] Gl. CChr.SL 73A,616: »Et haec est iustitia eorum qui aput Deum sunt, dicit Dominus, ut praesens tribulatio futuro gaudio compensetur«.

Haymo v v. 14 vidi podčrtano predvsem vero v Kristusa. K v. 17 pa najdemo pri njem klasični primer povračilne razlage pravičnosti.[57]

Med kasnejšimi velja omeniti Alberta, Lutra in Calvina. Albert v zvezi z v. 17 zopet seže po svojem značilnem povračilnem obrazcu; pravičnost bi naj bila povračilo za zasluge.[58] Luter v v. 14 *s^{e}dāqāh* nanaša na človeški subjekt. Po njegovem naj bi pomenila življenje po dobri vesti, pripravljenost za molitev, za obvladovanje žene, otrok in družine.[59] Calvin v obeh verzih vidi izraženo božjo pravičnost in jo razume kot božje vodstvo nad Cerkvijo in zato njeno trdnost.

56,1 — kmalu se bo razodelo božje odrešenje

56,1—8 je enota, ki odpira tretji veliki del Izaijeve knjige. V besedilu v veliki meri zasledimo motive in besedni zaklad Drugega Izaija. Vendar položaj ni več isti, pa tudi namen nagovora se je spremenil. Drugi Izaija je izgnancem v Babilonu oznanjal, da se je božja pravičnost, rešitev po Bogu, približala. Tu pa zaznamo nagovor povratnikom v Jeruzalemu in celo tujcem, naj vršijo pravičnost, naj se držijo sobote, da bodo deležni prihodnje rešitve po Bogu. Uvodni verz je srce tega besedila:

Tako govori Gospod:

varujte pravico (*mišpāt*), vršite pravičnost (*s^{e}dāqāh*),
kajti blizu je moje odrešenje (*j^{e}šû'āh*), da pride,
in moja rešitev (*s^{e}dāqāh*), da se razodene.

Zdi se, da bi bil prehod iz v. 1 v v. 2 mnogo skladnejši, če bi bil v. 1b izostal. Toda pesnik se je odločil za zanimiv paralelizem »vršite *s^{e}dāqāh* // razodela se bo moja *s^{e}dāqāh*«. Kakšno je lahko razmerje med človeško in med božjo *s^{e}dāqāh*? Kaj nam pokaže ta vzajemnost? Ali ne predvsem to, da človeška *s^{e}dāqāh* ne označuje pravičnih del (Werkgerechtigkeit), temveč vero, zvestobo božji postavi, skladnost z božjo voljo?[60] Res je, da pesnik ljudstvo opominja, naj vrši »pravičnost«, da bo lahko prišla do veljave božja pravičnost, odrešenjsko božje delo. Toda sveto pismo nikjer ne dopušča teze, da Bog daje svoje odrešenje na osnovi človekovih del. Božje odločitve in njegova odrešenjska dela so v svojem bistvu vedno neodvisna od človekovih del. Kljub temu pa se hebrejski teolog zaveda, da odrešenjski božji sklep ni absoluten, temveč je pogojen. Do uresničitve pride

---

[57] Gl. PL 116,1000: »Et haec est justitia eorum qui aput Dominum sunt, ut pro labore praesentis vitae praemia aeterna percipiant, et praesens tribulatio futuro gaudio comprehendatur«.

[58] »*Et iustitia eorum,* quae est retributio pro meritis«.

[59] Prim. WA 31/2,451.

[60] B. Duhm, *Das Buch Jesaia,* 419, neutemeljeno trdi, da Tretji Izaija v nasprotju z Drugim Izaijem govori o «Werkgerechtigkeit«.

le, če ljudstvo misli in ravna skladno z božjo svetostjo. V nasprotnem primeru pride na dan človekov greh, zaradi katerega Bog lahko svoj odrešenjski sklep spremeni v sodbo. Razlog prerokove spodbude je torej jasen. Z »vršite pravičnost« v tem kontekstu hoče v resnici reči: varujte se brezbožnosti, ki bi edina lahko preprečila bližnji nastop rešitve po Bogu. V soboti vidi odločilni kriterij zvestobe oz. nezvestobe ljudstva.

Judovsko izročilo glede tega verza je dokaj skromno. Toliko bolj zasluži pozornost septuaginta, ker v 1b *s^{e}dāqāh* prevaja z »usmiljenjem« (ἔλεος) in s tem predvsem grškim cerkvenim očetom jasno določi smer (razlage. Targum v dobesednem pravodu v 1a uporabi *sidqātā'*, v 1b pa *z^{e}kût*. Raši v komentarju celotni verz izpusti. Ibn Ezra se pojma »pravičnost« izrecno ne dotakne, a »blizu je (bo) moje odrešenje« nanaša na Mesija. Njegov sklep je namreč, da so grehi razlog zastoja Mesijevega prihoda. To pa je razlog spodbude v 1a. Če bo ljudstvo vršilo »sodbo«, se bo odrešenje lahko približalo. V takšnem kontekstu bi »pravičnost« težko razlagal drugače kakor v odrešenjskem smislu. Kimhi ima isto razlago verza kakor Ibn Ezra.

Zanimivo je, da se med cerkvenimi očeti že Hieronim nasloni na prevod septuaginte. Značilna kristološka razlaga mu narekuje sklep, da je Kristus »božja pravičnost in usmiljenje«. V 1a zatorej vidi poziv k primerni pripravi na Kristusov prihod.[61] Sv. Ciril najde v prevodu septuaginte dobrodošlo osnovo za svojo poglobljeno razlago, ki odlično zadene temeljno načelo Pavlovega nauka o opravičenju. Glede 1b pravi: »Usmiljenje in odrešenje imenuje (prerok) Kristusa. Po njem smo namreč dosegli usmiljenje, po veri smo dosegli odpuščanje in odrešenje«. V smislu Pavlovega načela, da »nihče ni pred Bogom opravičen po postavi« (Gal 3,11), Ciril ustrezno razloži tudi 1a. V »sodbi« vidi »božje sodbe« oz. zapovedi. Vendar se zaveda, da za dosego božjega usmiljenja oz. opravičenja ni dovolj. da se kdo drži božjih zakonov in jih izpolni. Biti mora čuvar svetih sodb in presegati vsa merila zaslužnih del. Prokopij razlaga cel verz v isti smeri. Haymo vidi v človeški pravičnosti (1a) izražene vse kreposti (virtutes), ki opravičujejo izvoljene, k 1b pa pravi, da Sin velja kot Očetova pravičnost, ker po njem opravičuje vse izvoljene.

Med poznejšimi razlagalci velja glede pričujočega verza omeniti le Alberta Velikega. Ta božjo pravičnost (1b) zopet razlaga kot povračilo za zasluge. Temu primerna je njegova razlaga človeške pravičnosti (1a): »v delih«.[62]

---

[61] Gl. CChr.SL 73A,629: »... loquitur Esaias ad illius temporis auditores, ut faciant cuncta, quae recta sunt, et parent se adventui Salvatoris, quia ipse est iustitia et misericordia Dei«.

[62] Celoten komentar se glasi: »Et facite iustitiam, in opere scilicet, ut quod ratio dictat secundum voluntatem Dei esse faciendum, totum perficiatur in opere. *Et iustitia mea,* quae est retributio pro meritis«.

58,2.8 — odrešenje doseže, kdor ne zapušča pravice svojega Boga

V 58,1—12 nastopi tema posta pod negativnim (1—5) in pozitivnim (6—12) vidikom. V vv. 2—3a je izražena uvodna božja tožba nad ljudstvom:

[2]In mene iščejo dan za dnem,
želijo si spoznati moja pota;
kakor narod, ki vrši pravičnost (*s^{e}dāqāh*)
in ne zapušča pravice (*mišpāt*) svojega Boga;
povprašuje me po razsodbi odrešenja (*mišp^{e}tê-sedeq*),
želijo si božje bližine.
[3a]Zakaj se postimo, in ti tega ne vidiš?
Zakaj se mrtvičimo, in ti se za to ne meniš?

Kako težko je tu razlagati pomen besed *sêdāqāh — sedeq* in *mišpāt*, najbolj nazorno pokažejo prevodi in komentarji vse od začetka do danes. Prevodi so dobesedni. Septuaginta uporablja δικαιοσύνη za *s^{e}dāqāh* in κρίσιο — sodba za *mišpāt* v 2b; za *mišp^{e}tê-sedeq* v 2c pa ima κρίσις δίκαια — pravična sodba. *Sedeq* v 8b prevaja z δικαιοσύνη. Targum ima v 2c *dîn diqšôt* — resnična, pravična sodba; *sedeq* v 8b prevaja z *z^{e}kût*. Tako v judovskem kakor v krščanskem izročilu zaman iščemo jasnih stališč glede pomena pričujočih pojmov. Sodobni prevodi *mišp^{e}tê-sedeq* večinoma prevajajo kot pravično (raz)sodbo.[63] Komentarji bolj mimogrede le na kratko označijo pomen te sestavljanke.[64] Spričo tega bo pričujoče stališče izključno odvisno od upoštevanja običajnega pomena besede *sedeq* in od celotnega konteksta.

Ni razloga, da bi tu moral *sedeq* imeti kakor koli juridičen prizvok, če sicer konstantno označuje rešitev, odrešenje, naklonjenost, dobrobit. V tem verzu prav tako kakor v 56,1 ne smemo prezreti vzajemnosti med človeško in božjo *s^{e}dāqāh* oz. *sedeq*. Smisel v. 2 je, da ljudstvo ne vrši pravičnosti // pravice; to pomeni, da ni zvesto Bogu in njegovi avtentični

---

[63] Gl. *Revised Standard Version:* »righteous judgments«; *The New English Bible:* »righteous laws«; *New International Version:* »just decisions«; *Zürcher Bibel:* »Satzungen der Gerechtigkeit«; *Einheitsübersetzung:* »gerechtes Urteil«; *La Bible de Jérusalem:* »des lois justes«; *Traduction oecuménique de la Bible:* »des jugements selon la justice«; slov. ekum. izdaja: »pravične sodbe«.

[64] Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia,* 435: »Sie fragen Jahwe nach den *mšpty-sdq*, nach den 'Rechten', die nach dem *ius divinum* beobachtet werden müssen von dem, der *sdyq 57, 1* sein will«; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe,*. 371: »En contrepartie ils exigent (45,1) que Dieu de son côté se montre juste et leur fasse droit, autrement dit intervienne a leur avantage«. Podobno A. Penna, *Isaia,* 568. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66,* 678, trdi ravno nasprotno od našega stališča: »The thought is not that they ask when the time of salvation will come«.

postavi. Kljub temu svojega Boga sprašuje po *mišp^{e}tê-sedeq*. V vv. 6—7 je rečeno, v čem bi se dejansko pokazala pravičnost ljudstva in s tem tudi upravičenost spraševanja po *mišp^{e}tê-sedeq*. Toda zdaj na te pogoje Bog sam naveže svojo odrešenjsko obljubo (8—9a):

[8]Tedaj napoči kakor zarja tvoja luč,
tvoje ozdravljenje bo hitro zbrstelo;
prej teboj bo šla tvoja rešitev (*sedeq*),
božje veličastvo ti bo sledilo.
[9a]Tedaj boš klical in Gospod ti bo odgovoril,
prosil boš za pomoč in dejal bo: tukaj sem.

V tej obljubi pride na dan, kaj je smisel sestavljenke *mišp^{e}tê-sedeq* v 2c. Ljudstvo je v stiski in od Boga pričakuje rešitve. Posti se, da bi veljalo za pravično in rešitev ne bi izostala. V 8b pa Bog sam obljubi rešitev pod pogojem, da bo ljudstvo zares »sveto«.

V čem je torej vzajemnost med človeško in božjo pravičnostjo? Eno temeljnih načel vsega svetega pisma je, da božje odrešenje lahko dejansko dosežejo le »pravični«, Bogu predani in zvesti zaveznemu razmerju. Pravičnost ne pomeni zaslužnih del, ki bi bila razlog božjih del in bi jih odtehtala. Vendar pravični smejo upati v božjo pravičnost in se tudi sklicevati na svojo zvestobo. Potemtakem *mišp^{e}tê-sedeq* v 2c lahko označuje dva vidika: razsodbo glede pravičnosti ljudstva in s tem v zvezi božje odrešenjsko delo.

Da ima *sedeq* tako v 2c kakor v 8b odrešenjski pomen, je moč sklepati tudi na osnovi neposrednega konteksta in paralelizma. Druga polovica 2c se glasi: »Želijo si božje bližine«. Mnogi prevajajo, kakor da se ljudstvo želi približati Bogu. Vendar kontekst odločno govori za predlagano verzijo, posebno 3a. Ljudstvo, ki se posti, očitno doživlja odsotnost rešitve, pogreša božjo bližino. V 8b imamo lep primer merizma na osnovi nasprotja spredaj // zadaj. Pomen tega merizma je: povsod bo vidno božje odrešenje oz. božje veličastvo.[65] Ta merizem je očitno priredba merizma v 52,12, ki je sklep veličastnega opisa rešitve iz izgnanstva (7—12) in je torej odločno odrešenjska izjava, da je Bog — rešitelj »povsod«:

Kajti Gospod gre pred vami,
Izraelov Bog vam sledi.

V našem besedilu v. 9a nadaljuje izjavo o božjem odrešenju iz v. 8. Obojni *'āz* — tedaj, na začetku 8. in 9. verza, je odgovor na »če« v predhodnih

[65] Nekateri domnevajo v *sedeq* človeški subjekt. *The New English Bible* npr. prevaja: »Your righteousness shall be your vanguard and the glory of the Lord your rearguard«. Ta prevod je že glede na merizem popolnoma nesprejemljiv.

verzih 6—7. Obenem izražata edino možno alternativo neupravičenemu klicanju k Bogu v v. 2.

59,9.14.16.17 — stanje pod grehom brez rešitve // rešitev po svobodnem božjem sklepu

59. pogl. je enota, ki jo sestavljajo trije oddelki: preroška kritika pregreh ljudstva v 2. in 3. osebi množine (1—8); tožba ljudstva nad lastnimi pregrehami in nad oddaljenostjo božje pomoči v 1. osebi množine (9—15a); odločitev Boga, da svobodno nastopi in izvrši sodbo nad hudobnimi po njih delih, spokorjenim na Sionu pa prinese rešitev (15b—20). Vse kaže, da je v. 21 kasnejši dodatek. Zgradba celotnega besedila je v okviru preroške literature nenavadna. V novejšem času razlagalci precej splošno soglašajo, da imamo pred seboj liturgični obrazec.

Že na prvi pogled je razvidno, da sta izhodišče in namen celotnega poglavja vprašanje božje pravičnosti, se pravi učinkovite božje bližine med zaveznim ljudstvom. Besedno oz. semantično polje korenov *jš'* — odrešiti (1.11b.16b.17a), *g'l* — odkupiti (20), *sdq* (4a.9a.14a.16b.17a), *špt* (4a.8a. 9a.11b.14a.15b) daje na videz razbitemu besedilu jasen pečat vsebinske in strukturalne enotnosti. V vv. 9a.11b.14a.15b odrešenjsko besedišče nastopa celo kot refren.[66] Posebnega pomena je, da se navedeno semantično polje večinoma pojavlja v sinonimnem razmerju. Subjekt pravičnosti je v glavnem Bog, a nekajkrat pride do veljave tudi ljudstvo, vendar ravno v nasprotnem smislu. Sinonimnost in dialektična vzajemnost med božjim in človeškim subjektom sta najbolj zanesljiva osnova iskanja pomena našega osrednjega besedišča.

Uvodna verza (1—2) nakažeta smer celotnega besedila:

[1]Glejte, Gospodova roka ni prekratka, da ne bi mogel pomagati
(*mēhôšî'a*),
njegovo uho ni gluho, da bi ne mogel slišati;
[2]toda vaše krivde so postale pregrade
med vami in vašim Bogom,
vaši grehi so zagrnili njegovo obličje
pred vami, da ne sliši.

Obtožba ljudstva se stopnjuje tako daleč, da v. 4a vse brez izjeme označuje kot nezvesto ljudstvo: nihče ne kliče v pravičnosti (*sedeq*), nihče ne razsoja (*šāpat* v nifalu) po resnici. V v. 8 se v obtožbi pojavi paralelizem *šālôm // mišpāt;* ljudstvo ne pozna pota miru, na njihovih stezah ni pravice.

[66] P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe,* zelo dobro označuje osrednjo vlogo teh verzov, pa tudi sicer poda odlično razlago celotnega besedila (str. 384—96).

Drugi oddelek začenja kar z ugotavljanjem posledic vsesplošne krivičnosti ljudstva. Če je prerok v 51,5 in 56,1 lahko zagatovljal, da je božje odrešenje »blizu«, mora zdaj ljudstvo (59,9) tožiti:

Zato je daleč od nas pravica (*mišpāt*),
rešitev (*s^{e}dāqāh*) nas ne doseže.
Čakamo na luč, a glej, tema,
na svetlobo, a hodimo v mraku.

Da je subjekt sporednih besed *mišpāt* // *s^{e}dāqāh* Bog in da sta oznaki za njegovo odrešenje, ni težko začutiti. Zelo podobna izjava v 11b ta vtis podkrepi:

Čakamo na pravico (*mišpāt*), a je ni,
na rešenje (*j^{e}šû'āh*), a je daleč od nas.

V nadaljevanju tožbe zbuja pozornost predvsem stilizacija vzročnega razmerja med krivičnostjo ljudstva (13a) in med odsotnostjo božje pomoči (14a). Pesnik v obeh primerih uporabi korena *swg* in *'hr*. V v. 13a ljudstvo toži nad svojo krivdo:

Nezvesti smo in tajimo Gospoda,
in izmikamo se hoji za svojim Bogom (*w^{e}nāsôg mē'ahar '^{e}lōhênû*)

V. 14a pa ugotavlja posledico:

In tako se oddaljuje pravica (*w^{e}hussag 'āhôr mišpāt*),
in rešitev (*s^{e}dāqāh*) stoji v daljavi.

V. 14a torej prekine zaporedje tožbe nad lastnimi zablodami.[67] Toda v vv. 14b in 15a se tožba nadaljuje in podkrepi izjavo o posledicah v v. 14a.

S tem bi morala biti usoda ljudstva zapečatena z brezizhodnostjo. Če je krivičnost vsesplošna, ni več realne možnosti za upanje na odrešenje. Vendar Bog zopet preseneča. 3. oddelek (15b—20) prinaša preokret in novo smer. Bog se ne ustavi pred zablodo ljudstva. Sklep o njegovem odrešenju gre prek človekove krivde:

[15b]Gospod je to videl in mu ni bilo všeč,
da ni bilo pravice (*mišpāt*).
[16]Videl je, da ni bilo nikogar,
osupnil je, da nihče ni posredoval.

---

[67] Mnogi razlagalci tudi tu predlagajo človeški subjekt, ker premalo upoštevajo širši kontekst. Gl. B. Duhm, *Das Buch Jesaia,* 445; C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66,* 278; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66,* 693; A. Penna, *Isaia,* 577.

Tedaj mu je pomagala (*tôša'*) njegova lastna roka,
njegova rešitev (*s^{e}dāqāh*), ona ga je podpirala.
[17]Oblekel je rešitev (*s^{e}dāqāh*) kakor oklep,
čelado odrešenja (*j^{e}šû'āh*) je dal na svojo glavo;
oblekel je maščevanje (*nāqām*) kakor obleko,
ogrnil se je z gorečnostjo (*qin'āh*) kakor s plaščem.

Motiv v. 16 srečamo tudi v 41,28 in 63,5. Besedilo v 63,5 zasluži vso pozornost, ker je izredno podobno našemu in prav tako vsebuje odrešenjsko semantično polje:

Oziral sem se, a ni bilo pomočnika (*'ôzēr*),
osupnil sem, a nihče ni bil za oporo.
Tedaj mi je pomagala (*tôša'*) moja lastna roka,
moja jeza, ona me je podpirala.

V vseh treh primerih je Bog subjekt. Zlasti v 59,16 in 63,5 pride do veljave edinstvenost Jahveja in njegova volja, da odreši svoje ljudstvo. To dejstvo odločno potrjuje, da je treba tudi v *mišpāt* v. 15b videti božji subjekt in potem takem odrešenjski pomen. Bogu ni bilo všeč, da pravica za ljudstvo, njegova rešitev, ni bila na vidiku.[68] Zato v. 16 že izraža njegov svoboden sklep, da rešitev vendarle posreduje; on sam in nihče drug. Toda kako? Kljub grešnosti ljudstva? Je Bog pripravljen na kompromis? Bo odpustil krivdo? Se bo ljudstva usmilil?

V. 17 nam daje enoumen odgovor. Bog nastopi kot sodnik. Pojavi se v bojni opravi. Epifanija Boga sodnika neizbežno poraja antitezo: Bog si »obleče« tako pravičnost // odrešenje (17a) kakor maščevanje // gorečnost (17a). Iz nadaljnjih verzov je razvidno, komu velja eno in komu drugo, Ne gre več za nasprotje med Izraelom in njegovimi zunanjimi sovražniki. Ločitev se bo zgodila znotraj Izraela, ki je obtožen vsesplošne krivde. To načelo poraja antitezo med vv. 18—19 // 20: svojim sovražnikom bo povrnil po njihovih delih; a za Sion, za tiste, ki se spreobrnejo, bo prišel kot rešitelj (*gô'ēl*).

V. 18 izrecno govori o povračilu. Vendar izrazoslovje o povračilu nima nobene zveze s semantičnim poljem odrešenja. Ravno nasprotno. Antiteza nam najbolj dokončno kaže, da »povračilo« velja le za hudobne; za tiste, ki ne morejo biti deležni odrešenja. Hudobne pač določajo njihova hudobna dela, zato jim Bog plačuje po njih. Pravični pa odrešenje ne prejmejo zaradi del. Pravični so tisti, ki se spreobrnejo in s tem pokažejo voljo po zvestobi do Boga. Glede na to načelo je sklep besedila paradoksen. Prerok ugotavlja vsesplošno krivdo ljudstva, zato pa nemožnost, da ga doseže odre-

[68] P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe,* 392, vidi tu izraženo »jugement sanction«, ki bi naj prišla nad ljudstvo.

šenjska božja roka. Bog pa zdaj zopet kaže, da nad svojim ljudstvom ni »obupal«. Odločilna vrata so še vedno odprta: spreobrnjenje. Morda gre le za spreobrnjenje ostanka.[69] Bog z vso resnostjo in gotovostjo računa z njim. Njegova pravičnost, njegovo odrešenje je nepreklicni pečat njegove zvestobe. Izhodišče in namen njegove pravičnosti je zaveza. V. 21 zdaj pokaže svojo nemajhno vlogo, ne glede na vprašanje svojega datuma. Zaveza, boljša zvestoba ljudstva do nje, je perspektiva ustrezne vzajemnosti med božjo in človeško pravičnostjo.

Zgodovina razlage nam nudi raznolike poteze. Judovsko izročilo je sorazmerno bogato. V septuaginti, ki ima dokaj dobeseden prevod, pomen besedišča ni jasno razviden. Problem predstavlja že ugotavljanje subjekta Bog // človek. Preseneča pa, da v v. 16b za *s^{e}dāqāh* ne najdemo δικαιοσύνη kakor sicer, temveč ἐλεημοσύνη — usmiljenje. Bog torej odrešuje ljudstvo kljub grešnosti, iz usmiljenja. Targum v vv. 9 in 17 *s^{e}dāqāh* prevaja množinsko *zakwān* — dela pravičnosti. 16b nekoliko priredi: »Tako jih je rešil s svojo močno roko in z Besedo (*mêmār*) svoje dobre volje jih je podpiral«. Prav presenetljiv je v. 17: »Razodel se bo, da izvrši dela pravičnosti (*zakwān*) za svoje ljudstvo; moč in odrešenje bo prinesel s svojo Besedo (*mêmār*) za tiste, ki se ga bojijo, da (jih) izvršijo, za točno povračilo z močjo nad tistimi, ki sovražijo njegovo ljudstvo, in maščeval se bo nad svojimi sovražniki«.

Nekaj pripomb ima Raši. Glede *mišpāt* v 9a pravi, da Bog ne sodi, da bi izvršil maščevanje, ko ljudstvo toži nad krivico iz strani sovražnikov. Isti pomen vidi tudi v v. 14a. Glede 16a meni, da bo božja roka pomagala Izraelu, da se bo maščeval nad svojimi sovražniki. Božja *s^{e}dāqāh* je v tem, »da drži in krepi njegove roke v maščevanju, pa čeprav nismo vredni, da bi bili odrešeni«.

Kimhi je v komentiranju pričujočega besedila zelo izčrpen. Glede v. 9 pravi, da je razlog prvega izgnanstva Izraelov greh in nadaljevanje izgnanstva posledica greha očetov, češ da Bog krivdo očetov povračuje na otrocih. Bog je sodnik po strogem povračilnem načelu »mera za mero«. Ker so se kvalitete »pravica, pravičnost in mir« oddaljile od ljudstva, sta se tudi božja »pravica in pravičnost« oddaljili od njega. V v. 14 očitno domneva človeški subjekt. Tu podaja edinstveno definicijo pojmov *mišpāt* in *s^{e}dāqāh*. *Mišpāt* pomeni »soditi med dvema, ki sta v sporu, da se pravičnemu prizna pravičnost, krivični pa se obsodi«. *S^{e}dāqāh* pa pomeni »dati ubogemu in mu posojati, dobrodelnost in izboljšava razmerja med ubo-

[69] Sv. Pavel v okviru svoje univerzalistične kristološke razlage odrešenja prevzema prevod septuaginte: »Prišel bo s Siona Odrešenik in odvrnil bo brezbožnost od Jakoba«. Že prevajalci septuaginte vidijo torej v »spreobrnjenju« božje delo. Targum daje zelo podobno razlago: »In prišel bo na Sion kot rešitelj in da bi upornike Jakobove hiše obrnil k postavi«.

gimi in bogatimi«. K v. 16b Kimhi poudarja vsesplošnost krivde ljudstva in navaja mnenje, da bi se ljudstvo lahko vrnilo iz izgnanstva, če bi se spreobrnilo. Osrednja misel pa je, da je Bog ljudstvo izpeljal iz Egipta zaradi svoje dobrote in zaradi zaveze, ki jo je bil sklenil z očaki, ne pa zaradi zaslug ljudstva. V pričujočem verzu je *s^{e}dāqāh* božja obljuba, da bo sam od sebe rešil ljudstvo iz izgnanstva, ker se spominja svoje zaveze, ki jo je bil sklenil z očaki in za njimi z njihovimi potomci. V v. 17 Kimhi zelo dobro vidi antitezo. Ugotavlja simbolično govorico o dveh vrstah oprave. Ena vrsta je oprava »pravičnosti in odrešenja« za Izraela, druga pa »maščevanje« za sovražnike. Prerok opravo odrešenja primerja bojni opravi. Oklep in čelada bosta Izraelu za ščit v izgnanstvu in za časa izhoda, da se mu ne bo zgodilo kaj hudega. Odrešenje bo trajalo vse od vojne do naselitve v njihovi deželi, pa tudi v času vojne z Gogom in Magogom.[70]

Med cerkvenimi očeti velja upoštevati najprej Hieronima. Ta v ostri kritiki Judov glede pravičnosti poudarja nasprotje med Judi in pogani (9.11a.14a.15b). Posebno značilen je komentar k v. 9: »Od Judov se je oddaljila pravica, ki je bila oznanjena narodom. Ne doseže jih pravičnost, ki so jo dojela ljudstva.[71] Še večjo pozornost zasluži komentar k v. 16b: »S svojo roko in pravičnostjo, ali usmiljenjem ga je potrdil, da se tisti, ki bi se hoteli obrniti od zablode, ne bi ohranili po svoji zaslugi, temveč po božjem usmiljenju.[72] Glede v. 20 Hieronim meni, da bo rešitelj (redemptor) Kristus, ki bo Sion odrešil s svojo krvjo. Walafrid Strabo v svojem zelo kratkem komentarju razlaga pomen pravičnosti v v. 16. Pravi, da ta pojem ne označuje človekovih zaslug, temveč božje usmiljenje.[73]

Albert Veliki in Tomaž Akvinski k pričujočemu besedilu nimata upoštevanja vrednega stališča. Luter se izreče k vv. 14 in 16. K v. 14 pravi, da *sdqh* pomeni sodbo in pravičnost. Sodba mora obstajati, da bi se mi odvračali od zla, pravičnost, da bi delali, kar je dobro.[74] Glede v. 16 je Lutrova sodba mnogo bolj umestna. Tu poudarja, da izraelsko ljudstvo ne bo doseglo pomoči zaradi lastnih zaslug. Bog ga bo odrešil sam od sebe.

---

[70] Kralj Gog in dežela Magog sta omenjena v Ezk 38—39. Gog bo pustošil v Izraelovi deželi na čelu vojska mnogih narodov, a Bog bo na koncu izvršil sodbo nad njim, da ga dokončno ugonobi. Po izročilu talmuda bo do vojne Goga in Magoga prišlo pred prihodom Mesija.

[71] Gl. CChr. SL 73A, 683: »Elongatum est iudicium a Iudaeis, quod gentibus nuntiatum est. Et non apprehendet eos iustitia, quae a nationibus comprehensa est«.

[72] Gl. CChr. SL 73A, 687: »Brachio suo atque iustitia, sive misericordia confirmavit eum, ut qui voluerint ab errore converti, non suo merito, sed Dei clementia conserventur«.

[73] Gl. PL 113,1302: »*Et salvabit sibi* — Pater, scilicet per Filium gentes, *Et justitica* ejus, vel misericordia secundum LXX cgnfirmabit eum qui voluerit converti: non merito, sed misericordia et justitia. Justum enim est ut poenitenti creaturae Creator parcat, quae meritis suis salvari non poterat«.

[74] Gl. WA 31/2,494.

Pomaga mu s svojo pravičnostjo, se pravi, s svojo milostjo.[75] Calvin se glede pravičnosti izreče k vv. 9 in 16. V obeh primerih opozarja na odrešenjsko naravo tega pojma.

61,3.10.11 — odrešenje mesijanskih časov

Pesem o odrešenju v 61. pogl. je za vse čase.[76] Tu se prerok ne da prekositi v bogastvu besed in prispodob, ki izražajo prihodnje odrešenje in dostojanstvo zatiranega ljudstva. Pravičnost je spet osrednji pojem slovesnega sporočila. Pojavi se že v uvodnem opisu, ki se konča z namenilnim stavkom (3c):

Da se bodo imenovali hrasti rešitve (*sedeq*)
nasad Gospodov njemu v slavo.

Celotno besedilo je sestavljeno na antitezi zdaj // nekoč. Tisti, ki so zdaj pobiti in žalujejo, bodo nekoč deležni božje pomoči, se pravi njegove moči. V. 3c torej hoče povedati, da bodo zaradi mnogih božjih darov močni kakor hrasti.[77]

V sklepnih verzih (10—11) nastopi oblika *s^{e}dāqāh*. Kontekst in paralelizem z *ješa^{ʿ}* — odrešenje (10) tu še bolj jasno kažeta, da označuje božji blagoslov (9):

[10]Glasno se bom veselil v Gospodu,
moja duša se bo radovala v mojem Bogu;
zakaj odel me je z oblačilom odrešenja (*ješa^{ʿ}*),
ogrnil me je s plaščem rešitve (*s^{e}dāqāh*),
kakor ženina, ki si namešča venec,
kakor nevesto, ki se krasi s svojim nakitom.
[11]Kakor zemlja daje rast svojim rastlinam,
kakor vrt daje kliti svojemu semenu,
tako bo Gospod Bog dal poganjati rešitev (*s^{e}dāqāh*),
in slavo pred vsemi narodi.

Septuaginta v v. 10 *s^{e}dāqāh* ne prevaja z δικαιοσύνη, temveč v εὐφροσύνη — veselje. S tem določi razlago grških cerkvenih očetov: kristjan

---

[75] Gl. WA 31/2,496.

[76] Gl. J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66,* 708: »A poem such as this is not for an age but for all time«.

[77] V starejši in novejši razlagi skoraj prevladuje sklepanje, da tu *sedeq* izraža etično kvaliteto pravičnega ljudstva. Toda v tem kontekstu, ki kar prekipeva od izrazov za božjo pravičnost, za odrešenjska božja dela, bi vidik človeške pravičnosti zvenel preveč tuje.

je v Kristusu oblekel odrešenje in veselje. Targum ima v v. 3 *rabrᵉbê qûštā'* — knezi pravičnosti, v v. 10 *zākû,* v v. 11 *zᵉkûtā'*. Srednjeveški judovski razlagalci nam glede pravičnosti v tem besedilu ne nudijo ničesar.

Hieronim »hrasti pravičnosti« (3c) prevaja *fortes iustitiae.* V razlagi kaže, da tu razume božjo pravičnost. Apostoli in apostolski možje bodo po obdobju žalosti prejeli olje veselja in se bodo imenovali rodovi pravičnosti, oz. močni bodo zaradi božje pravičnosti.[78] V v. 10 vidi Hieronim Kristusovo pravičnost. Kristjan si s krstom v Kristusu obleče Kristusa in tako ima oblačilo pravičnosti.[79] Glede v. 11 pa Hieronim pravi, da bo Gospod dal brsteti pravičnost in veselje vsem narodom, ki se zbirajo v Cerkvi, in ne samo pred Izraelom, da poruši domišljavost Judov.

Med grškimi cerkvenimi očeti spet preseneča Sv. Ciril. V v. 3 vidi človeški subjekt pravičnosti in pravi: »Kateri so v Kristusu, se imenujejo ‚izvoljen rod, svet narod, pridobljeno ljudstvo' (1 Pt 2,9), zaradi lepote pravičnosti, ki je v njih; a ne pravim pravičnosti po postavi (κατὰ νόμον), temveč bolj tiste, ki jo imajo po Odrešenikovih izrekih. Pravičnost, ki je po Kristusu, je brez primere boljša kakor tista, ki je v postavi. Saj je rekel svetim apostolom: ‚Resnično vam povem: Ako vaša pravičnost ne bo obilnejša kot pismoukov in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo' (Mt 5,20)«. Prokopij v. 3 razlaga zelo podobno in je po vsej verjetnosti odvisen od Cirila.

V poznejših komentarjih ne zasledimo nič značilnega.

62,1—2 — Bog ne bo miroval, dokler ne odreši Jeruzalema

Pogl. 60—62 so jasna tematska enota. Pričujoče pogl. torej organsko raste iz predhodnih, vendar glasovi o božji ljubezni do Jeruzalema postajajo še bolj odločni. Jeruzalem ne bo več »zapuščeno, osamljeno« (4), temveč »iskano, nezapuščeno mesto« (12). Prebivalci bodo dosegli odrešenje (*ješa'*) in se bodo imenovali »Gospodovi odkupljenci« (*gᵉ'ûlê* YHWH). Bog o Jeruzalemu celo izjavi: *hefsî-bāh* — »moja radost je v njej« (4). V vv. 1b in 7b prerok *ᶻ'ad* — »dokler« ustvari napetost pričakovanja prihodnjega odrešenja. V tem je odgovor na značilno formulo tožbe ljudstva nad najrazličnejšimi tegobami: *'ad mātaj* — doklej, kako dolgo. Uvodna verza začneta prav tam, kjer sta končala sklepna verza 61. pogl. in tako samo potrdita odrešenjsko razsežnost božje pravičnosti:

---

[78] Gl. CChr. SL 73A,708: «... fortes, Deique iustitiae ...«.

[79] Gl. CChr. SL 73A,712: »Quotquot enim in Christo baptizati sumus, Christo induimur, et habemus tunicam iustitiae. *Qui factus est nobis sanctitas, iustitia, et redemptio* (1 Kor 1,30)«.

[1]Zaradi Siona ne bom molčal,
zaradi Jeruzalema ne bom miroval,
dokler ne vzide njegova rešitev (*sedeq*) kakor svit,
in njegovo odrešenje (*jᵉšûʿāh*) ne zagori kakor plamenica.
[2]Narodi bodo videli odrešenje (*sedeq*),
in vsi kralji tvoje veličastvo (*kābôd*).
Klicali te bodo z novim imenom,
ki ga določijo Gospodova usta.

Septuaginta ima tu dobeseden prevod; *sedeq* prevaja z δικαιοσύνη. Nasprotno pa targum 1. verz precej svobodno prevaja: »Dokler ne dovršim odrešenja za Sion, ne bom dal počitka narodom, in dokler ne prinesem tolažbe Jeruzalemu, ne bom dal miru kraljestvom; dokler se ne bo njegova luč (*nᵉhorā'*) razodela kakor zora in njegovo odrešenje gorelo kakor plamenica«. Za *sedeq* targumist torej izbere *nᵉhorā'* — luč. Le v 2. verzu ga prevaja z značilnim *zᵉkût*. Med srednjeveškimi judovskimi razlagalci ima le Kimhi krajši komentar k *sedeq* v obeh verzih: »*Sedeq*, ki jo bo Bog izvršil s teboj, bo tvoja *sedeq*«. Vse torej kaže, da Kimhi tu vidi sinonim za pojem »odrešenje«.

Krščanski razlagalci besedilo v glavnem razlagajo izrazito kristološko. Luter in Calvin pa tu prinašata nekaj posebnega. Luter v *sedeq* razume tako osebno človeško kakor tudi božjo pravičnost. Božja pravičnost mu pomeni naše odrešenje in odpuščanje grehov. Calvin pa tokrat misli na obnovo Cerkve.

63,1 — Bog govori o odrešenju, ko se maščuje nad sovražniki

63,1—6 preseneča zaradi izredne dramatičnosti. Vprašanja (1ab.2) in odgovori (1c.3—6) dajejo besedilu videz dialoga. Subjekti niso določeni, a je dovolj razvidno, da Bog sam odgovarja na vprašanja. Vsebina odgovora je sintetizirana v kratkem antitetičnem paralelizmu v v. 4:

Zakaj dan maščevanja (*nāqām*) je v mojem srcu,
leto mojega odrešenja (*gᵉ'ûlîm*) je prišlo.

Iz uvodnega verza je razvidno, da maščevanje velja Edomu. Možno je, da prerok v tem imenu vidi tip vseh tujih narodov, ki zatirajo Izraela.[80] Re-

[80] V talmudu Edom velja kot sinonim krute vlade, posebno Rima. V srednjem veku pa Judje s tem imenom označujejo krščansko Evropo. Zato ne more preveč presenečati Ibn Ezrova razlaga pričujočega veza, da je to izjava proti Edomcem, se pravi proti cesarstvu Rima in Bizanca. Ti dve cesarstvi se imenujeta Edomci, češ da sta prevzeli edomitsko, se pravi krščansko religijo, ki naj bi se začela med Edomci.

šitev Izraela potem takem predvideva maščevanje nad sovražniki. Ker se besedišče o odrešenju pojavlja tudi v vv. 4b in 5, je toliko bolj očiten odrešenjski pomen besede *s^{e}dāqāh* v v. 1c; posebno še, ker sestavlja paralelizem s korenom *jš^{ʿ}* — odrešiti. Celoten v. 1 se glasi:

Kdo je ta, ki prihaja iz Edoma,
v rdečih oblačilih iz Bosre,
ta, ki je veličasten v svoji obleki,
ki koraka v svoji silni moči?
To sem jaz, ki govorim o rešitvi (*bis^{e}dāqāh*),
ki imam moč, da odrešim (*rab l^{e}hôšîʿa*).

Predlog *beth* — »v« pred *s^{e}dāqāh* je razlog, da se nekateri razlagalci odločajo za moralni pomen *s^{e}dāqāh*.[81] Vendar predvsem paralelizem odločno govori za običajni odrešenjski pomen.

Septuaginta prevaja v. 1c takole: »Jaz, ki govorim pravičnost (δικαιοσύνη) in sodbo rešitve«. Targum: »Dejal je, glej, razodevam se, ko govorim v pravičnosti (*b^{e}zākû*); velika je pred mano moč, da odrešim«. Raši vidi v pojmu *s^{e}dāqāh* tako človeški kakor božji subjekt, vendar pojma samega ne razloži. Kimhi ga razlaga v odrešenjskem smislu: »Kar sem govoril v svoji pravičnosti Izraela, sem storil, ker sem močan, da rešim, se pravi, da imam veliko moč, da rešim Izraela«.

Med cerkvenimi očeti velja omeniti Hieronima, ki preseneča s povračilno-sodno razlago Kristusove pravičnosti: »... govorim pravičnost, da slabim povrnem slabo in dobrim dobro«.[82] Podobno pravi Rupert iz Deutza.[83] Prav tako značilen glede povračilne razlage je Haymo.[84]

Med kasnejšimi velja omeniti Tomaža Akvinskega in Calvina. Prvi tu pravičnost razlaga kot božjo sodbo nad narodi, drugi pa kot božjo zvestobo.

Sklep

1. *Splošne ugotovitve.* Analiza posameznih mest je pokazala, da je temeljni pomen korena *sdq* v bistvu vedno isti. Označuje odrešenjski božji sklep, božjo zvestobo do zvestega ljudstva, trdnost, zanesljivost, zmago.

---

[81] Prim. A. Penna, *Isaia,* 603: »... Dio agisce con *giustizia* e parla secondo tale virtù, ossia giudica, condanna o ricompensa seguendo una norma morale ineccepibile«.

[82] Gl. CChr. SL 73A, 721—22: »... loquor iustitiam, ut malis mala et bonis retribuam bona«.

[83] Gl. CChr. CM 23, 1564: »Ego, inquit, sum *qui peccatum* non feci, *nec inventus est dolus* in ore meo, sive qui malis mala, et bonis retribuam bona«.

[84] Gl. PL 116, 1052: »Ego sum qui loquor justitiam, reddens bonis bona, justis praemia, malis autem et impiis mala, et aeterna supplicia juxta quod merentur. Hoc quotidie implet, generaliter vero in die judicii ...«.

Božja pravičnost je izraz popolne božje svobode. Njeni razlogi so onkraj vseh človekovih norm, neodvisni od človekovih zaslug, onkraj možnosti dokončnega človekovega spoznanja. Božja pravičnost pomeni namreč razodevanje, delovanje Boga, ki je nesporni začetek in konec vsega bivajočega, vse zgodovine. Božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj v najbolj popolnem pomenu besede. Spričo tega je osnovni pomen korena *sdq* izredno širok. Sam na sebi je zelo nedoločen in ga sploh ni mogoče zadovoljivo opredeliti. V raznih kontekstih pa označuje najrazličnejše vidike ene in iste pozitivne resničnosti. Vedno se ta pokaže kot edini vredni objekt človekove pravičnosti, se pravi vere, upanja, zvestobe. Človeku velja kot skrajna alternativa življenje // smrt.

Božja pravičnost je univerzalne, vendar povsem pozitivne narave. Zato človeku ne more veljati brezpogojno. Deležni so je lahko le pravični, se pravi zvesti. A ker so pravični večkrat žrtev brezbožnih, lahko odrešujoča božja pravičnost postane kdaj tudi sodba nad njimi. Sodba nikoli ni prvobitni, pozitivni namen božje pravičnosti. Vedno se pokaže le kot sredstvo reševanja pravičnih. Je neizbežna posledica božje pravičnosti, se pravi zvestobe do zvestih. Sodba ne more biti zaobsežena v opredelitvi božje pravičnosti. Povračilno načelo nikoli ni njeno izhodišče, temveč le zahteva njene učinkovitosti v določenih situacijah.

2. *Sinonimi in antonimi.* Sinonimi in antonimi so velika opora v ugotavljanju pomena korena *sdq*. V pogl. 40—66 prevladuje značilni sinonim korena *jš'* — odrešiti (45,8.21; 46,13; 51,5.6.8; 56,1; 59,16.17; 61,10; 62,1; 63,1). Poleg širšega konteksta, ki je izrazito odrešenjski, ta pojem najbolj potrjuje osnovni odrešenjski pomen korena *sdq*. Podobno velja za bolj redke sinonime *šālôm* — mir, blaginja (48,18; 54,13), *'ōz* — moč (45,24) in *kābôd* — čast, veličastvo (62,2). Sinonim *mêšārîm* — pravilnost (nem. Geradheit, angl. uprightness) močno potrjuje vtis, da *sedeq* v 45,19 najbolj ustrezno prevedemo z besedo »resnica«.

Drugi najbolj pogost sinonim *mišpāt* (1,27; 5,16; 28,17; 33,5; 58,2; 59,9.14) je bolj problematičen. Tako kontekst kakor ta pojem v pričujočih mestih na videz govorita za sodno-povračilni pomen pravičnosti. V slovarjih najdemo za *mišpāt* variante kakor »pravica, sodba« (nem. Schiedspruch, Rechtsentscheid, Recht, Rechtsanspruch; angl. decision, judgment. right, claim), ki same na sebi komaj kaj povedo. Zaradi manjkajočega konteksta lahko bralca celo zavajajo. Vendar dejanska zgradba besedil in širši kontekst dovolj jasno pokažeta, da je tudi v teh primerih zastopan temeljni odrešenjski pomen, ki lahko velja le pravičnim. Če je kdaj govor o »pravični razsodbi«, je ta mišljena le v odnosu do zaveznega ljudstva, ki se zaveda svoje zvestobe in upa na razsodbo rešitve. Upa, da ni ovire za razsodbo dobrotne božje pravičnosti. Rešitev tako po naravi kakor po motivih presega zasluge ljudstva. Pričujoča mesta izpričujejo, da par pravica

// pravičnost na splošno označuje vzvišenost Jahveja nad vsemi drugimi silami in njegovo razsodbo odrešenja za zvesto ljudstvo. Božja vzvišenost in njegova odrešenjska razsodba pa imata za posledico nespravljivo nasprotje do brezbožnih sil, ki se upirajo božji svetosti in ugonabljajo pravične.

Med antonimi smo srečali najprej koren *rš'* v hifilu (50,9). Par *masdîqî* — »ta, ki mi da pravico« (50,8) // *mî hû jaršî'ēnî* — »Kdo me bo razglasil za krivega?« (50,9) je izraz nasprotja med Bogom, ki se zavzema za zveste, in med Bogu sovražnimi silami, ki imajo ravno nasprotne cilje. Če Bog opravičuje in rešuje, noben poskus obtoževanja hudobnih ne more uspeti (prim. 54,17). V 59,17a//17b nastopi antiteza parov *s^{e}dāqāh* + *j^{e}šû'āh* // *nāqām* + *qin'āh*. Antitetična izjava pokaže Boga v sodni opravi. Vendar Bog le do svojih zvestih nastopa kot »pravični«. Hudobnim velja njegovo »maščevanje, gorečnost«. Tu imamo zopet dokaz, da božja pravičnost nima sodnega pomena. Neredko sicer nastopa v sodnem kontekstu, a takrat pokriva le pozitivni del sodnega dejanja: reševanje zvestih. Samo po sebi je umevno, da Bog svoje pravičnosti ne uveljavlja kot nagrado za konkretna dobra dela, temveč na osnovi svoje stalne zvestobe odrešenjskemu sklepu za vse, ki ga spoznavajo in priznavajo.

3. *Zgodovina eksegeze.* Zgodovinski pregled eksegeze nam kaže, da je velik del razlagalcev večinoma dobro dojel osnovni pomen božje pravičnosti. Že septuaginta in targum v nekaterih primerih (septuaginta: 1,27; 28,17; 56,1; 59,16; 61,10; targum: 10,22; 59,16; 62,1) presenečata z očitno odrešenjsko razlago. Med razlagalci pa v tem pogledu izstopata Ciril Aleksandrijski in Calvin. Calvin zasluži posebno pozornost, ker edini dosledno zavrača razlago po povračilnem načelu. Po drugi strani presenečajo razlagalci, ki so nedosledni. Hieronim, Haymo, Raši in Kimhi npr. včasih brez razvidnih razlogov navajajo značilno povračilno načelo, medtem ko mestoma zelo dobro ugotavljajo specifični hebrejski pomen. Krščanski razilagalci se na splošno najbolj približajo hebrejskemu pomenu, kadar besedo »pravičnost« neposredno nanašajo na Kristusa, ki jim velja za univerzalnega rešitelja človeškega rodu.

O razlogih nedoslednosti v tem okviru še ni mogoče dokončno spregovoriti. Vendar nekatera dejstva že dopuščajo precej zanesljivo smer razlage. V evropski civilizaciji se je sčasoma zakoreninil juridično-povračilni pojem pravičnosti. Razlagalci svetega pisma so ga zato lahko nekontrolirano vnašali v svetopisemska besedila; tem bolj, čim manj so se poglabljali v hebrejski jezik, v specifični kontekst besedil in v širok kontekst izvirne hebrejske miselnosti. Albert Veliki je v tem pogledu posebno zgovoren primer. V njegovem komentarju k Izaijevi knjigi je pojem pravičnosti le še povračilna formula. Zahodnoevropski juridizem pa tudi judovskim eksegetom ni prizanesel. Raši, Kimhi in Ibn Ezra pišejo v hebrejščini, toda nji-

hov miselni horizont je v veliki meri zahodnoevropski. Dodatni razlogi za občasno razlago po povračilnem načelu je najbrž obstoječi zgodovinski položaj judovskega ljudstva. Judje so povsod v rokah močnejših, njim sovražnih tujih sil. Zato je pri njih biblično zagotovilo rešitve lahko še bolj kakor pri kristjanih zvenelo hkrati kot sodba nad sovražniki. Odrešenjska božja pravičnost je postala klic po maščevanju.

Toda zakaj eksegeti niso vsesplošno podlegli zahodnoevropskemu povračilnemu ozračju? Določena konstanta hebrejskega pomena se je ohranila skozi vsa stoletja. Odločilni razlog ne more biti zunaj svetega pisma, npr. v tem ali onem gibanju, temveč v njem samem. Duh, ki veje iz prerokov in psalmov, je preveč edinstven, da bi ga tuje kategorije lahko povsem zmaličile. V nenadkriljivi svetopisemski sintezi razlogov razuma in srca Jahve nikakor ne more veljati predvsem kot sodnik po monotonem povračilnem načelu, na osnovi človekovih del. Sveto pismo izpričuje, da je absolutno edini Bog edini pravični v dobroti in zvestobi, onkraj človekovih zaslug in njegovih meril o dobrem in zlem. Določitev pomena tako temeljnega pojma, kakor je »pravičnost«, zato ne more biti le zadeva etimologije. Tu gre za presežno slutnjo, ki ostaja odprta najrazličnejšim izraznim oblikam, a (oz. ker) hkrati prerašča sleherno izrazoslovje.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja pravičnost v Izaijevi knjigi

Izaijeva knjiga, posebno Drugi Izaija, je glede pojmovanja božje pravičnosti izrednega pomena. Ker je kontekst v večini mest zelo podoben, navadno ni težko ugotoviti osnovnega pomena. Avtor pričujoče razprave si je zastavil dva namena; prvič, ugotovitev izvirnega hebrejskega pomena ustreznih mest v njihovem celotnem kontekstu; drugič, pregled najbolj klasičnih opredelitev in razlag istih besedil v klasični judovski in krščanski eksegezi.

Analiza posameznih mest je pokazala, da je temeljni pomen korena *sdq*, če je subjekt Bog, v bistvu vedno isti. Označuje odrešenjski božji sklep, božjo zvestobo do zvestega ljudstva, trdnost, zanesljivost, zmago. Božja pravičnost pomeni razodevanje oz. delovanje Boga v zgodovini. Skratka, božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj svojega ljudstva. Spričo tega je božja pravičnost sama na sebi izrazito pozitivne narave. Ker je namenjena zvestemu ljudstvu, ne pomeni sodbe, temveč rešitev. Sodba nikoli ni prvobitni, pozitivni namen božje pravičnosti. Če je kdaj navzoča v kontekstu pravičnosti, se pokaže le kot sredstvo reševanja pravičnih.

Zgodovina eksegeze nam pokaže, da je velik del razlagalcev večinoma dobro dojel osnovni pomen božje pravičnosti. To v večini primerov velja že za najstarejša prevoda septuaginto in targum. Med razlagalci pa v tem pogledu izstopata sv. Ciril Aleksandrijski in J. Calvin. Nekateri razlagalci mestoma božjo pravičnost razlagajo v povračilnem smislu. Skrajni primer v tem pogledu pa je Albert Veliki. Ta v Izaijevi knjigi večino primerov razlaga z istim povračilnim obrazcem.

Summary: Jože Krašovec, Divine Righteousness in the Book of Isaiah

The Book of Isaiah, especially Second Isaiah, is of outstanding importance in connection with the conception of divine righteousness. Since the context in most passages is very similar, the basic meaning is usually not difficult to find. The author of this paper has set himself two tasks: firstly, to find the original Hebrew meaning of corresponding passages in their complete context and, secondly, to survey the most classical definitions and explanations of the same texts in the classical Jewish and Christian exegesis.

The analysis of single passages has shown that the basic meaning of the root *sdq*, when God is the subject thereof, is always essentially the same. It denotes God's decreee of salvation, God's fidelity to His faithful people, steadiness, reliability, victory. Divine righteousness means God's revelation and action in history. In short, divine righteousness is God Himself, the Creator and Redeemer of His people. Hence divine righteusness is of positive character. As it is intended for the faithful people, it does not mean judgement but salvation. Judgement is never a primary, positive aim of divine righteousness. If judgement is ever present in the context of righteousness, it is only a means of saving the righteous.

History of exegesis shows that the majority of exegetes have correctly understood the basic meaning of divine righteousness. In most cases this is true of the oldest translations of the Bible, Septuagint and Targum. Among the exegetes Cyril of Alexadria and J. Calvin are to be mentioned in this respect. Some exegetes explain divine righteousness in the sense of retaliation. An extreme example thereof is Albertus Magnus. He explains the majority of examples in the Book of Isaiah by the same retaliation formula.

Karel Bedernjak

Izkustvo v moralni teologiji

Moralno življenje kristjana je konkretizacija odrešenjskega procesa. Če danes govore o krizi moralnega življenja, ali smemo potem podvomiti o učinkovitosti Kristusovega odrešenjskega dela ali pa bi mogli vprašanj postaviti predvsem pred obliko, v kateri oznanjamo danes krščansko moralo. Dejstvo, da krščanska morala marsikakšnega sodobnika več ne prepriča, nas sili, da odkrivamo nove načine in druge poudarke v oznanjevanju moralnih resnic današnjemu svetu.

Razpad starodavnih naturalističnih, formalističnih, racionalističnih in juridičnih sistemov je teoretično etiko pripeljal do krize in do praktičnega nihilizma. Etika z dosedanjimi teoretičnimi utemeljitvami ni vzdržala novih pogledov na življenje niti ni mogla ustrezno in prepričljivo odgovoriti na vsa vprašanja, ki jih postavljajo nove razmere. Moralni teologiji je bila zastavljena naloga, da se tako prenovi, da bo bližja konkretnemu življenju in da bo imela izdelane kriterije, s katerimi bi mogla zajeti, presoditi in reševati človeka v vsej njegovi bivanjski situaciji.

Moralna teologija zadnjih let se ne zadovoljuje več samo s tem, da bi obravnavala predvsem teoretično moralne norme, vrednote in načela, pač pa se zmeraj bolj začenja zanimati tudi za določeno moralno življenje, za določeno moralnost in moralno izkustvo. Hoče biti tudi fenomenološko usmerjena v tem smislu, da jo poleg norm zanima tudi to, kako se javlja moralnost v Kristusovem življenju. Novejše moralnoteološke študije dovolj močno naglašajo pomen moralnega izkustva. Le-to postaja zanimivo za moralne teologe najprej zato, ker morejo v njem ugotavljati »učinkovitost« in primernost oznanjevanja moralnega nauka, hkrati pa v izkustvu delno tudi spoznavajo, kaj zahteva božja volja. V tem smislu je tudi koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu fenomenološko usmerjena, saj najprej obravnava konkretno situacijo, moralni fenomen, kakršnega živi današnji človek.

Ni težko spoznati, da je prav na tem področju navzoč velik prepad med teorijo in prakso, med moralnoteološkim naukom in življenjem ter

med oznanjevanjem in uresničevanjem. Morda bi smeli delni vzrok za ta razkorak pripisati dejstvu, da moralna teologija ni dovolj upoštevala izkustva.

Vprašanje moralnega izkustva in njegovega pomena v moralni teologiji ni tako preprosto. Danes se vsak zelo rad sklicuje na svoje izkustvo, ker mu to pogosto pomeni vir nezmotnega spoznanja ne glede na splošna načela. Hkrati pa isto izkustvo v njem budi in oblikuje določeno razpoložljivost za dojemanje moralnih resnic. Med te sodijo tudi moralisti in etiki ter ljudje v praksi, ki preveč gradijo na lastnem izkustvu in v njem vidijo skoraj zadnji in odločilni kriterij moralnega presojanja. Na drugi strani pa so spet tisti, ki do izkustva gojijo močne pomisleke, saj jim to pomeni nekaj nevarnega, ker more človeka privesti do subjektivizma in relativizma. V teh vrstah so predvsem ljudje avtoritarnega tipa. To so tisti, ki zaupajo predvsem normam, danim od zgoraj. Tisti pa, ki dvomijo o izkustvu, ostajajo trdni v načelih, osebnostno šibki, a v življenju pogosto s svojo etiko neučinkoviti, še manj pa prepričljivi. Prepričanje takih se krepi ob dejstvu, da so se mnogi, sklicevaje se na negativno izkustvo, znašli v življenjskem relativizmu. Tisti pa, ki zaupajo izkustvu, dobivajo od opazovalcev predznak nezanesljivosti in nevarnosti, sami pa so prav tako izpostavljeni preizkušnjam in zahtevam, da se sproti učijo, popravljajo in notranje krepijo ob lastnih padcih.

Zdi se, da je za moralnega teologa in tudi za praktičnega vernika vsekakor zanimivo vedeti, kaj pomeni izkustvo znotraj moralne teologije in moralnega življenja. Vprašanje moralnega izkustva v moralni teologiji vsekakor zahteva zajetnejšo razpravo, kakor dopušča obseg našega razmišljanja. V tem sestavku bi želeli le v skromnih obrisih prikazati moralno izkustvo in tega postaviti v moralnoteološki okvir. Za nas je zanimiv kriterij, po katerem lahko presodimo, da je kakšno moralno izkustvo pristna moralna vrednota in zanesljiv vir moralnega spoznanja in presojanja.

Novejši poudarki na zgodovinskem in psihosociološkem vidiku krščanske morale so pripomogli, da danes veliko laže pravilno ovrednotimo tudi moralno izkustvo. Novejša teologija si nasploh veliko prizadeva, kako bi teorijo vnesla v življenje, idejo v dejanje, moralno normo v moralo in kako bi vero v razodeto resnico spremenila v evangeljski napon v pospeševanju božjega kraljestva ter kako bi človeka — vernika spremenila v nekakšnega »soakterja« v odrešenjskem dogajanju. Koncilski Odlok o duhovniški vzgoji priporoča, naj se teološki predmeti bolj »živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja« (16). In moralna teologija naj se tako izpopolni, da bo mogla pojasniti vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta«.[1] Teologija naj se torej obrača k življenju, iz njega črpa in zanj rodi sadove. Tudi

[1] DV 16.

zanimanje moralne teologije za moralno izkustvo razodeva njeno težnjo, da bi se približala človeku, njegovim življenjskim razmeram, kjer naj bi ga vključevala v odrešenjski proces.

Odsev te težnje želi biti tudi pričujoča razprava.

1. Pojem izkustva nasploh

Pojem človeškega izkustva vsekakor ni tako jasen in preprost, kakor bi se zdelo na prvi pogled. Saj so prav zaradi napačnega ali enostranskega pojmovanja izkustva mnogi ta pojem v filozofiji in teologiji odklonili. Že bežen pogled v preteklost nam pove, da je imel pojem izkustva v zgodovini filozofije različne poudarke in različno vsebino.

V filozofiji je izkustvo najprej pojem, ki označuje način človeškega zaznavanja stvari. Sámo dejanje je vezano na časovno-prostorske pogoje. V njem se človeška misel povezuje z vtisom, ki ga naredi na človeka kakšna stvar od zunaj, zunaj človeškega razuma. Izkustvo pomeni proces, v katerem zunanjost postaja nekako last človekove notranjosti. Lahko bi rekli, da se zunanja stvarnost spreminja v predmet notranjega doživljanja. To pa še ne pomeni, da bi bilo vsako razumsko zaznavanje zunanje stvarnosti že tudi izkustvo. To sloni na zaznavi, vendar se z njo ne more poistovetiti.

V običajnem pomenu besede imenujemo izkustvo vse, kar nam omogoča, da kaj vemo. V filozofski govorici je navadno izkustvo tista človeška zaznava, do katere pride človek na podlagi vtisov od zunaj. To imenujemo »empiria« in jo je mogoče doseči s človeškimi čuti. Človeški čuti so posredniki empiričnega spoznavanja. Tako čutno spoznavanje navadno uporabljajo pozitivne vede.

Aristotelu pa izkustvo ne pomeni posamezne zaznave, ampak povzetek različnih zaznav in spominov hkrati. V njem se posamezne zaznave sistematizirajo v nekaj splošnega in v neko celoto. Od empirizma se razlikuje tudi Kantov kriticizem. Po njem je izkustvo pristop k čutni stvarnosti, ki potem omogoča objektivno znanstveno spoznanje. Za Kanta je vsako objektivno znanje utemeljeno na čutnem izkustvu. V nasprotju z izkustvom v racionalističnem smislu stoji pojem izkustva v romantičnem smislu, ki se distancira od razuma. Zagovorniki takega pojmovanja vidijo v izkustvu predvsem nekaj iracionalnega in subjektivnega. Zanje je čustvo tisto, ki vodi do spoznanja stvarnosti.

Novejše filozofske smeri, kot so npr. fenomenologija, eksistencializem in spiritualizem, želijo pojem izkustva osvoboditi tistih poudarkov, katere so mu dali empirizem, kriticizem in romanticizem.

Kaj torej pomeni izkustvo? Katere so glavne sestavine tega pojma? Moralni fenomenolog P. Valori opredeljuje izkustvo kot »neposreden in

sprejemljiv stik s stvarnostjo, ki jo dojamemo v njenem bistvu in pomenu.«[2] Prva sestavina izkustvenega spoznanja je neposrednost. V njej prihajamo do spoznanja neke stvarnosti brez slehernega posrednika. Izkustvo ne ostaja v racionalnih strukturah, ki so aktivirane v pozitivnih znanostih, ampak sega na emocionalno in praktično raven človeškega bitja. Jaz prihaja v neposreden stik s stvarnostjo, ki se mu predstavlja brez čutnega zaznavanja in abstraktnih pojmov. Ta neposredni stik prehaja meje prostora in časa. Seveda se o tem neposrednem stiku ne moremo izražati direktno, ampak uporabljamo ustaljene izrazne oblike. Zaznavanje neposredne stvarnosti se razlikuje od tistega, ki ga prejemamo iz knjig ali teoretičnih razlag.

Drugi element izkustva je sprejemljivost za stvarnost. To velja poudariti predvsem zavoljo tega, da bi mogli pravilno ovrednotiti posamezno moralno izkustvo. Ne gre za preprosto pasivno odprtost, kakršna zadošča za racionalno dojemanje stvari in resnice. Subjekt je odprt za dano stvarnost in jo sprejema kot neodklonljivo, kot tisto, kar mora kot tako tudi sprejeti. Ta sprejemljivost ni določena po kakšnem fizičnem ali fiziološkem vtisu od zunaj. Dovolj je, da se nam dana stvarnost v izkustvu javi kot tista, ki ni odvisna od naše svobodne izbire.

Stvarnost, ki se neposredno javlja subjektu, je tretja prvina v naši definiciji izkustva. Pojmi, ki jih dobivamo iz knjižnega znanja in teoretičnih razlag, ne morejo biti neposreden objekt izkustva, ker je to naravnano neposredno na stvarnost. Izkustvo ne dojema abstraktnih pojmov, idealnih predstav in splošnih bistev, kajti to je predmet racionalnih struktur spoznavanja. Izkustvo se srečuje samo z že dano stvarnostjo. Tak stik se ne more omejiti le na kakšno čutno izkustvo niti ne na racionalno spoznanje, ampak se širi na široko področje vseh vidikov človekovega življenja. V izkustvenem stiku zajamemo najrazličnejše danosti življenja, sveta in transcendence. Prav zato pa smemo govoriti o različnih oblikah izkustva, ki jih srečujemo na ravneh, kot so npr. fizika, estetika, psihologija, metafizika. Izkustvo najpogosteje delimo prav glede na njegov predmet. Govorimo o zgodovinskem, estetskem, psihološkem, religioznem, moralnem izkustvu itd. Predmet, ki nam ga posreduje izkustvo, ne more biti samo materialne narave. Izkustvo nam posreduje veliko več kot pozitivne znanosti, ki gradijo le na čutnem izkustvu. V izkustvu se srečujemo tudi z določenimi danostmi duhovne in moralne narave. Izkusimo lahko dobrine za življenje tukaj na zemlji in tudi tiste za življenje po smrti. Pojem izkustva vsekakor dobiva v novejšem času zajetnejšo vsebino in nove razsežnosti. Izkustvo v empiričnem smislu se omejuje na čutni stik, medtem ko izkustvo v novejšem smislu zajema vse vidike človekovega materialnega in duhovnega sveta, ki prehaja v metafizične okvire in zadeva na človekovo odprtost za transcendenco. V izkustvenem

[2] L'esperienza morale, Brescia 1971, 121.

stiku s stvarnostjo padajo meje prostora in časa. Zato rečemo, da je izkustvo zunajčasovno.

Prvenstveno vlogo pri izkustvenem spoznanju vsekakor igra subjekt, ki svoj odnos do predmeta drugače oblikuje kakor pri pojmovnem spoznanju. V izkustvenem spoznanju je vključena celotna človekova bit z vso svojo globino, tj. razum, volja, aktivnost, občutki, čustva itd. V njem so navadno vključene vse človeške dejavnosti. Prek izkustva se ves subjekt mobilizira v soočenju z določeno stvarnostjo, ki ga nagovarja v vsej svoji plastičnosti in prepričljivosti. Človek je v izkustvu hkrati v aktivni in pasivni vlogi. Temelj enotnosti in harmonije v izkustveni dejavnosti je človekova osebna sreda, ki je odprta za Absolutno.

V moderni teologiji radi govore tudi o verskem izkustvu. Človek je sposoben, da se odpre transcendenci. V transcendentalnem izkustvu sprejemamo vsebino svojega bivanja iz neskončnega horizonta, ki se nam more predstaviti različno: ali kot intuitivno abstraktno ali kot zgodovinsko konkretno. V religioznem izkustvu se Absolutno razkriva človekovi osebni sredi. Vsebina tega religioznega izkustva presega človekov jaz in se javlja kot nekaj neustvarjenega.

Razlaga tega religioznega izkustva pa je odvisna od znanja, svetovnega nazora, kulture, vzgoje in religije. Religiozen človek bo tako svoje izkustvo drugače interpretiral kakor človek ateist.

Že samo iz teh nekaj skopih stavkov o izkustvu nasploh lahko vidimo, da je pojem izkustva v resnici bolj zapleten, kakor se zdi na prvi pogled. To pa tembolj velja za pojem moralnega izkustva.

2. Moralno izkustvo

a) Kaj pomeni moralno izkustvo?

Če hočemo znotraj moralne teorije pravilno ovrednotiti izkustvo, ki bi ga naj imenovali moralno, se je treba najprej ustaviti ob pojmu moralnega izkustva. Ne gre za kakršnokoli izkustvo, ki ga je človek zmožen. Moralna teologija bi se mogla ukvarjati s človeškim izkustvom nasploh in ovrednotiti njegov delež v moralnem življenju, vendar se bomo v tem razmišljanju omejili samo na moralno izkustvo.

Znano je, da mnogi že pojmom, kot so moralen, moralnost in moralno življenje dajejo različne poudarke in pripisujejo različno vsebino in zato v strokovni kakor v praktični govorici prihaja do nejasnosti. Še bolj bo to veljalo za pojem moralnega izkustva, ki pa v moralni teologiji ni dovolj jasno obdelan niti prikazan v vseh svojih razsežnostih.

Rečeno je bilo, da se človeška izkustva ločijo med seboj po svojem objektu. Kadar govorimo o moralnem izkustvu, moramo imeti pred očmi

objekt moralne narave, s katero se srečuje subjekt. Da bi mogli natančno opredeliti pojem moralnega izkustva, metodično odmislimo zadržanje subjekta, ki bi pa ob srečanju z objektom moralne vsebine težko ostal neprizadet in moralno indiferenten. Šele potem, ko bo pojem moralnega izkustva dovolj jasno opredeljen, lahko govorimo tudi o tem, kako naj se subjekt vede v stiku z moralno stvarnostjo.

V tej razpravi govorimo o moralnem izkustvu in želimo poudariti, da se to loči od etičnega izkustva. O etičnem izkustvu govorimo pri človeku zunaj Cerkve in krščanstva. Če je po mnenju mnogih možna resnična etika brez Boga, potem je možno brez vere tudi etično izkustvo. Vendar nas zanima tisto moralno izkustvo, ki ga more doživeti vernik znotraj Cerkve in krščanstva. To dejstvo pa vsebino moralnega izkustva širi in poglablja.

Pojem moralnega izkustva se po svojem bistvu razlikuje od čutnega izkustva. O moralnem izkustvu govorimo takrat, ko deluje svobodna človeška volja. Moralno izkustvo je tisto, v katerem so vključene moralne vrednote, ki zadevajo osebno človekovo življenje. Po izkustvu postane moralna vrednota last osebne človekove srede. V njem se človekova osebna sreda odpira v vsej svoji globini za moralno vrednoto, se z njo integrira in nekako poistoveti. Moralni objekt osebno človekovo sredo nagovarja, revolucionira, vznemirja, odpira, dinamizira, krepi in razvija. V proces izkustva se vključujejo vse prvine človeške biti. Moralno izkustvo nam omogoča, da se neposredno srečujemo z določeno moralno stvarnostjo. To je stvarnost, ne samo norma, ne samo ideal, ne samo beseda o grehu, ampak to, kar je že uresničeno, kar je že dano: bodisi pozitivno bodisi negativno. Etično izkustvo ostaja na ravni naravne konkretne moralnosti, medtem ko se moralno izkustvo odpira na nadnaravni svet, za stvarnost milosti in trancendence. V njem se srečujemo z Bogom, ki se v življeju kristjana javlja kot glavno načelo moralnosti.

Če še naprej razčlenjujemo pojem moralnega izkustva, se zastavlja vprašanje, kaj je tisto, kar dela izkustvo moralno: ali je to moralnost subjekta, ki je nosilec določenega izkustva, ali pa je to objekt, ki je moralne vrednosti. S tem seveda ne zanikamo resnice, da je vsaka objektivna danost moralno zaznamovana šele po subjektu. Vendar smo v primeru, ko govorimo o moralnem izkustvu, pozorni predvsem na objekt izkustva, ki je določena moralna stvarnost. Pri moralnem izkustvu mislimo na tisto izkustvo, v katerem se človek — kristjan v vsej svoji biti neposredno srečuje s konkretno stvarnostjo, ki se mu javlja kot moralna vrednota, moralna dejavnost ali sploh moralno življenje odrešenega in prerojenega božjega otroka.

Moremo govoriti o kompleksnosti vsebine moralnega izkustva, dasi je sámo izkustvo enotno in harmonično. Različnost dejavnikov v moralnem življenju se kaže tudi v moralnem izkustvu. Kot moralno morejo v človekovi sredi odmevati najrazličnejše moralne vrednote, vrednote osebne ali

družbene narave, naravne in nadnaravne vrednote, dejavnosti, ki izvirajo iz človeka in dejavnosti, ki jih spodbuja, krepi in poživlja Bog.

Pri moralnem izkustvu ločimo dva vidika: spoznavno teoretičen in življenjsko praktičen. Glede na to, kako se javlja izkustvo, ločimo spontano in posredovano. Spontano je tisto izkustvo, ki se nam samo po sebi javlja brez posrednikov, a posredovano je tisto, do katerega nam pomagajo drugi. Dalje ločimo delno in celotno izkustvo. V delnem moralnem izkustvu doživljamo lepoto posamezne kreposti, v celostnem pa izkusimo splošno vzvišenost in enkratnost krščanskega moralnega življenja. So ljudje, ki so v resnici kakšno krepost v veliki meri uresničili, do idealnega krščanskega življenja pa jim manjka še veliko. Moralna izkustva se med seboj razlikujejo tudi po svoji intenzivnosti. Nikakor ne kaže zanemariti razlikovanja moralnih izkustev glede na to, kako se posamezna izkustva dajo izraziti.[3] V življenju srečujemo ljudi, ki imajo tako globoka moralna izkustva, da jih z manjšo izrazno sposobnostjo sploh ne morejo izraziti. Imamo pa tudi izkustva, ki se javljajo na površju naše osebnosti in se kot taka primerno in z lahkoto izražajo. So ljudje, ki imajo tako globoka moralna izkustva, da jih ne bodo mogli nikdar posredovati drugim v običajnih izraznih oblikah. To, kar človek globlje doživlja, navadno tudi teže izraža. Vendar zaradi tega ne kaže podcenjevati tistega izkustva, ki je težko izrazljivo. Táko izkustvo ima lahko samo na sebi svojo vrednost in velik pomen za moralno življenje. Razlikovanje moralnih izkustev glede na njihovo izrazljivost in spoznavnost je zelo pomembno za pravilno vrednotenje izkustva. Ocenjevanje izkustva le po tem, ali je primerno ali manj primerno izraženo, je lahko zelo pomanjkljivo, nepravilno in enostransko. Če bi moralno izkustvo preveč ocenjevali samo po tem, kolikor je pravilno jezikovno formalno izraženo, potem bi marsikakšno moralno izkustvo ostalo neodkrito, pozabljeno, neovrednoteno, dasi je lahko prav takšno izkustvo velik prispevek v odrešenjskem dogajanju.

Pojma moralnega izkustva ne bi dovolj izčrpali, če ne bi omenili njegovega negativnega vidika. Med tako imenovana negativna moralna izkustva moremo prišteti npr. razočaranje, žalost, bolečino, greh. Negativna moralna izkustva nam omogočajo, da dojemamo svojo omejenost, nedorečenost, končnost in zgodovinskost. Takšno izkustvo za človeka navadno ne pomeni poraz, konec vseh naporov, ampak dialektiko razvojnega procesa k novim spoznanjem. Negativna izkustva odkrivajo nove možnosti za uresničitev moralnih vrednot.[4] Negativno izkustvo je lahko pot do primernejšega pozitivnega izkustva. Samo tisti človek, ki bo globoko izkusil vsebino greha in težo krivde, bo mogel izkusiti moč milosti božje v procesu lastnega spreobr-

[3] Prim. F. Böckle, Fundamentalmoral 1977, 271.

[4] Prim. F. Böckle, n. d., 274—277.

njenja. Takó negativno izkustvo lahko postane spodbuda v rasti v Kristusu. Negativen vidik pri moralnem izkustvu ima vsekakor večji pomen kot pri kakem drugem človeškem izkustvu.

b) Konkretna vsebina moralnega izkustva

Ko smo nekoliko obdelali pojem moralnega izkustva po njegovi formalni plati in na splošno nakazali njegovo vsebino, se moramo še nekoliko pomuditi ob njegovi konkretni vsebini. Naj takoj uvodoma omenimo, da se moramo omejiti le na nekatera moralna področja.

Še prej pa naj nakažemo nekatere poteze, ki so značilne za kristjanovo moralno izkustvo. V razpravljanju o moralnem izkustvu se moramo dobro zavedati poudarkov, ki jih moralnemu življenju daje sodobna moralna teologija. Personalistična in kristocentrična nota sta odliki današnje moralke. Ta rada govori tudi o vesti in odgovornosti v zasebnem in družbenem življenju. Ponovno je treba bolj jasno postaviti razliko med moralnim in socialnim čutom v smislu konformizma, saj nastopa bolj kot poroštvo psihične negotovosti kakor pa moralni dejavnik. Znotraj krščanstva imamo ljudi z izostrenim čutom za moralistična izkustva, ki pa zakrivajo pravo podobo krščanske morale. Pri odkrivanju moralnega izkustva je dalje treba razlikovati med izkustvom, ki je povsem subjektivno pogojeno, in izkustvom, ki je rezultat pristnega moralnega življenja ter naglaša vrednote, kot so npr. pravičnost, solidarnost, ljubezen. Pristno moralno izkustvo sega v človekovo notranjost in izraža pravilen odnos do pristnih človeških vrednot, kot so dostojanstvo, svoboda, osebnost, smisel in bivanje.[5]

Ni dvoma, da je težko opredeliti in jasno oceniti samó moralno izkustvo, saj se v istem človeku različna izkustva javljajo hkrati v medsebojni odvisnosti. Tako je npr. religiozno izkustvo praktično težko ločiti od moralnega izkustva. Estetskega izkustva ne moremo istovetiti z moralnim, vendar moreta vplivati drugo na drugo.

Še prej naj omenimo tri temeljne lastnosti moralnega izkustva.

Moralno izkustvo je odvisno od pojmovanja moralnih vrednot določenega človeka — osebe, kolikor je ta oseba v odnosu do sebe in kolikor živi v razmerju z drugimi ljudmi.

Takšna moralna vrednota, ki jo posreduje izkustvo, pa ni že vnaprej dana stvarnosti, ampak je predmet svobodne izbire in se hoče uresničiti v subjektu. Vrednota se javlja s svojo obveznostjo do subjekta, da jo uresniči. V izkustvu se vrednota ne javlja samo kot indikativ, ampak zmeraj kot imperativ. Zato lahko rečemo, da je moralno izkustvo zmeraj naravnano v prihodnost, je zmeraj perspektivno, vabi, vodi k novi možnosti uresničenja

[5] Prim. P. Valori, n. d., 159.

človeka. V njem začutim napetost med tem, kar je že, in tem, kar bi moralo biti.

V vsakem moralnem izkustvu zazija prepad med človekovim jazom, ki se izgrajuje sam v sebi, in tistim idealom, ki ga presega in sili, da bi svojo bit čimbolj izpopolnil.[6]

aa) Izkustvo naravnega moralnega zakona

Iz vsakdanjega življenja se lahko jasno prepričamo, da se človek v svoji dejavnosti in bivanju ne more izogniti vsem etičnim kategorijam. Kljub površnosti in zlaganosti ponovno zapada v okvire svoje etične zavesti. Še preden zmore zliti svoja dejanja in besede v etične pojme, že čuti v sebi neko obveznost, neki zakon, kateremu bi se moral podrejati. Človek se v svoji osebni sredi izkustveno odpira in naravnava na neko absolutno normo, ki jo doživlja, čuti, ne da bi jo znal zmeraj imenovati s pravim imenom. Ta norma se mu razkriva kot obveznost, da se varuje slabega in dela dobro. Ta osnovni čut je skupen vsem ljudem in ga vsi ljudje izkusijo v globini svoje duše. Lahko pa ta čut oslabi in preneha delovati, če se človek premalo trudi za resnično in dobro zaradi »navajenosti na greh«.[7]

Koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu uči: »Človek na dnu svoje vesti odkriva postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave zveni sluhu srca: stori to, izogni se onemu . . . Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče. V njem je človek sam s svojim Bogom. Božji glas zveni v njegovi najgloblji notranjosti« (16).

bb) Izkustvo lastne veličine in svobode

Moderni svet, ki je ponosen na svoj humanizem, omogoča človeku, da bolj doživlja svojo veličino in izkusi svojo enkratno svobodnost in tudi avtonomnost. V svojem površnem doživljaju odkriva le svojo veličino, ki ga pogosto vodi tudi do moralne avtonomije. S svojim duhom prodira prek mej vidnega in čutnega sveta, ki mu ga odkriva le znanost, v nadnaravno in duhovno stvarnost. »To, da je človekov duh odprt za božjo skrivnost, da presega sam sebe, da je v stiku z Bogom, je po eni strani del njegove veličine.«[8] V tem stiku poglabljamo izkustvo lastne veličine, saj se ob tem srečujemo z Nekom, ki je večji od nas. Dejstvo, da je nekdo od nas še večji, pa našo zavest o lastni vrednosti relativizira. Človek ob izkustvenem stiku z Absolutnim doživlja hkrati svojo majhnost in veličino. Spoznanje lastne veličine ima v krščanski moralnosti svojo pomebno vlogo. Izkustveno sre-

[6] Prim. Isti, n. d., 163
[7] Prim. V. Truhhar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 179.
[8] V. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje, 1967, 29.

čanje z resnico o sebi more človeku pomeniti močno spodbudo in krajšo pot do lastne uresničitve v Bogu.

Izkustvo človekovega dostojanstva je povezano z izkustvom njegove svobode. S tem, ko se je sodobnik zavedel svoje veličine, je postal občutljiv tudi za svojo svobodo. Svobodo doživlja kot svojo osnovno pravico in odliko. Kar naenkrat doživlja resnico, da ga je Bog ustvaril svobodnega. V svobodi moremo sprejemati nase svoje osebne in družbene naloge. Svobodno se odločamo za odrešenje ali proti njemu. V preteklosti človek gotovo ni takó globoko doživljal svoje svobodnosti. Sodobnik pa se veliko bolj zaveda, da ta svoboda pripada samo njemu, in sicer kot neosvojljiva.

cc) Izkustvo odgovornosti

Ena osnovnih razsežnosti človekove moralnosti je odgovornost. Tako je bistvena sestavina moralnega izkustva izkustvo odgovornosti, čeprav moralnega izkustva le ne moremo strniti na izkustvo odgovornosti.[9]

O čutu odgovornosti pri sodobnem človeku govori tudi koncilski odlok: »Priče smo porajanju novega humanizma, v katerem človeka opredeljujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in zgodovini.«[10] Na istem mestu isti odlok: »Po vsem svetu raste čut samostojnosti in hkrati odgovornosti, to pa je za duhovno in nravno zrelost človeškega rodu kar največjega pomena.« Koncilska Cerkev je to izkustvo odgovornosti rehabilitirala in ga ovrednotila kot sad delovanja Sv. Duha, »ki zdaj vedno bolj zbuja v laikih zavest njihove odgovornosti«.[11]

Vendar se zastavlja vprašanje, ali je ta odgovornost dovolj utemeljena, če nad seboj ne priznava nobene brezpogojnosti in ni utemeljena v kakšni instanci, višji od sebe. Današnji človek se trudi, da bi svojo odgovornost uresničil nasproti človeku in družbi nasploh. V nasprotju s tem pa krščanska tradicija zmeraj zagovarja, da nas prava odgovornost končno zmeraj vodi do transcendence. Tehnološka kultura izostruje čut za materialne dobrine, zanemarja pa smisel za duhovne dobrine. Izkustvo odgovornosti v moralnem smislu človeka odpira za sočloveka in njegove moralne vrednote in ga prek njega vodi do absolutnega Zakonodajalca. Takšno izkustvo odkriva poleg jaza nekoga drugega: bližnjega in Boga. Ono se javlja človeku kot najbolj človeško neovrgljivo izkustvo. Moj bližnji me v moralnem izkustvu odgovornosti nagovarja in terja od mene odgovor ljubezni. Stojimo pred konkretno situacijo, ki je ne moremo obiti ali spregledati. Ženska, ki je slišala glas novorojenčka v smetnjaku, ni mogla iti mimo; ker je bila v izkustvu odgovornost za tega otroka, jo je kratko in malo zajelo tako, da se mu ni mogla

[9] Prim. J. Gevaert, Ljudsko izkustvo i kateheza, Zagreb 1980, 75.
[10] CS 55.
[11] L 1.

več iztrgati. Ta ženska bi bila ta poziv sicer lahko odklonila, kakor je to storila otrokova mati, vendar se s tem ne bi osvobodila odgovornosti za življenje tega otroka. Nobena filozofska ali ideološka teorija ni tako močna, da bi mogla zabrisati brezpogojno zahtevo odgovornosti za bližnjega. Odgovornost preprosto zahteva, da svojega bližnjega sprejemamo kot človeka, ki ima enake pravice in cilje svojega bivanja kakor mi.

Moralno izkustvo odgovornosti prehaja v izkustvo transcendence. Izkustvo lastne eksistence in eksistence našega bližnjega odpira subjekt za srečanje z eksistenco Absolutnega. In tako se moralno izkustvo spreminja v religiozno, to pa ne pomeni nič drugega kakor dimenzijo izkustva o lastni eksistenci. S tem, ko izkusimo v sebi bivanjski napon v smislu eksistencializma, se hkrati odpiramo za sprejem nove vsebine svojega bivanja iz neskončnega duhovnega horizonta, ki jo pa ljudje seveda različno dojemajo in razlagajo. Vsebina iz neskončnega horizonta človekovo eksistenco relativizira, hkrati pa predpostavlja absolutno nujnost, pred katero se mora človek — kristjan pokloniti in se ji podrediti. V tej bivanjski odprtosti za transcendenco sprejema človek tudi skrivnost odrešenja. Zato lahko rečemo, da je Bog zadnja skrivnost, kateri je usmerjeno moralno izkustvo odgovornosti. Samo v tej perspektivi človek ne doživlja odgovornosti kot odgovornosti le pred človekom in svetom, temveč zmeraj tudi kot odgovornosti pred Bogom.[12]

čč) Izkustvo odrešenja

Ne moremo zadovoljivo predstaviti moralnega izkustva, ne da bi dovolj upoštevali izkustva odrešenja. Krščansko moralno življenje zmeraj poteka v okviru Kristusove odrešenjske skrivnosti. Krščansko moralno življenje je le konkretizacija odrešenjskega dogajanja. Živeti moralno življenje po Kristusu pomeni sprejeti njegovo odrešenjsko milost kot osnovni zakon in dinamiko ter poveličanega Kristusa kot zadnjo perspektivo vsega moralnega prizadevanja.

Sama beseda »zgodovina odrešenja« nas more nekoliko motiti, saj je vključno povedano, da je to nekaj takega, česar danes ni več mogoče izkusiti. Vendar tukaj mislimo na sedanjo Kristusovo odrešenjsko navzočnost, ki jo kristjan v svojem moralnem življenju more živo in konkretno izkusiti. Saj odrešenje ni statika, ampak dinamika, ki oblikuje in osvobaja naše življenje, kolikor ga vključujemo v Kristusa.

Sveto pismo opisuje izkustvo božjega odrešenja. Sveto pismo nam predstavlja konkretnega človeka z vso njegovo sredino, z vsemi njegovimi naravnimi in nadnaravnimi sestavinami. Srečujemo se s človekom, ki misli, trpi, sprašuje, se bojuje, upa, pada in vstaja. To je konkreten človek. Ob

[12] Prim. J. Gevaert, n. d., 78.

srečavanju s tem določenim bibličnim človekom ves čas zadevamo na izkustvo božjega odrešenjskega posega v življenje izvoljenega ljudstva. Biblicisti veliko govorijo o bibličnem izkustvu, ker je to zelo pomembno za razumevanje božjega razodetja. Sveto pismo ne posreduje božjega spročila v obliki izdelanih sistemov spoznanj, ampak prav s posredovanjem izkustva, ki ga je izvoljeno ljudstvo doživljalo v stiku s svojim Bogom. Vera starozaveznega človeka je vera izkustvenega odnosa do Boga.

Odrešenjsko poseganje v zgodovino človeštva omogoča človeku SZ in NZ novo izkustvo, izkustvo odrešenja. Tudi določen odrešenjski nastop Jezusa Kristusa ne dovoljuje, da bi mogli v krščanstvu gledati abstrakten in teoretičen odgovor na življenjska vprašanja. Bibličen odgovor je jasen in določen. To je odgovor izkustva Jezusa Kristusa. Biblično izkustvo odrešenja je kritika človekovega izkustva z namenom, da ga odpre za višje in nadnaravno. Bog se v svojem odrešenju sooča z navadnim človeškim mišljenjem, govorjenjem in delovanjem. Prav zato pa nastopi napetost med delovanjem odrešenjske milosti in delovanjem, ki nastaja v okviru človeškega in neodrešenega. Izkustvo, ki nastaja v osebnih sredah odrešenih, je izkustvo kontrasta in napetosti, napetosti med božjim in človeškim. Ta napetost je lastnost slehernega odrešenjskega procesa v človeku.

Šele tisti človek, ki bo izkusil v svoji človeški nemoči svojo krivdo in greh, svojo zadolženost, bo spodbujen, da se začne odpirati, naravnavati in pripravljati na odrešenje od zgoraj. Takšen človek bo sam v sebi ponovno doživljal nezadostnost in nepomirjenost spričo Kristusovega trpljenja in smrti. Odrešen človek se bo ob evangeljskem nauku čutil nagovorjenega.

Izkustvo kontrasta in napetosti se izraža v nazornih oblikah prav v življenju Jezusa Kristusa. Mnogi so ga pričakovali, ko pa je prišel, so ga odklonili, ker ni bil po njihovi zamisli. Ni ustrezal njihovim pričakovanjem, zato so bili razočarani. Jezus iz Nazareta je utelešeno razodetje. Bog prihaja do človeka in njegove zgodovine prek izkustva Jezusa Kristusa, prek njegovega življenja, dela, govorjenja, trpljenja in vstajenja. V njegovem življenjskem izkustvu se prepletajo in srečujejo najrazličnejše oblike človeškega in božjega izkustva.

Če Kristusovo življenje obravnavamo kot religiozen stik s svojim Očetom, smemo reči, da njegovo življenje kaže religiozno izkustvo. Kolikor pa je bilo njegovo življenje, trpljenje in smrt za človeško zveličanje, govorimo o moralnem izkustvu. Kristus je svoje odrešenjsko delo izvajal v določenih življenjskih sredinah. Srečeval se je z različnimi oblikami izkustva greha in svetosti, bede in dobrega, moči in slabosti, vere in nevere, ljubezni in sovraštva. Njegovo izkustvo je postalo vsebina evangelija in takó je njegovo razodetje postalo sprejemljivo za vse ljudi vseh časov.

Novozavezni človek doživlja odrešenje kot podarjeno milost, ki jo je zaslužil Kristus. V njej kristjani vidimo osnovno počelo moralnega življenja.

Že sv. Tomaž Akvinski uči: »To, kar je v zakonu nove zaveze glavno in v čemer obstaja vsa njegova moč, je milost Svetega Duha, ki je dana po veri v Kristusa. Zato pa je novi zakon prvenstveno sama milost Sv. Duha, ki jo kristjani sprejemamo. Ima pa novi zakon nekaj, kar nekako pripravi za milost Sv. Duha in spada k uporabi te milosti«.[13] Sv. Duh se razodeva v milosti vere, upanja in ljubezni. Potrebna je razodevajoča milost, da človek uvidi obveznost, da uresniči zahteve določene milosti. Izkustvo milosti je nov konkreten poziv k dejavnosti, ki bo v skladu z božjo voljo. Izkustvo milosti kaže obveznosti, hkrati pa daje možnost, kako to milost uresničiti v konkretnem življenju.

O tem, kako izkusimo milost, naj navedemo nekaj Rahnerjevih misli. S tem, ko govorimo o izkustvu milosti, ne mislimo na kakšna pobožna čustva ali praznično religiozno razpoloženje. Zastavlja se vprašanje, ali je milost sploh mogoče izkusiti. Gotovo je, da v svojem življenju doživljamo duha. Doživljamo, kako nas Sv. Duh s svojo milostjo osvobaja. Te milosti ne moremo samo reklamirati, ampak jo moramo nenehno iskati.[14] Pot do popolnega izkustva milosti je dolga. Isti avtor dobesedno nadaljuje: »Ali smo že kdaj molčali, čeprav bi se hoteli braniti, čeprav so z nami krivično ravnali? Ali smo že kdaj odpustili, čeprav zato nismo prejeli nobenega plačila in so jemali naše molčeče odpuščanje za nekaj samo po sebi umevnega? Ali smo že kdaj ubogali, ne ker smo morali in ker bi bili imeli sicer nevšečnosti, temveč zgolj zaradi tistega Skrivnostnega, Molčečega, Nedvoumljivega, kar imenujemo Boga in njegovo voljo. Ali smo že kdaj žrtvovali brez zahvale, priznanja in celo brez občutka notranjega zadoščenja? Ali smo že poskusili Boga ljubiti tam, kjer nas ne nosi več val čustvenega navdušenja, kjer sebe in svojega življenjskega zagona ne moremo več zamenjati z Bogom, tam, kjer se nam zdi, da ob taki ljubezni umiramo, kjer se ljubezen kaže kot smrt in absolutno zanikanje, tam, kjer se zdi, da kličemo v prazno in po nečem, v čemer ni prav nobenega uslišanja ... Ali smo že bili kdaj dobri do človeka, od katerega ni nobenega odmeva hvaležnosti in razumevanja, in ko tudi sami nismo poplačani s kakšnim občutkom, da smo bili »nesebični«, pošteni itd. Iščimo sami v takem izkustvu svojega življenja, iščimo lastna izkustva, v katerih se je prav nam kaj takega pripetilo. Če jih najdemo, smo prišli do izkustva duha in njegovega transcendiranja v nadčasovni svet.«

V okvir razmišljanja o odrešenjskem izkustvu sodi tudi tisto izkustvo, ki ga je deležen kristjan v svoji Cerkvi. Morala starozaveznega človeka je bila zaznamovana z zavezo izvoljenega ljudstva. S tem, ko je Kristus s svojim trpljenjem in smrtjo na križu obnovil to zavezo med Bogom in človekom, je postal princip, model, vzor, cilj in moč novozavezne morale, ki se uveljavlja

[13] S. Th., I—II, q. 106, a. 1.

[14] K. Rahner, Schriften zur Theologie III, 105—107.

znotraj krščanstva in Cerkve. Obnovljena zaveza z Bogom in božje posinovljenje po Kristusu, po njegovih zakramentih v Cerkvi, sta temeljni perspektivi krščanskega moralnega življenja. Izkustva posameznih moralnih vrednot ne moremo dojeti brez teh osnovnih prvin novozavezne moralnosti. Po krstu smo postavljeni v višji moralni red, ki je zasnovan s Kristusovo smrtjo. Pod tem vidikom smemo in moramo govoriti o specifičnosti krščanskega moralnega izkustva. Po Kristusu je moralno življenje obnovljeno, okrepčano, zdinamizirano in nekako institucionalizirano v Cerkvi.

Med moralna izkustva vsekakor sodijo cerkvenostna izkustva, ki jih pa v naši razpravi ne moremo natančneje obdelati.

dd) Negativna izkustva

Tudi takšna izkustva moramo obravnavati pod naslovom moralno izkustvo, čeprav v strogem pomenu besede ne sodijo sem. Ni dvoma, da danes manj govore o izkustvu človekove omejenosti in grešnosti. Sodobnik težko prizna neuspeh svojega »samoodrešenjskega« prizadevanja na ravni tehnike in znanosti. Mnogi sodobni miti padajo in človek se je znašel še pred večjim prepadom. Razočaranja se množijo, greh se veča, upanje plahni in vera izginja, a človek ostaja s poglobljenim izkustvom svoje nezadostnosti, neuspešnosti, razočaranja in obupa. V mejnih situacijah, ki mu jih pripravlja moderni svet, človek še bolj izkuša svojo omejenost, pogojenost in neodrešenost ter svojo vezanost na greh in zlo.

Mnogi teoretiki in ideologi še danes za zlo in greh dolžijo razne ekonomske in kulturne strukture, človeka pa dispenzirajo od odgovornosti za zlo v svetu. Sami pa ne moremo zanikati resnice, da človek sam v svoji sredi izkusi zlo v svetu, greh v svojem srcu, ki ga ne more obravnavati le kot odsev celotne patološke situacije sodobne družbe. Izkustvo zla v zgodovini in danes nas prepričuje, da se je treba začeti z vso odgovornostjo in z vsemi razpoložljivimi moralnimi sredstvi boriti zoper ta negativni dejavnik v našem življenju.

Kristjani se ne obračamo stran od negativnih izkustev zla, greha in smrti, ne bojimo se jih, saj vemo, da nam to izkustvo ne more temniti naše vere niti hromiti našega upanja in volje v prizadevanju za dosego moralnih vrednot. Izkustvo zla in smrti ruši marsikakšno razlago sveta, za kristjane pa je takšno izkustvo le zahteva, da odkrivamo, kažemo in poglabljamo odrešenjski proces. Človeški razum ostaja nemočen ob izkustvu zla in smrti. Temu izkustvu prinaša rešitev vera, saj kaže pot do Kristusa, edinega in resničnega odrešenika. Kristus, ki je trpel, umrl in vstal, je ustanovil svojo Cerkev, ji dal zakramente, po katerih podarja odrešenjske sadove ljudem vseh časov, s tem pa jim pomaga, da se iz negativnega izkustva dvignejo do izkustva odrešenja.

3. Moralna teologija presoja moralno izkustvo

Za vrednotenje moralnega izkustva je treba najprej premagati pomisleke in strah, ki jih gojijo do njega mnogi še danes. Naj bo dovolj naglašeno, da s tem, da želimo ovrednotiti moralno izkustvo, nikakor ne nameravamo sprejeti teološkega empirizma, ki bi izkustvo precenjeval tako, da ni zanikal slehernо metafiziko in razvrednotil ontologijo. Teologija, ki hoče v svoj okvir sprejemali tudi izkustvo, mora upoštevati metafiziko, vendar je ne istoveti s statično in zaprto ontologijo, ki bi zanikala realne pogoje, človeško eksistenco in kulturni pluralizem.

Ni bilo težko presojati moralne vrednote po kriteriju izdelanih sistemov moralnih resnic. Današnja moralna teologija se bolj zaveda svoje dolžnosti, da moralni nauk posreduje konkretnemu človeku bolj upoštevaje vse njegove notranje in zunanje danosti skupaj z njegovim izkustvom. Navzoča je zavest, da je treba v človeku prebujati in oblikovati tisto odgovornost, ki ga bo prepeljala do realizacije moralnih vrednot znotraj krščanske prakse in izkustva. Tako bi moralna teologija danes zanemarjala svojo bistveno nalogo, če bi v raziskovanju in oznanjevanju zanemarjala moralno izkustvo. S tem pa nikakor noče zaiti v setimentalne vode in postati moda naše kulture.

Mesto moralnemu izkustvu znotraj moralne teologije določa njen smisel oznanjati in pospeševati konkretizacijo odrešenja v tem svetu. Če se moralna teologija želi osmisliti v našem času in prostoru ter odrešenje približati v življenje, potem mora v svoj program bolj vključevati moralno izkustvo. To smer moralne teologije je nakazal in potrdil II. vatikanski koncil s svojo pastoralno konstitucijo. Koncil se ni lotil samo novih vprašanj, ki zadevajo današnjega človeka, ampak jih je skušal tudi na novo osvetliti. Pastoralna konstitucija ni hotela biti izdelan sistem abstraktnih resnic, ampak živa in učinkovita beseda konkretnemu človeku. Izhaja iz razmer, v kateri živi sodobnik. V svojem dokazovanju gradi predvsem na izkustvu. Človeško življenje in izkustvo osvetljuje z lučjo razodetega nauka. Lahko rečemo, da se je koncil v resnici kar najbolj potrudil, da bi razumel sedanje človeštvo, njegove probleme, mišljenje, zadržanje, težave, vprašanje in izkustva.

Enako je ravnal Kristus. V svojih govorih je zmeraj izhajal iz izkustva in življenja poslušalcev. Če je odkril pozitivno izkustvo, ga je pohvalil in dopolnil, negativna izkustva pa je odklanjal in nakazoval pravilnejšo pot. Sv. Pavel je pred areopagom Atencem najprej priznal njihovo versko izkustvo, ki so ga gojili do svojih poganskih bogov. Prek njihovega poganskega izkustva prehaja na izkustvo, ki ga lahko doživimo ob srečanju z živim Bogom, »v katerem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28).

Še preden moralno izkustvo ovrednotimo z moralnoteološkega vidika, je treba isto izkustvo presoditi s psihološkega stališča. Pri slehernem tako imenovanem moralnem izkustvu je treba najprej ugotoviti, ali izvira iz zdra-

vega osebnega jedra ali pa ga je pogojeval kakšen psihičen dejavnik, ki mu je vzel predznak moralnosti in ga zato takega ne moremo zajeti v moralno-teološke kategorije. Življenje nam ponuja veliko dejanj in odločitev, ki bi jih ob zadostnem upoštevanju izsledkov globinske psihologije ne mogli moralno ovrednotiti. Res je, da je težko potegniti črto ločnico med zgolj psihičnim delovanjem in moralnim dejanjem. Za pravilno presojo moralnega izkustva so odločilni predvsem nagibi, ki so pogojevali določeno dejanje ali odločitev. Pristna moralnost ostaja zmeraj na ravni osebnega, vendar ne tako, da bi že vsako osebno bilo tudi moralno dejanje. Pri določenem moralnem izkustvu moralist odstira to, kar je pristno moralnega. V vsakem moralnem izkustvu je mogoče najti nekaj nepristno moralne primesi. Tako npr. v izkustvu pokorščine res lahko odkrijemo moralno naravnanost na družbene vrednote, zaradi katerih se človek podreja ukazom predstojnikov. Lahko pa je dejanje pokorščine posledica komformističnega nastrojenja, hlapčevske brezosebne drže ali pa posledica šibke osebnosti. Govoriti o pokorščini še ne pomeni, da gre tudi za pristno moralno izkustvo pokorščine. Globoko poznavanje človeka, temeljita analiza posameznega dejanja, predvsem presoja moralne motivacije nam morejo omogočiti, da moralno izkustvo postavimo na pravo mesto v moralni teologiji in v konkretnem življenju podamo pravično sodbo o moralnem izkustvu. Vsekakor brez zadostnega poznavanja psihologije moralist te naloge ne more pravilno opraviti.

Od moralista se dalje zahteva, da pri presoji moralnih navad, čutenja, mišljenja, govorjenja, odločanja in izkustva loči subjektivno od objektivnega. Moralist se namreč postavlja v nevarnost, da bi zapadel v moralni subjektivizem, ki zanika objektivno prvino moralnosti. Na subjektivni strani bo pozoren predvsem na nagibe, ki so vplivali na moralno dejanje ali vedenje. Po objektivni plati pa bo pozoren na to, ali je moralno izkustvo v skladu z objektivnimi moralnimi normami, ki niso odvisne od določene kulture, navad, situacije in družbe, ki se svobodno oblikuje. Nikakor ne bo pozabil, da se v vsakem moralnem izkustvu prepletata subjektivni in objektivni dejavnik. V pristni krščanski morali se subjekt uresničuje v objektivnem naravnem redu, ki pa v krščanstvu prehaja v objektivni red odrešenjskega procesa. Vrednotenje moralnega izkustva bo pravilno samo takrat, če bosta upoštevani tako subjektivna kot objektivna plat, ki se uveljavljata v konkretni situaciji.

Moralna teologija, ki hoče biti fenomenološko usmerjena, mora biti: 1. personalistična, kolikor gleda na moralno življenje pod vidikom človeške osebe. 2. občestvena, kolikor osebo ne pojmuje kot nekaj zaprtega v svoj egoizem, ampak kot na konstitucionalno odprto za ljubezensko komunikacijo. 3. eksistencialna, ker ne gleda na moralo kot na skupek norm, ampak kot na konkretno bivanjsko razmerje med osebami. 4. odprta za Absolutno, kolikor gleda na moralnost z neskončne perspektive. Morala brez večnostne

perspektive je v nenehni nevarnosti, da zapade v farizejski formalizem ali humanistični kolektivizem.[15] 5. kristološka, kolikor živi iz Kristusove milosti znotraj Cerkve in se vključuje v Kristusovo odrešenjsko dogajanje.

Moralna teologija, ki bi v morali gledala predvsem izpolnjevanje zapovedi in predpisov, ne pa konkretnega življenja z evangeljsko in karizmatično inspiracijo, ni zmožna, da bi konkreten moralni fenomen prav razumela in ga pravilno moralno ovrednotila.

Moralno izkustvo postavlja moralni teologiji nekaj konkretnih nalog, ki jih pa ne moremo enačiti z nalogami dosedanje kazuistike.

a) Moralna teologija najprej ugotavlja z vso poštenostjo in znanstveno objektivnostjo moralno izkustvo. Teologu s predsodki bo zaprta pot do mnogovrstnosti moralnega izkustva. Moralist, ki želi odkriti vsa moralna izkustva, mora priznati naravni in nadnaravni svet. Pri odkrivanju moralnih izkustev bo uporabljal tudi pozitivne znanosti, vendar ne bo zahajal v znanstveni empirizem, ki bi zanikal vse, kar je mimo čutnega izkustva. Odprt bo za moralna izkustva, ki nam jih morejo posredovati kulturne dejavnosti, kot sta npr. literatura in slikarstvo. Dober raziskovalec se bo zavedal, da obstajajo izkustva, ki njegovemu razumu niso dosegljiva.

b) Moralna teologija dalje razčlenjuje in ocenjuje isti moralni fenomen. Moralno izkustvo se redko javlja čisto, ločeno od vseh »ne-moralnih« dejavnikov. Lahko je bolj ali manj odvisno od milosti od zgoraj. Moralna situacija ni določena samo od zunanjih dejavnikov, posebej jo lahko zaznamuje tudi danost nadnaravnega sveta. Moralno izkustvo je vsekakor rezultat najrazličnejših dejavnikov. Moralni teolog ne sme biti ozek sodnik, ki bi vse, česar njegova spoznavna sposobnost ne more dojeti, etiketiral kot nemogoče, kot prevaro ali bolest. Širokosrčnost moralista, ki dopušča najrazličnejše naravne in nadnaravne dejavnike, more omogočiti pravilno sodbo moralnega izkustva.

c) Pri vrednotenju moralnega izkustva moralist ne more ostati le v okvirih splošnih norm, temveč upošteva dejavnike, ki oblikujejo določene razmere. Zato tudi dopušča in pravilno sodi izkustvo, ki gre mimo običajnih okvirov. V krščanski morali smemo dopuščati tudi presenečenje, saj more Bog vedno nepričakovano poseči v človeško življenje. Moralno izkustvo enkratne, neponovljive in nenadomestljive osebe, obdarjene z enkratnimi darovi in temu primerno postavljenimi dolžnostmi, more biti tako enkratno, da ga ni mogoče zajeti s splošnimi kategorijami.

č) Moralist bo v moralnem izkustvu gledal ozadje, ki je pogojevalo ali vplivalo na določeno dejanje. Razlika je med dejanjem, ki je nastalo kot posledica želje po uskladitvi s trenutno modo, in dejanjem, ki je nastalo v želji služiti človeku. Izkustvo, ki ga je spodbujal etos neke sredine ljudi, je

[15] Prim. P. Valori, n. d., 240.

drugačne vrednosti kot dejanje, ki je rezultat v veri razsvetljenega in v upanju okrepčanega prizadevanja za vse dobro.

d) Moralist gleda na izkustvo tudi v njegovi dinamični perspektivi. Prvotno izkustvo ima drugačno vrednost kakor tisto, ki je bilo že večkrat ponovljeno.

e) Ob moralnem izkustvu se moramo vprašati, ali ne bi mogli v kakšnem moralnem izkustvu videti nauka zase ali za drugega. Ali ne bi moglo ponavljajoče se moralno izkustvo postati neka splošna moralna norma? Saj milost, ki jo izkušamo v kakšnem moralnem dejanju, veča moralne dolžnosti. Po drugi strani bi pa prav tako mogli v kakem negativnem moralnem izkustvu greha ali zla najti opravičilo za dispenzo od moralne obveznosti v določeni situaciji.

f) Moralna teologija naj bi bila tudi pedagoško učinkovita. Njena naloga ni samo v tem, da presoja moralni fenomen v njegovi socialni, ekonomski, politični, kulturni in religiozni situaciji, ampak se trudi, kako bi mogla spodbuditi in pripeljati človeka do moralnega izkustva v istih življenjskih razmerah. Človeku želi pokazati, katera so tista zanesljiva naravna in nadnaravna sredstva, ki ga bodo privedla do moralnega izkustva. Ob raziskovanju moralnega fenomena bo moralni teolog odkrival, katera moralna izkustva so laže ali teže uresničljiva in katera so bolj ali manj potrebna v našem času in prostoru. Zato bo proučevala hierarhijo moralnih vrednot. Hierarhična lestvica moralnih vrednot, ki je izdelana le na objektivno absolutnem kriteriju, je premalo za naš čas in prostor. Moralni teolog mora znati hierarhizirati moralna izkustva primerno času in prostoru.

g) Moralna teologija mora skrbeti, da bo moralno izkustvo prečiščeno in izpolnjeno v moči Kristusovega križa in v smeri velikonočne skrivnosti.[16]

h) Moralna teologija se mora dalje izogibati nevarnosti, da bi sleherno izkustvo postalo zadnji in edini kriterij moralnega presojanja in odločanja. »Ne ravnajte se po tem svetu« (Rimlj 12,2).

i) Nazadnje ne smemo spregledati dolžnosti, ki jo ima moralni teolog do sebe. Moralnih izkustev ne more sprejemati tako indiferentno, kakor to lahko dela zgodovinar ob odkrivanju zgodovinskih dejstev. Za presojanje moralnega dejstva nista dovolj samo poznavanje moralnega nauka in bistrost duha, ampak je potrebna tudi čistost srca. Moralist, obremenjen z negativnim moralnim izkustvom, lahko spremeni po svoje sporočilo, ki ga nudi določeno moralno izkustvo. Moralno izkustvo, ki nas hoče nagovoriti z vso svojo prepričljivostjo in jasnostjo, bomo težko sprejeli in objektivno presodili, če smo sami zadolženi pred Bogom in človekom. Greh zatemni človekovo spoznanje in ovira njegovo presojo. »Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema oslepila oči«. (1 Jan 1,11).

---

[16] Prim. CS 37,7.

j) Sam moralist se mora nenehno kontrolirati v svojih izkustvih in se vprašati, ali niso v njegovi duši že usedline, ki vplivajo na moralna presojanja. Zavedati se mora nevarnosti, da bi svoja moralna izkustva vnašal v presojo tujih moralnih izkustev in tako posploševal. Dolžan se je distancirati od svojega tako pozitivnega kakor negativnega izkustva kot zadnjega merila. Ne sme pozabiti, da ga zmeraj »ogrožata napuh in neurejena ljubezen do samega sebe«.[17]

k) Do tujega moralnega izkustva goji spoštovanje, saj je samó tako sposoben, da ga dojema v njegovi globini in prepletenosti.

l) Gotovost v presojanju moralnega izkustva mu dajeta dejstvo vere znotraj Cerkve in cerkveno učiteljstvo.

Sklep

Pojem človeškega izkustva vsekakor ni nov. V zadnjem času se teološke stroke dovolj zavedajo njegovega pomena. Nekaj korakov v tej smeri je naredila tudi moralna teologija. Prispevek v tej smeri hoče biti tudi pričujoča razprava, ki najprej na kratko oriše pojem človeškega izkustva nasploh. Izkustvo je proces, v katerem je angažirana celotna oseba, in to predvsem osebna sreda, globina osebnega jedra. Je globlje, zanesljivejše in prepričljivejše spoznanje. To je pot do enotnega spoznanja resnice, ki ga je navadno teže izraziti kakor pojmovno ali čutno spoznanje.

Moralno izkustvo je tem bolj prepleten in obsežen pojem, ker v njem sodelujeta dva: človek s svojo voljo in Bog s svojo milostjo. Težko je v praksi ločiti naravno in nadnaravno prvino moralnega izkustva. Moralnega izkustva ne moremo dovolj izčrpati in zajeti, če ga ne obravnavamo v okviru krščanstva in Cerkve. Moralno izkustvo kristjana je zmeraj tudi cerkvenostno izkustvo, ki ga omogoča Cerkev z vsemi svojimi razpoložljivimi sredstvi, kot so npr. zakramenti, občestvene skupnosti bratov in sestra v Kristusu.

Že sam pojem moralnega izkustva, kolikor to prodira v nadnaravni svet, bi potreboval temeljitejše obdelave. Zanimivo bi bilo raziskati odnos med različnimi izkustvi. Le mimogrede smo se dotaknili odnosa med moralnim in religioznim izkustvom. Raziskovanja vredno bi bilo, kako se moralno izkustvo javlja v določeni kulturi, svetovnem nazoru, veri, šoli in narodu. Prav tako nismo obdelali vprašanja, koliko je moralno izkustvo moralnovzgojni dejavnik.

Moralna teologija hoče s svojo izkustveno intonacijo premostiti prepad med sistemom moralnih resnic in vsakdanjim življenjem. Tega prepada ne zanika več nobeden resen moralist. Prav zato se današnji moralisti bolj pri-

[17] CS 37, 4.

bližujejo življenju in v njem odkrivajo moralno praznino, pa tudi moralno izkustvo današnjega človeka.

Moralna teologija, ki hoče danes biti ne samo teoretično objektivno utemeljena, ampak realistično široka, subjektivno razumevajoča, izkustveno pestra, osebno odgovorna, dialektično odrešenjska, evangeljsko revolucionarna, preroško karizmatična in življenjsko prepričljiva, mora za svoje izhodišče jemati stvarno človeško situacijo. Če mora celotna teologija jemati človeško izkustvo v vseh ozirih veliko bolj resno, mora tembolj moralna teologija v svoj sistem vgrajevati moralno izkustvo.

Tako imenovana »izkustvena« moralna teologija vidi v izkustvu moralni dejavnik, ki človeka unificira. Po izkustvu človek postaja enoten subjekt moralnega dejanja in življenja. Z uvajanjem izkustvene prvine v moralno življenje bo preprečevala, da bi mogel v človeku nastajati farizejski formalizem, ki bi zapuščal človeško sredo nedotaknjeno. Pot izkustvene moralnosti je pot do integracije in osvoboditve človeške osebe. V izkustvu dobiva krščanska morala optimistične orientacije k višjim vrednotam, človek pa spodbude, da se izogne duhovni stagnaciji in moralni ohromelosti. Moralno izkustvo človeka dinamizira in ga zmeraj bolj aktivno vključuje v odrešenjsko dogajanje sveta in človeka. S pravilnim vrednotenjem moralnega izkustva bo moralna teologija pokazala, da je moralno življenje kristjana osvobajajoči dejavnik.

Če moralna teologija noče biti samo teoretična znanost, ampak tudi praktična veda, ki hoče pokazati, kako živeti moralno resnico v konkretni notranji situaciji in zunanji življenjski sredini, spodbujati in krepiti v kristjanu odgovoren angažma v medčloveških odnosih, bo, inspirirana z evangeljskim realizmom, odklonila očitke, da Cerkev o svetu le razmišlja in budila prepričanje, da ga gradi in oblikuje.

Povzetek: Karel Bedernjak, Izkustvo v moralni teologiji

Pojem človeškega izkustva je v zgodovini dobival različne poudarke. Izkustvo pomeni neposreden in spremenljiv stik s stvarnostjo, ki jo dojamemo v njem bistvu in pomenu. To je spoznanje, v katerem je angažirana celotna človeška oseba. V moralnem izkustvu se osebna sreda srečuje z konkretno moralno stvarnostjo, ki pa je po svoji vsebini zelo sestavljena. Vsebina krščanskega moralnega izkustva je vse tisto, kar je vključeno v moralno življenje. Zato govorimo o izkustvu naravnega moralnega zakona, o izkustvu človekove veličine in svobode, o izkustvu odgovornosti, o izkustvu odrešenja, greha itd. Moralna teologija mora moralno izkustvo ugotavljati, razčlenjevati in ocenjevati v okviru objektivnih moralnih norm, če se hoče približati življenju in biti prepričljivejša.

Summary: Karel Bedernjak, Experience in Moral Theology

The conception of human experience has been differently stressed in history. Experience is a direct and variable contact with reality, which is seized in its essence and its meaning. It is a knowledge that a person as a whole is engaged in. In moral experience the innermost centre of a person meets concrete moral reality, whose contents are very complex. Christian moral experience comprises everything that is a part of moral life. Hence there is an experience of the natural moral law, an experience of human dignity and freedom, an experience of responsibility, an experience of salvation, of sin etc. Moral theology must ascertain, analyse and judge moral experience within the frame of objective moral norms if it wants to approach life and to become more convincing.

Prevodi

Franz Böckle

Vera in nravno ravnanje*

»Gaudium et spes«, »veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev. In ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih. Tudi njihovo občestvo je sestavljeno iz ljudi, ki jih, zedinjene v Kristusu, vodi Sveti Duh na njihovem romanju Očetovemu kraljestvu naproti in ki so prejeli nalogo, da vsem prinašajo oznanilo odrešenja.« (Citat iz uvodnih stavkov.) Zahteva torej sodelovanje z vsemi ljudmi dobre volje v prizadevaju za več pravičnosti in miru v svetu. Povsod po svetu je ta klic naletel na ugoden odmev.

Teologija v šestdesetih letih je temu primerno dala nove poudarke. Od individualno-etičnih problemov je prešla na razpravo o krščanski in cerkveni odgovornosti na družbenem področju. Z delovnim geslom »teologija sveta«, »politična teologija« oz. »teologija osvoboditve« se obračamo proti omejitvi krščanskega odrešenja zgolj na individualno področje. Odrešitveno sporočilo moramo gledati vedno v njegovem odnosu do javnosti. Ne zadostuje, da ta vidik obravnavamo v posebni teološki razpravi. Teologija kot celota ima namreč nalogo, da na novo določi odnos med religijo in družbo, med Cerkvijo in družbeno javnostjo kot tudi med eshatološko vero in družbeno prakso.[1]

Razprava o posebnosti krščanske etike

S tem dajemo na novo v razpravo odnos dogmatike do etike. »Vera in delovanje« s posebnim pogledom *na javno veljavo* krščanskega sporočila postane središčna tema *moralne teologije*. Moralni teologi se pri tem ne morejo zadovoljiti s splošno zahtevo, da mora osvobajajoče sporočilo

* Franz Böckle, Glaube und Handeln, Concilium 12 (1976), 641—647.

[1] J. B. Metz, Christliche Religion und gessellschaftliche Praxis: Dokumente der Paulus-Gessellschaft XIX, 30.

evangelija prežeti in oblikovati družbo. Pokazati morajo, katere norme in vodila lahko izpeljemo iz krščanskega oznanila in v kakšnem odnosu so te do etičnega uma. To je danes jedro vprašanja po krščanski etiki ali po »razlikujočem se krščanskim«, ki pa je tako staro kot zgodovina krščanskega oznanjevanja.

Pri tem se moramo varovati dveh skrajnosti. Po eni *strani ne smemo vere zožiti na etiko.* Če opredelimo vero samo glede na njeno etično vlogo, ostane kot vera neučinkovita. Potem ne more biti več niti sol zemlje niti kvas sveta. Ta ugotovitev je tako pravilna, da jo bomo morali vedno upoštevati. Ne gre, da bi imenovano prizadevanje politične teologije posplošeno osumili, da načelno zametuje to spoznanje. Prav tako ne moremo tega očitati moralnim teologom. Izhodišče vseh njihovih razmišljanj je specifično krščanska eksistenca. Ta temelji v veri na božje odrešenjsko delovanje v Jezusu Kristusu. On je temelj in namen krščanskega življenja in ustrezno eksistenčno delovanje v veri, upanju in ljubezni se nanaša na Kristusovo obljubo. Ta temeljna stališča sestavljajo jedro krščanskega etosa. Kolikor torej morejo kristjani *refleksivno* spoznati in priznavati v Kristusu razodeto odrešitveno resničnost in od njega in nanj razlagati in oblikovati vse bivanje in delovanje, lahko *v strogem smislu,* se pravi izključno, vidimo v tem etosu *»proprium christianum«* (krščansko bistvo).

V temelju tega soglasja pa šele tičijo sporna vprašanja naše razprave. Po drugi strani se je namreč treba izogniti tudi drugi skrajnosti: *Krščansko sporočilo* svetu *ne sme biti sektaško zoženo.* Krščanstvo se namreč šteje za univerzalno sporočilo vsem ljudem. Na to univerzalnost so usmerjene vse razprave o posebnosti (proprium). Če se vprašamo, ali se v območju nravnih kreposti nahajajo zapovedi in prepovedi, ki jih lahko spoznajo le kristjani na podlagi svoje vere in jih zato obvezujejo, je to vprašanje sicer upravičeno, vendar nas odvrača od namena razprave.

Ne zanima nas toliko, da bi vedeli, ali so krščansko postavljene nravne norme izvirno ali celo izključno krščanske, bolj nas navsezadnje zanima možnost, da o njih razpravljamo. Menimo, da bi moralo biti mogoče, da bodo posledice za medčloveško vedenje, ki izhajajo iz vere v Boga in v moč njegove osvobajajoče ljubezni, izkustveno dosegljive za vse ljudi. Pri tem niti ni odločilno vprašanje, koliko in katere etične resnice (svetni etos) je krščanstvo prevzelo iz duhovne zgodovine človeštva, marveč je odločilno, da pokažemo, da je Sin, Logos prišel v svojo lastnino, ko je postal človek. R. Spaemann pravi v znamenitem članku k temu: »Krščanstvo zaradi tega nima enakih prilagajevalnih težav v odnosu na moderni univerzalizem tehnične civilizacije kot druge religije. V njem lahko odkrije duha svojega duha . . . Zapoved ljubezni do bližnjega ni vezana na nobeno obliko posebno stiliziranega človeka . . . Zdi se nasprotno, da krščanstvo odstranjuje pregraje in razlike, kakor jo je v začetku odstranilo med Judi in pogani. Njegova

lastna nestrpnost je usmerjena proti vsaki nestrpnosti. Edina zahteva krščanstva bi — če tako gledamo — morala biti, da počisti ostanke, ki ovirajo vzpostavitev takšnega reda, ki bi bil deležen vsesplošne pritrditve (konsens)«.[2] *Za ta univerzalni red gre moralnim teologom v njihovi diskusiji o specifičnosti krščanske etike.* Komunikacija in oblikovanje konsensa sta mogoča le s postavko:

Razumevanje nravno zahtevanega

Nravno ravnati pomeni odgovorno ravnati. To pa zahteva ravnanje iz *razvidnosti.* Z zahtevo po spoznanju ne mislimo, da bi delujoči moral v vsakem primeru uvideti stvarne razloge za kako določeno dejanje, da bi lahko potem sploh odgovorno ravnal. Zadostuje, da se pusti voditi strokovno pristojni avtoriteti, ki ima to spoznanje. Če pa sploh ne bi bilo mogoče pozitivno uvideti kakega stvarnega odnosa ali bi kdo sploh ne imel pozitivne razvidnosti, kaj mora stvarno storiti, potem sploh ne bi bil za to odgovoren. Njegova nravna odločitev bi se zožila zgolj na dejanje formalne pokorščine. Takšno, v pokorščini storjeno dejanje bi bilo sicer posredno v deju pokorščine nravno odgovorno, ne bi pa moglo formalno veljati kot samostojno nravno dejanje. Nravno dejanje mora biti načelno na vpogled in razumevanje. Ustrezno pa morajo biti tudi *norme,* ki neposredno urejujejo naše odgovorno ravnanje *do ljudi* in *do sveta,* načelno odprte človeški umski razvidnosti.[3]

To ne izključuje, da ne bi še posebej utemeljili in zagotovili z razodeto vero posameznih vrednot, ki določajo tako normo. Določena *vrednota,* ki določa ravnanje, pa *mora ostati* človekovemu razumevanju *enoumno dosegljiva.* Tako npr. naša vera, da Bog ljubi vsakega človeka in ga v Kristusu kliče k odrešenju, poglablja naše spoznanje človeškega dostojanstva. V teološki antropologiji upravičeno govorimo o božji podobi in o svetlobi odrešujoče milosti. Da bi pa pojem dostojanstva postal določilen za občevanje z ljudmi, ga moramo prenesti in operacionalno preoblikovati v splošno razumljivi svetni povedek (določilo), kot npr. »življenje«, življenjska integralnost« itd. Iz tega upravičeno sledi, da veljave nravne norme kot take ni mogoče izpeljati samo iz avtoritativnega dejanja in tudi ne iz dejstva, da

---

[2] R. Spaemann, Christliche Religion und Ethik: Phil. Jahrbuch 80 (1973)) 2. Halbband 282—291, tu 286.

[3] Predpisov, ki predpisujejo izvrševanje verskih dejanj (evharistije, zapoved krščevanja, obveznost spovedi vseh smrtnih grehov) ne štejemo med nravne norme (mores). V tradiciji ima seveda pojem »mores« tudi širši pomen. V tem smislu spadajo oni predpisi k »traditiones ... ad mores pertinentes« (DS 1501), da, mogoče so jih mislili samo v dvojni obliki »tum ad fidem, tum ad mores« tridentinskega koncila (prim. Murphy, The Notion ob Tradition [Milwaukee 1959], Appendix III: »Faith and Morals« at Trent, 292—300).

je izpričan v pismu in izročilu; normo moramo uvideti v stvari sami. Zato se moramo vprašati, kaj natančno mislimo, ko v tradicionalni teologiji govorimo o »razodetih nravnih zahtevah«. Nikakor s tem ne mislimo — če izvzamemo sámo odločitev za vero kot tudi religiozno zakramentalno prakso — kakšnih zahtev, do katerih ne bi mogli priti z razumom. Teološko izročilo veliko bolj pove, da je morála razodetja prava umska morala, ki ravno takó dobi svoje potrdilo.[4]

To pelje *k temeljnemu vprašanju* glede odnosa verskih sodb in razodetveno-teološko izpričanih nravno normativnih stavkov iz medčloveškega področja. Za obe kategoriji velja, da jih lahko dojemamo le v človeških pojmih in miselnih oblikah, v tem smislu pa se tudi oboji podrejajo splošni pomenski odprtosti človeškega jezika in pojmov. Vrh tega pa obstajajo — vsaj po tradicionalnem razumevanju razodetja — tudi razlike. Vera zahteva potrditev k stvarnostni razsežnosti, ki je brez razodetja sploh ne bi razumeli. Tako se lahko dokopljemo do skrivnosti Kristusove osebe ali troedinega Boga le po veri.

Ustrezni stavki, ki nameravajo doseči verska spoznanja, morajo uporabljati *analogne* pojme. V naši veroizpovedi, da Bog ljubi ljudi, je treba kot znano, takó pojem »Bog« kot pojem »ljubiti«, razumeti le analogno. Tudi versko trditev, da je človek božji ljubljenec, izražamo v ustreznih analognih pojmih. Tako govorimo o »novem stvarstvu«, o »milosti« ali o »vlitih kreposti«. V primerjavi s temi verskimi resnicami, ki jih enoumno (univok) sploh ne moremo razumeti, morajo biti normativne sodbe, ki regulativno določajo človekovo ravnanje, enoumne. Treba je jasno in natančno razložiti, kaj zahteva resnično občevanje s človekom, ki ga Bog ljubi, ali v kakšnem smislu obvezuje zakonska zvestoba — zraven je treba natančno določiti življenjsko in eksistenčno pravico in enoumno prikazati pogoje zakonske zveze. Z drugimi besedami: So skrivnosti vere, ni pa nobenih skrivnostnih nravnih norm za ravnanje, katerih vsebinske zahteve ne bi bile glede na medčloveško delovanje pozitivno razvidne in enoumno določljive.

Ta formalna razlika med verskimi in nravnimi sodbami je temeljnega pomena. Spoznatnost tega, kar moramo storiti, je konstitutivna za odgovorno človekovo delovanje. To pa je samo eden, čeprav temeljni vidik. Le v veri analogno dosegljiva temeljna skrivnost, da Bog človeka ljubi, ima antropološki pomen, ta pa ima — ne da bi pravkar rečeno ovrgli — za nravno delovanje pomembne posledice.

---

[4] To velja za Tomaža Akvinskega, kot bi pokazala natančna interpretacija vprašanja »lex divina« (Sth I—II q. 68 sl.). Pozna sholastika (D. Soto, F. Suarez) je sprejela ta vidik. To mnenje je prevladovalo tudi sredi 19. stoletja in po I. vatikanskem koncilu tega stališča niso postavljali pod vprašaj.

Vpliv vere

Ta vpliv vere je treba še natančneje določiti. Pogled na krščanske skupnosti nove zaveze kaže, kako izrazito so se poskušale ravnati po Jezusovem vedenju.[5] Sklicevanje na Gospoda pelje k temeljni usmeritvi tako v vedênju posameznika kot skupnosti, da upravičeno lahko govorimo o krščanskem skupnostnem etosu. Prav ta etos pa ni sektaško ekskluziven. Njegova posebnost ni izključnost posameznih normativnih sodb, ampak v veri utemeljene splošne drže, v novem razumevanjskem obzorju, ki seveda posameznemu vedenju daje primerno mesto v lestvici vrednot (Stellenwert). Na splošno lahko vpliv vere na nravnost pojasnimo v treh tezah:

1. *Vera v božje odrešitveno delo v Jezusu Kristusu daje nravnemu svobodnemu udejstvovanju nosilni temelj in smisel.*

Stalno spominjanje tega, kar je Bog po Jezusu Kristusu storil ljudem in še vedno dela, kaže na nosilni temelj in vodilni motiv nravnega življenja kristjanov. Zahteva se temeljna odločitev (metanoia, spreobrnitev), ki kot fundamentum et radix (temelj in izvor, DS 1532) določa celotno nravno eksistenco. To je *temeljna odločitev,* uresničuje pa jo Bog. To je naš odgovor, ki ga pa stalno inspirirata in nosita božja privlačna moč in navzočnost. Ta v Kristusu utemeljena eksistenca daje celotnemu življenju *razlikovalno smer.* Krščansko življenje razumevamo kot življenje iz polnosti. Resnični motiv ravnanja sestavljajo hvaležnost za izkušeno ljubezen, ne pa skrb in bojazen za plačilo in kazen. Temeljna odločitev — lahko bi govorili o oblikovalni veri (fides formata) — naj kot transcendentalno dejanje obsega vse življenje. Določa »krščansko intencijo« in je fundamentalni nosilec odrešitvenih odnosov. Uresničuje se v mnoštvu posameznih dejev, ne smemo ga pa z njimi postaviti vzporedno. Posamezni deji imajo od vrednot, ki jih je treba uresničevati, vseskozi samostojno strukturo. Sem je usmerjena druga teza:

2. *Vera poglobi in zagotovi za določeno ravnanje pomembna spoznanja.*

S to tezo posegamo v razlikovanje med »nravno relevantnimi vpogledi« in »nravnimi sodbami« in trdimo, da vera lahko *neposrdno* vpliva »samo« *na vrednostne razvidnosti. Na nravne sodbe,* tj. na presojo, ali je določeno ravnanje »nravno pravilno« ali napačno, se pa nanaša samo *posredno* (prim. 3. tezo). Pri razvidnosti vrednote gre za spoznanje in presojo določenih danosti, ki so pomembne za človeka in njegovo vedênje. Ozirali naj

[5] H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen u. Weisungen: J. Ratzinger (Izd.), Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975), 11—39.

bi se nanje pri delovanju, vendar sami po sebi ne dajejo *določenih pravil za ravnanje*. Zato sodba, s katero ugotavljamo vrednoto, še ni nravna sodba, kakor je sicer pomembna za nravno ravnanje. V tem smislu je vsakemu človeku od rojstva lastna in od pridobitve neodvisna (človeško dostojanstvo kot tkm. simbolična vrednota) temeljna *prednravna vrednota*. Enako so takšne vrednote človeška skupnost in družba s svojimi institucijami. Pa tudi človekovo spolnost z njegovimi pomenskimi razsežnostmi, telesno neokrnjenost ali lastnino, lahko prištevamo sem. Vse to so človeškemu ravnanju vnaprej dane in zato vrednote, ki jih moramo upoštevati in nas *obvezujejo*.

Poleg tega so vrednote, ki se kot neke vrste stereotipi nanašajo na dej, ki uresničuje vrednoto. Takó je vrednota zvestobe izraz za pripravljenost, da držimo obljubo. Tu gre že za nravno vrednoto, ki se nanaša na ravnanje in ostane za človeško sožitje ne samo obvezujoča, ampak neodpovedljiva. Vendar pa tudi s temi vrednotami ne postavljamo še nobenih določenih nravnih sodb niti nobenih ravnanjskih pravil določene narave. Najprej je treba preveriti in presoditi, kdaj npr. ni treba držati obljube — brez kršitve zvestobe. Vsaka etika se mora potruditi za razvoj in utemeljitev nravno relevantnih razvidnosti. Krščanska etika pri tem pripisuje pomembno vlogo verski razvidnosti.

Seveda je pri tem učinkovito, kar smo že rekli: Krščanska morala je morala prave človeškosti. Zato gre pri krščanski etiki predvsem za to, da *spoznanja, ki izhajajo iz teoloških vpogledov, določimo v njihovi splošno človeški relevantnosti*. V dolgem dinamičnem spoznavnem procesu, pri katerem nazadnje vera in splošno človeško spoznanje med seboj neločljivo sodelujeta, pridemo takó do napredujoče konkretizacije teoloških sodb o Bogu, do sodb o človeku in končno do enoumnih povedkov glede oblikovanja »ordo caritatis« (reda ljubezni).

Že zgoraj smo nakazali, kako vera v odrešenjsko poklicanost vsakega človeka omogoča, da določimo, kaj človek sploh je. Vera v osebnega Boga, ki ljubi vsakega človeka in ga kliče k odrešenju, vključuje, da je vsakemu človeku lastno osebno dostojanstvo, ki mu pripada neodvisno od njegovega članstva v kakršnemkoli možnem socialnem sistemu. Tega dostojanstva ne sme tudi noben socialni red odrekati. To spoznanje je danes človeško razumljivo in vsaj danes izključno krščansko spoznanje. Nikakor pa ni nesporno obvezujoče, kot kaže razprava o problemih začetka in konca človeškega življenja. Za krščansko etiko pa je neodpovedljivo. Boj za njegovo načelno priznanje mora postati politikum, tj. kristjani ne smejo dopustiti, da bi jih porinili ob stran oziri oportunitete ali demokratična večinska mnenja in bi ne pričali za enako človeško dostojanstvo in pravico življenja tudi duševno prizadetih in nerojenih. To, kar je za kristjane neodpovedljivo, lahko uvidimo tudi filozofsko v svoji resničnostni vsebini,

čeprav ne morda enako obvezujoče. Med kristjani je potem nemogoča morála brez upoštevanja spoznanja teh vrednot. To pa je ne napravlja izključne ali sektaške, pač pa se mora izkazati kot kvas obsežnega počlovečenja. To pa je mogoče, če spoznamo tudi meje, ki nam jih postavlja lastna vera.

3. *Vera nam ne dovoljuje, da bi napravili absolutne katere koli zemeljske dobrine*

Vedno večji krog moralnih teologov je prepričan, da lahko nravne norme za medčloveško področje utemeljimo le teleološko tj. le ob predvidevanju, kakšne posledice bo imelo delovanje. Njihov glavni dokaz temelji v opombi, da so dobrine, ki so danes našemu ravnanju vnaprej izključno pogojene, ustvarjene in takó omejene vrednote. Potem lahko nravno presojamo ravnanje le ob upoštevanju pogojev, povezanih z vrednotami, kakor tudi ob pretehtavanju morebitnih določenih vrednot. Sicer absolutna vrednota človeka brezpogojno veže. Toda človek je prigodno bitje, ki živi v prigodnem svetu. Absolutnega dobrega (bonum), ki ga izziva, ne more uresničiti drugače, kot da išče dobrine (bona). Te so prigodne dobrine, prigodne vrednote in kot takšne so bistveno relativne. Ni jih torej mogoče zamenjati s celostno in večno vrednoto, s katero, jasno, ne more tekmovati nobena druga vrednota. Vprašanje o dobrinah se mora torej vedno primerjati z vprašanjem o Dobrem. To pomeni, da sloni konkretna in kategorialna odločitev navsezadnje na kaki prednostni izbiri; to je nujno, če nočemo čezmerno absolutizirati tega, kar je prigodno. Ta izbira bo upoštevala največjo vrednoto.

S tem niti ne spodbijamo pristojnosti (relevantnosti) splošno veljavnih norm. Urediti splošno veljavno niti ne pomeni po sebi za vse čase univerzalno določiti niti ne pomeni določiti tako, da bi moralo kako ravnanje veljati neodvisno od vsakega možnega pogoja in brez izjem (absolutno) za ukazano ali prepovedano. Če smo bili npr. do pred kratkim prepričani, da lahko pravni red dejansko zagotovimo, ako kršilci zakona le lahko računajo s smrtno kaznijo, je bila posplošujoča sodba sicer pravilna: Smrtna kazen je (na splošno) dovoljena. Danes bi pa bilo težko pojasniti, da je moritev prestopnikov zakona edino in za rešitev pravnega reda države proporcionirano sredstvo. Konsekventno lahko posplošeno formuliramo: Smrtna obsodba (na splošno) ni dovoljena. Obe nasprotujoči si sodbi sta pod vsakič postavljenimi pogoji pravilni. Predstavljata nravno normo, ki velja ut in pluribus (glede na mnoštvo).

Splošna veljavnost nravnih sodb je pri natačni analizi nekako »v splošnem veljavnost biti«, tj. norme so veljavne, kolikor izražajo splošno in kolikor upoštevajo vseobsežno in ustrezno. Norme te vrste niso nobeni samo do-

bro mišljeni nasveti, s katerimi bi delali, kar bi hoteli. Izražajo namreč obvezujoče vrednote, katerih ne more obiti nihče, ki hoče nravno ravnati. Posamezniku pomagajo pri napornem iskanju nravno pravilnega ravnanja, vendar ga ne oproščajo, da ne bi preveril, ali in koliko splošne določbe zadevajo tudi njegov primer. Kako naj optimalno nravno ravna, bo lahko spoznal le ob upoštevanju vseh vrednot, ki pridejo v poštev, in njihovih okoliščin.

Cerkev in nravne norme

Iskanja in prizadevanja za določene vedenjske norme pri reševanju težkih problemov naše družbe ne morejo opravljati niti samo nosilci učiteljske oblasti niti moralni teologi. Iz tega sledi naloga za vse člane.

Zadeva vseh članov Cerkve

Očitno obstaja še precejšnja negotovost med tradicionalnim pojmovanjem cerkvene učiteljske službe in soodgovornostjo celotne Cerkve. Jasno je treba razlikovati med iskanjem resnice na eni strani in na drugi v okoliščinah med nujnim odločitvenim dejanjem avtentičnega učiteljskega urada. In po dobri teološki pojmovni določitvi pripada cerkvenemu učiteljstvu per se (po sebi) *nenadomestljiva* vloga za formalni dej »razglasitve verske resnice«.

Ni dvoma, da so vsi verni poklicani k vedno popolnejšemu in praktično živečemu doseganju resnice. »Kristusovo telo nima načelno niti različne, druga od druge zaprte stopnje popolnosti niti kakršnihkoli rezerviranih spoznanj.«[6] Ravno pri nravnem sporočilu gre za resnico, ki jo je treba živeti in končno z življenjem po veri potrjevati. Tu ne smemo preslišati pričevanja angažiranih kristjanov. Tu je najdenje norme »od spodaj«, normativna moč življenjskega prepričanja. Faktično vedenje nima seveda nobene — vsaj neposredno — normativne moči. Lahko je vedno samo dejanskemu vedenju notranje prepričanje, ki zahteva socialno priznanje in táko razvija normativno prepričanje.[7] Vendar bo tudi znotraj Cerkve težko samo enemu prepričanju, kar zaradi tega, ker ga določa življenje, odrekati razumskost in versko razvidnost, predno ga prizna tudi učiteljstvo. Na področju nravnega reda je ta pot »od spodaj« v zgodovini Cerkve odločilno pripomogla pri

[6] A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964), 100.

[7] Klasična etična tradicija je za ta potencialni um faktičnega že vedno vedela in pozitivno sprejela procese oblikovanja norm »od spodaj«. Aristotel ga obravnava v zvezi s pojmom »ethos«, Tomaž pa upošteva ta vidik s pojmom »consuetudo«.

oblikovanju določenih vedenjskih norm. Svetniki in razkolniki so bili po svoji naravi pri tem najpomembnejše gonilne sile.

Krščanski etos — tako smo rekli — naj ne želi in noče postavljati nobenih razlikovalnih poudarkov, pač pa nasprotno služi redu univerzalne ureditve. Potem je treba Cerkvi priznati pravico do soodgovornosti na področju nravnega uma.

Pravica do soodgovornosti na področju nravnosti

Sicer se je današnja družba osamosvojila cerkvene vodstvene in učiteljske moči in razvila sekularizirano moralno zavest. Vendar to ne sme biti razlog, da bi cerkveno oznanilo izključili iz »svetnega etosa«. Pravzaprav tega tudi nihče noče. Med teologi ni nihče tega zahteval in kritiki zunaj Cerkve očitajo prvi škofom in Cerkvi zvestim kristjanom, če molčijo ob določenih vprašanjih. Pa to niti ni jabolko spora. Sporno je le vprašanje, s kakšno avtoriteto, s kakšnimi razlogi in kakšno gotovostjo lahko Cerkev v določenih moralnih vprašanjih govori in odloča.[8] S posebno ostrino so ta problem načeli v zvezi s Humanae vitae. Teologija se je omejila z oporo na prvi vatikanski cerkveni zbor pretežno na *formalno trditev* (tudi nezmotljive) učiteljske in odločitvene pristojnosti Cerkve v vprašanjih nravnega prava — vendar je zanemarila, bolj natančno rečeno, kdaj in s kakšnimi vsebinskimi posledicami naj uporablja to pravico. To oblast lahko natančneje določimo šele ko reflektiramo nravnost: Mnenja učiteljstva ne moremo z avtoritativnim aktom napraviti obveznega, ampak ga moramo šele načelno argumentativno pokazati, tj. v prvi vrsti se je treba ravnati glede na razvidnost nravnega uma. Zato imajo v prvi vrsti prednost stvarni argumenti. Pri takih vprašanjih radi zaupamo pristojnemu vodstvu, če smo prepričani, da so za avtoriteto odločilni stvarni razlogi. Z umno moralo je treba tudi umno ravnati. Na vsakem koraku je treba njeno lastno kategorialno strukturo opazovati. Nravni zakon mora dopuščati, da ga je možno načelno argumentativno dokazati. Pri današnjem človeku, vernem ali nevernem, se ne moremo sklicevati na umsko razvidnost in obenem od njega zahtevati nravno pokorščino, ki ne more slediti umskim razlogom.

Tu tiči razlog za krizo avtoritete, ki jo je sprožila Humanae vitae. Če učiteljstvo in teologija verjameta, da lahko iz drugih virov več vesta o kakem nravnem stvarnem vprašanju, kakor lahko razložimo z umskimi razlogi, potem morata katoličanom in vsem ljudem dobre volje natančno razložiti, od kod in kaj moreta več ali bolj gotovo povedati. Sicer so argumenti vredni toliko, kolikor zmorejo dokazati. Ni treba, da ta ugotovitev prestraši koga, ki ima tehtne razloge. Način, kakšno stališče je Cerkev

[8] Prim. L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte?: Naturgesetz und christliche Ethik (Mü. Akademie-Schriften Bd. 55), 1970, 13—47, pos. 44 sl.

zavzela do vprašanj socialne pravičnosti ali problemov mirovne politike in odmev, ki so ga imele te izjave, zgovorno kažeta, da Cerkev toliko pridobiva moralno avtoriteto, kolikor se izpostavlja odprti argumentativni razpravi.

Specifična učiteljska pristojnost Cerkve

Po skupnem nauku obeh vatikanskih cerkvenih zborov se specifična učiteljska pristojnost Cerkve na področju morale nanaša na uporabnost vere v nravnem življenju. V »Lumen gentium« se izrecno glasi, da je naloga učiteljstva, »fidem credendam et moribus applicandam praedicare« (vero, ki jo je treba sprejeti in po njej uravnavati nravno življenje, oznanjajo, št. 25). Iz tega sledita dve določeni vprašanji: prvo in pomembnejše, kaj sledi iz specifične verske razvidnosti za nravno spoznanje in potem bolj »in obliquo« (zraven, mimo), katere posledice bi lahko po možnosti imel napredek spoznanja v svetem etosu za versko sporočilo (sancte custodiendum et fideliter exponendum — sveto je treba verovati in zvesto oznanjati).[9] Na to lahko stvári primerno odgovorimo le, če upoštevamo zgoraj pridobljena spoznanja in posebnost nravnega »applicatio fidei« na področju morale.

Vera odpre temeljnemu deju prostega razpolaganja nravne osebe njen lasten in vseobsegajoči cilj. Tako tu *transcendentalni nravni dej* vključimo v tisto skrivnost odrešenja, katere ohranitev in razglasitev spadata v nauku o milosti in opravičenju k temeljnemu učnemu področju Cerkve.

Z odpiranjem zadnjega cilja nravnega ravnanja zagotovimo po veri obenem tudi zadnji in pristni temelj najstva, teonomno zahtevo človeka. Cerkev mora to zahtevo braniti zoper vsak poskus, da bi zahtevo najstva razlagali ideološko in s tem napravili kontingentne vrednote absolutne. Mora se pa zavedati, da teonomna legitimacija najstva ne spremeni ali zoži stvariteljskega uma, ampak ga *svariteljsko* osvobodi.

Konkretne in nravne *vedenjske* norme so lahko deležne prek verske razvidnosti vsebinske potrditve in tudi poglobljene utemeljitve (npr. razpolaganjsko pravico nad človekom, zakonsko zvestobno vez itd.) Učiteljstvo si

[9] Prim. K. Rahner, Kommentar zu Art. 25 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThK Vat. Bd. I: »S tem (sancte custodiendum) postavimo za predmet te učeče avtoritete takšne resnice, ki spadajo k obrambi prave razodetvene usedline, čeprav same formalno (ekspl. ali impl.) niso razodete« — (Št. 236). Kolikor so take resnice in ustrezna »fides ecclesiastica« mogoče, se moramo vprašati, ali in katera pametna nravna spoznanja so brezpogojna za ohranitev depozituma razodetja. Zraven bi morali natančno vedeti, kateri je razodetveni polog (deposit) v moralnih zadevah. Da tega ni mogoče odločiti samo z namigom na materialno prisotnost nravne zahteve v pismu in izročilu, je lahko ob poznanju preprostih hermenevtičnih pravil jasno. Konkretne nravne zahteve sv. pisma so povite v kulturno-zgodovinski proces. To gre naprej in problem je pravzaprav v recipročnem odnosu med vero in nravnim napredkom«.

mora temu ustrezno zagotoviti svojo veljavo. Verska spoznanja o človeku so pri tem še posebej pomembna. Tudi ta lahko le toliko vsebinsko določujejo pri predpisovanju, kolikor prihajajo do veljave v enoumnem vrednostnem povedku. Po potrditvi in oznanilu učiteljstva pa nravne norme ne dobijo nobene absolutne narave. Tj. zaradi tega niso brezizjemno in v vseh pogojih veljavne norme.[10] Na splošno veljajo s pogoji, podanimi zanje, in ostanejo odprti prek kontingence pogojev za aplikacijo in nadaljnji razvoj. Kolikor obvelja prek verske razvidnosti zagotovljena vrednota, lahko postavimo norme v pravkar navedeni splošnoveljavnosti tudi z dokončno obveznostjo.

Vsaka generacija Cerkve mora nravno sporočilo evangelija živeti v praktično-kritičnem smislu svojega časa. Ta horizontalna razsežnost v sedanjosti živetega Kristusovega oznanila je obenem povezana v vertikalno-zgodovinski razsežnosti z vsemi prejšnjimi dobami. Če torej v umnem samospoznanju človeka in njegovega sveta obstaja napredujoč in do določene mere neponovljiv proces, ne ostane ta proces brez vpliva na vedno globlje razumevanje Jezusovega sporočila. Duhovne in kulturne zgodovine zahoda si ne moremo zamišljati brez »vplivne zgodovine evangelija«; prav tako ne moremo misliti teološke zgodovine brez duhovne zgodovine. V tem obojestransko pogojujočem se odnosu smo pridobili spoznanja, ki so trajno pomembna za medčloveška razmerja. Pri »applicatio fidei« na področju nravnosti se kaže recipročen spoznavni proces, pri katerem je težko reči, ali je konkreten impulz vsakokrat prvotno dalo teološko spoznanje ali napredek nravnega uma. Ne splača se o tem prepirati. Odločilno je le, da Cerkev stalno na novo spoznava svoje poslanstvo. Potem ostaja zagotovilo, »da Bog, ki je ustvaril ljudi za svobodo, njih vedno v svoji vodstveni in ohranjajoči previdnosti vodi k rastoči zavesti širine in dostojanstva svobode, ki jim jo je dal.«[11]

Prevedel Janez Juhant

---

[10] Tukaj ne govorimo o povsem splošnih občih moralnih načelih. Njihova brezpogojna veljavnost sledi iz same njihove narave in iz tavtološke razlage, ki jim jo lahko damo.

[11] L. Oeing-Hanhoff, kar zadeva Hegla n. d. 43.

France Škrabl

Pastoralni vidiki II. vatikanskega koncila in moderna nevera

Nevera postaja v današnjem svetu vedno bolj razširjen pojav. Medtem ko so v preteklosti zanikanje Boga navadno omejevali na teoretično ali spekulativno raven, se danes pojavlja nevera predvsem v vsakdanjem življenju ljudi. Veliko je danes ljudi, ki želijo graditi nov svet brez Boga, in marsikdo od njih je tudi prepričan, da bo to boljši svet, kot je bil tisti, v katerem je imela Cerkev trdno duhovno in politično vlogo. Veliko današnjih ljudi kaže vedno manj zanimanja za verske vrednote, verska vprašanja jih ne zanimajo, ker se jim zdijo, da nimajo nič skupnega z njihovim življenjem. Pa ne samo to. So tudi ljudje, ki odkrito govorijo, da je vera v Boga ovira za človekov osebni razvoj.

V okolju, kjer vlada takšna miselnost, zadevajo pastoralni delavci pri svojem delu na velike težave. Neredko se jim zdijo ali pa so v resnici vsa njihova prizadevanja neučinkovita in se jih zaradi tega loteva malodušje.

Takšno stanje je izziv za Cerkev, da se s pojavom nevere v današnjem svetu temeljito sooči. Že II. vatikanski koncil, ki je hotel biti predvsem *pastoralni,* je napravil prve korake na tem področju. Naravno je, da koncil v tako kratkem času ni mogel vsestransko poglobiti omenjene problematike. Omejil se je le na splošno analizo in na prikaz nekaterih pastoralnih smernic, ki zadevajo moderno nevero. Kako je to storil, bomo skušali prikazati v tem prispevku.

1. Pastoralni pristop koncila do nevere

Koncilski očetje poudarjajo, da je najvišji vidik človekovega dostojanstva vsebovan v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom, vendar ugotavljajo žalostno dejstvo, da »mnogi naši sodobniki te najbolj notranje in življenjske povezanosti z Bogom nikakor ne dojemajo ali jo celo izrecno zametavajo, tako da moramo ateizem prištevati med najresnobnejša dejstva sedanjega časa in je treba o njem kar najskrbneje razpravljati«.[1]

[1] GS, 19, 1.

Posledice takšnega stanja posebno čutijo krajevne Cerkve, kjer se kar doživlja spreminjanje »množične Cerkve« v »malo čredo« vernikov. Nekaj samo po sebi umevnega je, da takšno stanje v svetu izziva Cerkev, da posodobi pastoralno dejavnost in jo prilagaja zahtevam »prostora in časa«, v katerem živi. To dejstvo upošteva tudi že koncilsko pojmovanje Cerkve, ki jo opredeljuje kot *»zakrament odrešenja«* za vse ljudi. Cerkev mora služiti človeku, mu oznanjati evangelij in biti sredstvo odrešenja za svet, tudi za ateiste.[2] S pastoralnega vidika se zdi pomembno podčrtati tudi dejstvo, da koncil ne obravnava moderne nevere v dogmatični konstituciji *Lumen gentium,* ampak v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes.* Tako hoče koncil poudariti pastoralni pristop k obravnavanju moderne nevere.

Na temelju študija koncilskih listin lahko rečemo, da je za Cerkev vprašanje nevere eno od ključnih problemov, s katerimi se je treba soočiti tako s teološkega kot s pastoralno-katehetskega vidika. Tukaj ne gre za »posodobljenje«, ki bi izhajalo iz pastoralnega oportunizma, ampak iz zavesti, da je nevera med tistimi dejstvi, ki pogojujejo splošno pastoralno dejavnost Cerkve.

Koncilsko pastoralno orientacijo glede na sodobno nevero podčrtavajo razni avtorji, ki razčlenjujejo koncilske listine. Tako npr. K. Rahner poudarja, da se je koncil na poseben način ukvarjal z ateizmom s pastoralnega vidika.[3] Tudi J. Ratzinger pravi, da obravnavanje ateizma spada »med najbolj pomembne«[4] koncilske tekste. Koncilski pastoralni vidik glede ateizma izraža tudi H. Hirschauer, ki pravi, da nekaj paragrafov o ateizmu spada med redke točke pastoralne konstitucije, v katerih ateisti niso več samo privid ali projekcija Cerkve, ampak so obravnavani v resničnosti.[5]

Pastoralno prizadevanje koncila bi vsekakor lahko bilo še bolj jasno in obširno, če bi bila še bolj navzoča zavest koncilskih očetov, da živijo skoraj v ateistični družbi. Kljub temu lahko rečemo, da je koncil zavzel jasno stališče do nevere in dialoga s svetom, kot bomo še videli.

2. Najpomembnejši koncilski teksti, ki obravnavajo nevero pod pastoralnim vidikom

Če pustimo ob strani encikliko papeža Pavla VI. *Ecclesiam suam* (1964), je pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* prva listina, v kateri Cerkev

---

[2] Prim. GS 1, 2, 3, 19; IM 3; GE 3. O tem govori tudi članek kardinala F. KÖNIG, *Atheismus und christlicher Glaube nach dem Konzil,* v CH. HÖRGL, (idr.), *Wesen und Werden der Religionen,* München 1969, 301.

[3] Prim. K. RAHNER, *Tentativo d'interpretazione dell'insegnamento conciliare sull'ateismo,* v E. GIAMMANCHERI (oskrbel), *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale »Gaudium et spes«,* II. izdaja. Brescia 1967, 137.

[4] J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute,* v LThK. Tretji del, Freiburg, Basel, Wien 1968, 338.

[5] Prim. G. HIRSCHAUER, *Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil,* München 1967, 252.

uradno in izrecno obravnava pojav ateizma. V tej konstituciji je navzoč problem nevere najprej v uvodni ekspoziciji, kjer obravnava »najbolj globoka človekova vprašanja«.[6] Potem pa še v paragrafu št. 19, kjer konstitucija obravnava oblike in vzroke ateizma. Paragraf št. 20 govori o sistematičnem ateizmu, paragraf št. 21 pa o odnosu Cerkve do ateizma. V paragrafu št. 92 iste konstitucije je govor o dialogu med vsemi ljudmi.

Poleg konstitucije *Gaudium et spes* se ukvarjata s problemom ateizma tudi dogmatična konstitucija *Lumen gentium* v št. 16 in dekret o misijonski dejavnosti Cerkve *Ad gentes* v št. 7. V dekretu o pastoralni službi škofov v Cerkvi *Christus Dominus* pravi koncil, da ni dovolj, da škofje skrbijo samó za »tiste, ki že sledijo najvišjemu Pastirju, ampak se naj z vsem srcem posvečajo tudi tistim, ki so kakor koli krenili s poti resnice ali pa sta jim Kristusov evangelij in zveličavno usmiljenje nepoznana . . .«.[6] Glede krščanskega nauka koncil še posebno naroča, naj ga »razlagajo na način, ki je prilagojen sodobnim razmeram in ustreza težavam in vprašanjem, ki najbolj mučijo in tarejo ljudi. Ta nauk naj tudi varujejo in učijo vernike, da ga bodo tudi oni branili in širili. Pri učenju tega nauka naj dokazujejo materinsko skrb Cerkve za vse ljudi, verne in neverne . . .«.[7]

Končno listina o službi in duhovniškem življenju *Presbyterorum ordinis* spodbuja duhovnike, naj oznanjajo vsem ljudem evangeljsko resnico, »bodi da javno pridigajo in oznanjujejo nevernim Kristusovo skrivnost, bodi da učijo krščanski nauk ali razlagajo nauk Cerkve . . .«.[8]

O možnosti odrešenja ateistov govori koncil v št. 16 drugega poglavja dogmatične konstitucije *Lumen gentium* in v 5. odlomku št. 22 ter v prvem poglavju pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*.

Lahko rečemo, da je takšna koncilska usmeritev zgodovinski zasuk Cerkve glede na pojav nevere. V preteklosti je Cerkev izrecno obsojala vsako obliko ateizma in ga sploh ni upoštevala pri svoji pastoralni dejavnosti. Zato sedaj koncilskim očetom ni bilo lahko motivirati novo pastoralno usmeritev v tem pogledu. Z ene strani so se morali ozirati na *»nespremenljivi nauk Cerkve«*, z druge pa so morali upoštevati izzive, ki izhajajo iz sodobne sekularizirane družbe ter kulturnega in verskega stanja v današnjem času. Kljub temu je koncilskim očetom uspelo zavzeti »novo« stališče do ateizma, ne da bi v čem bistvenem zmanjšali nauk, ki je veljal doslej. Nova koncilska drža glede na nevero je zelo konstruktivna in realna.

---

[6] CD 11.
[7] CD 13.
[8] PO 4.

3. Koncilska pastoralna strategija do moderne nevere

a) Obravnavanje navzočnosti nevere v svetu

Že na koncilu je prevladalo mnenje, da ni možna učinkovita pastoralna dejavnost, ne da bi prej dobro poznali »humus« — socialno-kulturno-religiozno stanje okolja, v katerem Cerkev deluje. Pod tem vidikom so že koncilski očetje napravili neke vrste analizo pojava ateizma v današnjem svetu. Koncil omenja nov način navzočnosti ateizma v svetu: ateizem danes ni navzoč v svetu samo kot teorija, veda ali filozofija, kot se je to dogajalo v preteklosti, ampak je navzoč kot pojav, kot način življenja, v katerem se ne priznava nobena vrednost Bogu.[9]

Ta nova navzočnost ateizma, kvantitativno zelo razširjena, se ne izraža v uniformiranosti, ampak se kaže v zelo različnih oblikah. Pastoralna dejavnost bi morala računati z vsem tem.

V koncilskih tekstih ne najdemo »definicije« termina ateizem (danes tako dvoumen), ampak se predstavlja tipologija, ki jo v pokoncilski dobi zasledimo tudi v teološki literaturi. Koncil vsekakor ni imel namena predstaviti popoln seznam vseh oblik ateizma, ampak je hotel spodbuditi katoliško teologijo, krščansko filozofijo in religiozno pedagogiko, da se soočijo s tem problemom.

b) Možnost obstajanja ateizma brez krivde

Če analiziramo koncilski tekst pastoralne konstitucije *Gaudium et spes,* lahko ugotovimo, da teza o možnosti obstajanja ateizma brez krivde sicer ni izrecno izražena, vendar jo koncil dopušča kot možnost sociološko navzočega ateizma, ki ga ni mogoče presojati po dosedanjih uradnih listinah Cerkve, po katerih je vsak ateist kriv pred Bogom.[10] V pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* se tradicionalna teza — po kateri je vsak ateist kriv — kaže samo tam, kjer konstitucija pravi, da ateizem pomeni krivdo, če se človek prostovoljno oddalji od Boga, nikjer pa ne pravi, da je to edina oblika ateizma. Koncil tudi nikjer ne pravi, da ateizem, ki ga živi odrasel človek dlje časa, vedno pomeni krivdo. Možno je namreč živeti brez vere tudi dlje časa brez krivde, celó do konca življenja.[11] Iz vsega tega sledi, da so možni tudi ateisti,

---

[9] Koncilsko besedilo pravi takole: »Tajiti Boga ali religijo ali nič se ne zmeniti zanju — to v primeru s prejšnjimi časi ni več nekaj izjemnega ali kak osamljen primer. Danes namreč takšno ravnanje neredko prikazujejo kot zahtevo znanstvenega napredka ali nekakšnega novega humanizma«. GS 7.

[10] Prim. K. RAHNER, *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. sull'ateismo: tentativo d'interpretazione,* v *»Concilium«* 3/3 (1967), 19—39; prim. tudi K. RAHNER, *Atheismus,* v *Sacramentum mundi I.,* Freiburg Basel, Wien 1967, 372—383.

[11] Prim. K. RAHNER, *Tentativo d'interpretazione,* n. d., 139—140. Primerjaj tudi K. RAHNER, *Schriften zur Theologie,* VIII. zv., Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 190—192.

ki za svojo nevero niso sami krivi. Takšen pojav ateizma bi morali biti posebno aktualen za pastoralno dejavnost Cerkve. V vsakem primeru je tukaj novo področje dela, ki smo ga v preteklosti prezrli.

c) Nov način v odklanjanju ateizma

Novo pastoralno usmeritev Cerkve do ateizma pogojuje tudi to, kako koncil odklanja ateizem. Ne uporablja se več beseda »damnat« (obsoja), ampak »reprobat« (odklanja). Ta izraz se uporablja na željo papeža Janeza XXIII.[12] Koncil pravi: »Cerkev, zvesta tako Bogu kakor ljudem, ne more odstopiti od tega, da ne bi z žalostjo in z vso trdnostjo, s kakršno je to delala že v preteklosti,[13] odklanjala tistih pogubnih naukov in dejanj, ki nasprotujejo razumu in skupnemu človeškemu izkustvu ter človeka odtujujejo njegovi prirojeni veličini«.[14]

č) Odgovornost verujočih pri genezi modernega ateizma

Koncil tudi poudarja odgovornost samih verujočih pri nastanku ateizma in pripominja, da pojav ateizma »ni nekaj prvobitnega«, marveč izvira iz različnih vzrokov. Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* opozarja, da je ateizem »kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko verstvo«.[15]

Koncil govori o nekaterih načinih, s katerimi verujoči sami lahko zakrivajo pristni obraz Boga in religije in povzročajo sami širjenje ateizma. To so zanemarjanje verske vzgoje, razlaganje nauka, ki zbuja nesporazume, in s pomanjkljivostmi svojega religioznega, moralnega in socialnega življenja.[16] Verni, posebno kristjani,[17] so napravili v preteklosti velike napake; kajti prav »krščanske« dežele so postale dober »humus« za ateistično reakcijo. Kristjani, ki so pogostokrat mislili le na onstranstvo, so pozabljali na človekovo zemeljsko življenje. Zdi se, da so prav zaradi tega nekateri očitki marksistov upravičeni, kajti preziranje prizadevanja za zemeljske dobrine lahko povzroči nezaupanje v sposobnost religije, da spremeni ljudi in družbo, da lajša zlo,

---

[12] Prim. J. RATZINGER, *Kommentar zum I. Kapitel*, n. d., 344.

[13] Prim. Pio XI, *Enc. Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937; AAS 29 (1937), 65—106; Pio XII, *Enc. Apostolorum Principis*, 29. junija 1958; AAS 50 (1958), 601—614; Giovanni XXIII, *Enc. Mater et Magistra*, 15. maja 1961; AAS 53 (1961), 451—453; Paolo VI, *Enc. Ecclesiam suam*, 6. avgusta 1964; AAS 56 (1964), 651—653.

[14] GS 21,1.

[15] GS 19,3.

[16] Prim. GS 19,3.

[17] Zdi se, da bi bilo nasprotno uradni koncilski izjavi, če bi tukaj mislili samo na »preproste« vernike, ampak je potrebno razumeti celotno božje ljudstvo, posebno še hierarhijo in teologe, ki imajo veliko odgovornost v Cerkvi. Prim. TH. FORNOVILLE, *La constitution »L'Eglise dans le monde de ce temps« en face de l'athéisme*, v J. LA TORRE (idr.), *L'Église et communauté humaine*, Paris 1968, 201.

kateremu je svet podvržen.[18] Tudi dejstvo, da pojav ateizma poraja med kristjani občutek krivde, se zdi, da to ne more biti nepomembno. Koncilska ugotovitev, ki govori o odgovornosti vernikov pri porajanju modernega ateizma, bi morala biti izziv za radikalno avtokritiko, ne samo na ravni zgodovine Cerkve, ampak in predvsem na ravni teologije.

d) Potreba po krščanskem pričevanju

Resničen in avtentičen odgovor na izziv ateizma je lahko predvsem prizadevanje Cerkve (kristjanov), da bi z dejanji potrjevala vero v Boga. Koncil pravi, da je danes edino pomembno v odnosih z neverujočimi neokrnjeno življenje Cerkve in njenih članov. S tega vidika je potrebno, da se verujoči trudijo za »osebno vero«, ki bi bila dejavno navzoča v vsakdanjem življenju vsakega posameznika. Vera bi morala prešinjati t. i. profano življenje verujočega in ga spodbujati k pravičnosti in ljubezni, zlasti do revnih,[19] kot nam kažejo pričevanja neštetih kristjanov v cerkveni zgodovini.

Posebno pravičnost in ljubezen do sočloveka bi morala postati prvenstveni komponenti pričevanja verujočih v svetu. Po mnenju J. Ratzingerja koncil zahteva, čeprav ne izrecno, prizadevanje Cerkve za socialno pravičnost kot obliko ljubezni, ki naj bi se uresničevala v socialnih strukturah tega sveta. Vernik, ki si prizadeva za socialno pravičnost, dejansko uresničuje bratsko ljubezen, ki bi morala biti znamenje vsakega kristjana.[20]

Zdi se, da je vzrok sterilnosti našega pastoralnega prizadevanja v nekaterih primerih nedejavno pričevanje Cerkve, ki pogostokrat oznanja krščanski nauk samo z lepimi besedami, na ravni dejstev se pa premalo ali nič ne trudi za njihovo uresničevanje. Če hočemo, da bomo takšno napako spremenili in bomo bolj uspešni pri pastoralnem delu, je nujno, da spremenimo naše vedenje v svetu.

e) Nekateri novi poudarki pri oznanjevanju Boga

Ne samo nepričevalno življenje kristjanov, ampak tudi neprimerne metode v oznanjevanju krščanskega nauka lahko porajajo ateizem. To prepričanje je bilo navzoče že na koncilu in koncilski očetje so že začeli razmišljati o tem problemu. Koncil se ne izgublja veliko v teoriji, tudi noče polemizirati

---

[18] Glede na slavne besede Pija XII., da je velik škandal tega stoletja dekristjanizacija delavskih množic, pravi Th. Fornoville, da ni neznano, kdo je za to kriv. Krivi so tisti, ki so bili na oblasti, laiki in cerkveni ljudje. Po njegovem mnenju je samo manjšina nižjega klera živela blizu drame ekonomskega izkoriščanja delavskih množic; večina pa je držala s kapitalističnim meščanstvom in se ni zanimala za socialne probleme tistega časa. Prim. TH. FORNOVILLE, *Constitution,* n. d., 201—202.

[19] Prim. GS 21,5.

[20] Prim. J. RATZINGER, *Kommentar,* n. d., 149.

o dosedanjem načinu v oznanjevanju Boga, ampak poziva Cerkev, da pokaže današnjemu človeku, kako lahko Bog na bivanjski ravni rešuje človekove probleme. Ko govori koncil o Bogu, govori o njem vedno v zvezi s človekom.[21] Tudi ko koncil govori o človeku, utemeljuje njegovo veličino in dostojanstvo v podobnosti in v občestvu z Bogom.[22] To je antropološka-biblična perspektiva, ki se kaže v konkretnem in zgodovinskem jeziku.

V tej zvezi navaja koncil tudi nauk I. vatikanskega koncila, ki govori o spoznavanju Boga. Tam je rečeno, da Boga lahko spoznamo tudi iz stvarstva, ker v njem Bog pušča svoje sledi. Poleg tega koncil govori tudi o dogodkih iz razodetja, prek katerih je Bog odprl pot k odrešenju, ki se uresničuje v osebnem srečanju, v dialogu, v katerem se Bog približa in govori ljudem in jih poziva k občestvu s sabo.[23] Ta dialog se dokončno uresničuje z Jezusovim prihodom in se nadaljuje v Cerkvi, ki ima sedaj nalogo vidno prikazati Boga. Cerkev mora oznanjati predvsem Kristusa, našega brata, ki ga predlaga koncil sodobnemu človeku kot pot, ki vodi k Bogu. Ta usmeritev izhaja iz člena, ki govori o Kristusu, ta pa simbolično sledi členom o ateizmu. Dejstvo, da nam v Kristusu prihaja naproti Bog sam, je proti očitkom tistih ateistov, ki zatrjujejo, da je Bog samo projekcija človeka.

f) Potreba po antropocentrični razsežnosti oznanjevanja

Če analiziramo različne oblike sodobnega ateizma, pridemo do ugotovitve, da imajo skoraj vsi ateizmi skupni imenovalec: ateistični humanizem, ki je imanenten in izrecno navzoč v sistematičnem ateizmu. Prav ta imanentnost predstavlja velike težave za pastoralno dejavnost. Tudi koncil pravi, da se sodobni ateizem včasih predstavlja v oblikah, kjer »pretira človekovo težnjo po avtonomiji tako daleč, da zbuja težave glede kakršne koli odvisnosti od Boga«.[24]

Veliko sodobnih ljudi hoče biti edini demiurg svoje lastne zgodovine, hoče imeti avtonomijo brez mej in bi zato priznavanje Boga bilo nezdružljivo z njegovo svobodo. Tak človek pričakuje »človekovo osvoboditev predvsem od svoje gospodarske in socialne osvoboditve«.[25] Za takšne ljudi je tudi religija navadno odtujevanje, je ovira pri procesu osvobajanja. Upanje in skrb za prihodnje življenje, ki ga oznanja religija, po mnenju teh ljudi lahko zavede človeka, da prezre skrb za graditev tega sveta.

Da bi se kristjani izognili temu očitku, je koncil izbral pastoralno opcijo, ki hoče pokazati, da antropocentrizem ni proti teocentrizmu, ampak da gre

[21] Prim. GS 21.
[22] Prim. GS 7; 12; 24.
[23] Prim. DV 2—6.
[24] GS 20,1.
[25] GS 20,2.

teocentrizem prek antropocentrizma. Na temelju koncilskih tekstov se lahko sklepa, da ni resnične teologije brez antropologije in da je problem Boga hkraten diagonalno s problemom človeka.[26] Zato mora biti krščansko oznanjevanje v službi človeka in prav ta človek lahko postane točka srečanja z ateisti.[27] Jasno je, da se Cerkev pri oznanjevanju ne more omejiti samo na zgodovinskega človeka, ampak ga mora voditi h končnemu cilju, ki je pri Bogu.

Pri oznanjevanju je treba upoštevati človekovo avtonomijo, ki je implicitno navzoča v vseh dokumentih, posebno pa še v izjavi o verski svobodi *Dignitatis humanae* in v odloku o laiškem apostolatu *Apostolicam actuositatem*. V pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* se na primer ugotavlja, da se današnji ljudje dostojanstva človekove osebe vedno bolj zavedajo in da »vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po lastnem preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti«.[28] Temelj človekove avtonomije, po konstituciji *Gaudium et spes,* je suvereno dostojanstvo človekove osebe, ki ima svoj temelj v Bogu. S tega vidika se človeku priznava relativna avtonomija, ki odvisnosti ne izključuje popolnoma, nasprotno, ona je njen zadnji temelj. Koncil izjavlja, da Bog ni ljubosumen človeku, in želi, da človek popolnoma uresniči sam sebe z lastno pobudo in hkrati uresničuje v sebi tudi božjo podobo. Človek je dvignjen v nadnaravni red in je poklican od Boga k deležnju njegovega življenja. Vera v Boga ni odtujitev, ampak dokončna osvoboditev.

S tem odgovorom se zdi, da se koncil ozira na poseben način na marksistični ateizem, ki ima religijo za»alienacijo« in oviro pri socialno-ekonomski osvoboditvi. Ko koncil rešuje ta problem, uporablja metodo legitimne obrambe verske in človekove svobode kot splošne človeške vrednote. In če abso-

---

[26] Prim. V. MIANO *Ateismo,* v G. ALSZEGHY, (idr.), *La constituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale, testo' latino e traduzione italiana, esposizione e commento, 3. izdaja.* Torno- Leumann 1968, 500, prim. tudi J. GIRARDI, *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastoral »Gaudium et spes«, 3. del. Commentaires sous la direction de J. M. J.* CONGAR in M. PEUCHMAURD, Paris 1967, 360—368, in TH. FORNOVILLE, *La constitution,* n. d., 204—206.

[27] Koncil pravi: »Po skoraj soglasnem mišljenju verujočih in neverujočih ljudi je vse, kar biva na zemlji, treba naravnavati na človeka kot na središče in višek vsega zemeljskega« GS 12. L. Sartori pravi, da v koncilskem smislu dobi odnos do neverujočih nov pomen, ki se kaže v naši odgovornosti za nevernega človeka ... Prim. L. SARTORI, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo. La dignitá della persona umana,* v S. QUADRI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Contituzione pastorale del Concilio Vaticano II. Introduzione e commenti,* Torino 1967, 97. V. Miano vidi prav v tem vidiku novost z ozirom na I. Vatikanski koncil, prim. V. MIANO, *Ateismo e dialogo,* v E. MAZZANZINI, (idr.), *Correnti teologici post-conciliari,* Roma 1974, 316.

[28] Prim. DH 1.

lutno odklanja ateizem, tega ne dela samó zaradi tega, ker zanika Boga, ampak tudi, kolikor degradira človeka.

Glede na problem verske »alienacije« koncil pravi, da »eshatološko upanje ne zmanjšuje pomembnosti zemeljskih nalog, ampak celo z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje«.[29] Pri oznanjevanju je treba poudarjati, da bi moralo biti zemeljsko življenje čas duhovne rasti človeka, ki ve, da bo na koncu svojega življenja sojen po tem, kako je izkazoval ljubezen trpečim in se trudil, da bi natančno spolnjeval svoje zemeljsko poslanstvo.

Sklepne misli

II. vatikanski koncil je hotel biti predvsem pastoralen in kot takšen se je soočil tudi z moderno nevero. Lahko rečemo, da to soočanje pomeni zgodovinski zasuk katoliške Cerkve. Zdi se, da je študij pojava ateizma neobhodno potreben, če hočemo prilagoditi oznanjevanje veselega oznanila današnjim razmeram. Pri pastoralnem delu je treba imeti pred očmi predvsem tiste neverne, ki za svojo nevero sami niso odgovorni. Kristjani si moramo izprašati vest glede na našo odgovornost pri genezi ateizma v svetu. V tej zvezi naj navedem besede K. Rahnerja: »Če so vsi ljudje (tudi ateisti) poklicani k odrešenju in če Bog hoče svoje kristjane v onstranstvu pobratiti z ateisti, tedaj kristjan ne bi smel več — s svojo napačno teologijo — odklanjati bratsko sožitje in skupno delo z ateisti, ampak bi moral pokazati pozitivno držo. Sedanja pastorala bi morala menjati svoje odnose do ateistov (ki so brez svoje krivde ateisti) in jih ne bi smela več imeti za ‚neumne in pokvarjene'. Pastoralna teologija bi se morala vprašati, zakaj je danes toliko brezvercev in kje so korenine tega pojava, in se ne bi smela več sklicevati na trdoto njihovega srca«.[30] Zdi se, da je pastoralna teologija že na tej poti in že išče, kako bi omogočala božjo besedo približati tudi nevernim. Verni pa smo še na poseben način poklicani k pričevanju v vsakdanjem življenju, predvsem v službi človeka, v pravičnosti in ljubezni. To bo tudi odgovor nevernim, ki gledajo v veri le »alienacijo« in oviro pri socialno-kulturnem osvobajanju človeka.

Osnovno načelo za vernega človeka mora biti: vernik ne more biti zvest Bogu, če ni zvest človeku.

---

[29] CS 21,3. V tej zvezi pravi tudi koncil: »Cerkev je prepričana, da priznavanje Boga nikakor ne nasprotuje človekovemu dostojanstvu, saj ravno v Bogu dobiva to dostojanstvo svoj temelj in svojo dovršitev. Kajti od Boga stvarnika je z razumom in svobodno voljo obdarjeni človek postavljen v družbo; a zlasti je kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči«. GS 21,3, tudi 41,3.

[30] K. RAHNER, *Tentativo d'interpretazione,* n. d., 141, Prim. tudi H. FRIES, *Der Glaube und der Atheismus. Herausgeforderter Glaube,* München 1968, 222—223.

Poročila

TEOLOŠKA FAKULTETA V AKADEMSKEM LETU 1982—1983

Študentje, profesorji

Najprej poglejmo, koliko je bilo vpisanih v letnem semestru vseh slušateljev, katerim škofijam oziroma redovnim skupnostim pripadajo. Ker nam morejo letošnje številke v primerjavi z lanskimi kaj povedati, so zato v oklepajih navedene številke vpisanih v lanskem letnem semestru (1981—82).

V letnem semestru 1982—83 je bilo vpisanih 161 (145). Od tega v Ljubljani 144 (128), na oddelku v Mariboru 17 (17). Rednih študentov je bilo 150 (140), izrednih 11 (5).

Po posameznih letnikih so bili takole razdeljeni: I. — 28 (36), II. — 36 (19), III. — 26 (25), IV. — 23 (25), V. — 23 (26), VI. — 21 (13), VII. — 4 (1).

Po škofijah oziroma redovnih skupnostih je stanje naslednje: ljubljanska nadškofija 38 (33), mariborska škofija 34 (35), koprska škofija 20 (15), frančiškani 9 (9), kapucini 3 (3), minoriti 4 (4), jezuiti 3 (2), salezijanci 19 (16), lazaristi 8 (10), kartuzijani 1, redovnice 7 (6), druge škofije 1 (2), laiki 16 (8).

Dne 15. junija 1983 sta bila imenovana za izredna profesorja docenta dr. Anton Nadrah za dogmatično teologijo, dr. Rafko Valenčič za pastoralno teologijo. Istega dne je mag. Matija Babnik nehal biti asistent pri katedri za moralno teologijo. Na redni seji fakultetnega sveta 30. junija 1983 je bil za suplenturo predavanj iz moralne teologije v Ljubljani izbran dr. Rafko Valenčič, za Maribor pa kot začasni honorarni predavatelj dr. Vinko Škafar OFM Cap. Za honorarnega predavatelja sociologije pri katedri za pastoralno teologijo je bil izbran asistent dr. Vinko Potočnik. Za asistente so bili izbrani: dr. Jurij Bizjak pri katedri za biblične vede, dr. Janez Gril pri katedri za pastoralno teologijo, dr. Franc Škrabl SDB pri katedri za oznanjevalno teologijo, dr. Jože Urbanič pri katedri za filozofijo.

Doktorski izpiti

Andrej Pirš, župnijski upravitelj v Leskovici, je 29. aprila 1983 uspešno obranil doktorsko disertacijo Duhovni lik škofa Friderika Baraga, ki jo je napisal pod mentorstvom dr. Antona Strleta. Poleg mentorja so disertacijo ocenili še dr. Metod Benedik, dr. Anton Nadrah in dr. France Oražem. V oceni je mentor zapisal: »Disertacija podaja celovito podobo Baragove osebnosti in njegovega dela v različnih razsežnostih in pod mnogoterimi vidiki. Pozornost pa seveda v skladu z naslovom posveča predvsem duhovnosti Baraga samega in okolju, iz katerega je ta duhovnost rastla ali pa uveljavljala svoj vpliv. Pri tem avtor upošteva pač vse, kar je bilo doslej napisanega o Baragu in o stvareh ter osebah, ki so z Baragom v zvezi. Marsikaj od tega, kar so drugi napisali, popravlja in izpopolnjuje in izkazuje pri tem dovolj in za-

res veliko samostojnosti in tudi poguma pri presojanju raznih prvin, ki pridejo tukaj v poštev. Iz te disertacije zvemo zelo veliko novega, poleg tega pa je vse postavljeno tukaj v povezavo s prikazom tega, kar je kot nekaj odločilnega in osrednjega za vso Baragovo duhovnost. Avtor tudi ob vsaki primerni priložnosti primerja Baraga z dvema velikima možema, ki sta najmočneje vplivala na njegovo duhovnost: s Klemenom Dvoržakom in z Alfonzom Ligvorijem. Zato pa tudi razmeroma obširno prikaže duhovnost teh dveh svetnikov. Ob njima dobi Baraga sam bolj plastične poteze in ga moremo bolj živo razumeti.«

Lojze Kovačič DJ, kaplan v Borovnici, je pod vodstvom mentorja dr. Franca Perka napisal disertacijo Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Disertacijo, ki so jo ocenili še dr. Vilko Fajdiga, dr. Stanko Janežič in dr. France Oražem, je branil 28. junija 1983. Mentor je o disertaciji zapisal: »Disertacija naj bi pokazala Grivčevo ekleziološko delo in ga ocenila v primerjavi z razvojem ekleziologije v prvi polovici našega stoletja. V začetku prikazuje ekleziološko ozadje Grivčevega delovanja, nato pa skuša podrobno raziskati različne vplive, ki so prispevali svoj delež k oblikovanju Grivčeve ekleziologije. Nato ovrednoti razvoj njegove ekleziologije, izlušči glavne Grivčeve ekleziološke misli in oceni izvirnost njegove misli. Po obsegu je delo obsežno in zadaja velike naloge. Avtorjeva zasluga je, da je zbral in omenil vse, kar je povezano z Grivčevo ekleziologijo, njegova šibka točka pa je v ocenjevanju in povezovanju zbranega materiala.«

Dne 30. junija 1983 je Mijo Bosankić branil svojo doktorsko disertacijo Samosaobčenje božje — središnji teološki pojam Karla Rahnera pred ocenjevalci dr. Vekoslavom Grmičem, dr. Antonom Nadrahom, dr. Francem Plemenitašem in moderatorjem dr. Antonom Strletom, ki je o disertaciji menil: »Avtor je svojo témo predložil že oktobra 1969, in sicer potem, ko se je o tem pogovoril s K. Rahnerjem samim. Začetni del mi je predložil prej kakor v enem letu. Z nekaterimi popravki in predlogi sem to vrnil, da bi nadaljeval, a so ga razni opravki ovirali, da ni mogel bolj intenzivno študirati Rahnerjevih del, ki so zelo obširna in ne lahka. Tako se je delo zavleklo. Najbrž je nekaj časa tudi dvomil, ali bo mogel dokončati. Medtem pa mu je téma, ki si jo je izbral za disetacijo, očitno postajala vedno bolj jasna. Tako je disertacija dobila razločno preglednost in lepo uglašeno sorazmerje med posameznimi deli, ki jih je četvero. Nanašajo se na stvarjenje, razodetje, milost in Kristusa — vse to četvero je prikazano v luči samopriobčenja Boga samega človeku in vesoljstvu in vse dobiva v tem svojo enoto in svoj smisel. Vsi deli, razen tretjega, so grajeni zelo podobno. Tretji se v tem razlikuje, in to utemeljeno v problematiki, ki je tukaj na vrsti — in to je milost. Ker je v nekem oziru ravno milost srčika Rahnerjeve teologije, bi za ta del pričakovali, v primerjavi z ostalimi tremi, še nekoliko več razpravljanja. Vendar je mogoče zoper to reči: saj je tista milost, za katero tukaj gre in ki obstaja ravno v samopriobčenju Boga človeku, navsezadnje Kristus sam in Sveti Duh, ki ga Bog po Kristusu podeljuje odrešenemu stvarstvu. Tako se téma o milosti nadaljuje v četrtem delu, ki razpravlja o Kristusu kot vrhuncu božjega samopriobčenja.«

Diplomske naloge

V letošnjem akademskem letu so napisali in zagovarjali svoje diplomske naloge: Branko Balažic, Ministrant: tukaj in sedaj (mentor dr. Valter Dermota); Stanko Bešter, Teološka antropologija v luči spisov in življenja svetega Frančiška Asiškega (mentor dr. Anton Strle); Franc Cukjati, Pastoralna skrb za Slovence v Argentini (mentor dr. Rafko Valenčič); Marko Cukjati, Paragvajske redukcije (mentor dr. Franc Rode), Venceslav Filipič, Evha-

ristija in današnji človek (mentor dr. Anton Nadrah); Janko Gašparič, Frančišek Asiški nas uči moliti (mentor dr. France Oražem); Franc Juvan, Zveličanje nevernih (mentor dr. Anton Strle); Janez Krmelj, Razodevanje učlovečene Besede in pot ljudi k veri v Avguštinovi razlagi Janezovega evangelija (mentor dr. Ivan Pojavnik); Alojzij Kržišnik, Misijonska dinamika (mentor dr. Vilko Fajdiga); Roman Kutin, Duhovna poglobitev v Notranjem gradu Terezije Avilske (mentor dr. France Oražem); Karlo Lavrič, Cerkev in urejeni zakoni njenih članov (mentor mag. Matija Babnik); Franc-Vid Lisjak, Marija Mati Kristusova in Cerkev (mentor dr. Anton Nadrah); Milena s. Irma Makše, Zgodovina Marijinih sester (mentor dr. Metod Benedik); Stanko Matjašec, Kapucinski ordinandi v protokolih ljubljanske škofije 1607—1781 (mentor dr. Metod Benedik); Tomaž Mavrič, Splav kot problem pastorale (mentor dr. Marijan Šef); Marko Pajk, Socialna pravičnost pri prerokih (mentor dr. Jože Krašovec); Rafael Pinosa, Marijino mesto v pokoncilski prenovi salezijanske družbe (mentor dr. Anton Nadrah); Ludvik Počivavšek, Vzori, ideali in idoli (mentor dr. Valter Dermota); Ivan Potrebuješ, Bogoslužje v škofjeloških oznanilih (mentor dr. Marijan Smolik); Janez Smrekar, Romano Guardini o krščanskem bivanju (mentor dr. Anton Strle); s. Barbara Šelih, Vloga ženskih redovnih družb v prizadevanju za ekumenizem (mentor dr. Franc Perko); Jože Treven, Nastanek in vsebina knjige Pot popolnosti Terezije Avilske (mentor dr. France Oražem); Andrej Vovk, Človek in morala (mentor mag. Matija Babnik); Ivan Žabot, Sredstva in cilj vzgojnega dela sveta Janeza Boska (mentor dr. France Oražem); Marija s. Terezija Žerdin, Stališča do ekumenizma v pravoslavni Cerkvi (mentor dr. Franc Perko); Frančiška Žižek, Hierarhično razmerje: škof — laik v izročilu cerkvenih očetov (mentor dr. Stanko Ojnik).

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv.Tomaža Akvinskega, ki je bilo 7. marca 1983, se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete, ljubljanski nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev fakultete. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli Teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo skladbo Adoro te devote. Spregovoril je dekan dr. Franc Perko. Povedal je nekaj misli o zavetniku naše fakultete in o pomenu tega srečanja. Pozdravil je vse navzoče, nekatere med njimi še posebej: velikega kanclerja in metropolita dr. Alojzija Šuštarja, koprskega škofa dr. Janeza Jenka, mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja in ljubljanskega pomožnega škofa dr. Stanislava Leniča. Med gosti sta bila profesorja beograjske pravoslavne fakultete dr. Dimitrije Dimitrijević in dr. Amfilohije Radović ter dva študenta. Zagrebško fakulteto so zastopali dekan Celestin Tomić, profesor Adalbert Rebić in dva študenta.

Z zanimanjem smo prisluhnili slavnostnemu predavanju dr. Rafka Valenčiča, Ob dvajseti obletnici drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962—1982).

Za doktorja teologije je bil promoviran Josip p. Andrija Zirdum OFM, profesor cerkvene zgodovine na frančiškanski teologiji v Sarajevu. Napisal je disertacijo Filip Lastrić — Očevac 1700—1783. Na promociji je njegov moderator dr. Metod Benedik povedal o disertaciji: »Disertacija Andrija Zirduma o frančiškanu Filipu Lastriću je precej obširno delo, ki skuša prikazati sredino, v kateri je Lastrić deloval in njegov vpliv na dogajanje v njej prek različnih oblik njegove dejavnosti. Znanstveni aparat je ob bogati navedbi virov in literature dokaj dober. Zasnova disertacije je precej široka; izhaja iz orisa

zgodovinskega okvira, prek Lastrićeve osebe, do prikaza njegove pisateljske dejavnosti in nazadnje do kritične ocene Lastrićevega dela. Avtor disertacije se v opisu Lastričevega dela omejuje bolj na zunanje dejavnike, ne poglablja se toliko v duhovno ozadje, iz katerega Lastrić črpa in ki ga s svojim delom tudi ustvarja. Tu je misliti na filozofsko-teološko ozračje, iz katerega je Lastrić zrastel, na »frančiškansko teološko tradicijo«, ki jo avtor večkrat omenja, pa premalo pojasnjuje vključevanje le-te v realne razmere in končno tudi odmev tega v verskem življenju njegovega in kasnejših rodov. Avtor se bežno dotakne Lastrićeve teologije osvoboditve in teologije zgodovine, vendar brez analitičnega prikaza. Vrednost disertacije je predvsem v tem, da more služiti kot dobra osnova za nadaljnji študij Lastrića in njegove dobe.«

Od lanske do letošnje Tomaževe proslave je uspešno končalo študij nekaj slušateljev in ti so prejeli diplome Teološke fakultete. Iz ljubljanske nadškofije: Franc Juvan, Janez Očkon, Štefan Pavli, Ivan Potrebuješ, Janez Smrekar, Stanislav Škufca, Stanko Štefanič; iz mariborske škofije: Bernard Geršak, Srečko Reher, Jože Šömen; iz koprske škofije: Venceslav Filipič; frančiškan Christian Gostečnik.

Veliki kancler dr. Alojzij Šuštar je predavatelju liturgičnega petja v Mariboru Gregorju Zafošniku ob 80-letnici rojstva izročil pismeno zahvalo za njegovo dogoletno delo.

Fakulteta spodbuja slušatelje tudi k osebnemu znanstvenemu delu. Priložnost za to so tudi diplomske naloge. Nekateri slušatelji so te napisali tako dobro, da zaslužijo posebno priznanje in Tomaževo nagrado, ki je ustanova naših škofov. Na letošnji proslavi so to nagrado prejeli štirje študentje. Njihova delo so kratko predstavili profesorji mentorji.

Milena s. Irma Makše je pod vodstvom dr. Metoda Benedika napisala diplomsko nalogo Zgodovina Družbe Marijinih sester. Mentor je predlog za Tomažovo nagrado tako utemeljil: »Diplomska naloga Zgodovina Družbe Marijinih sester obsega 95 strani ter prikaže nastanek, zunanji in notranji razvoj družbe, njeno duhovno rast ter apostolsko delovanje, še posebej strežbo bolnikom in onemoglim po njihovih domovih kot specifičen apostolat Marijinih sester. Družba Marijinih sester je nastala na naših tleh ter se razraščala v domačih razmerah. Naloga tako ni le prispevek k boljšemu poznavanju zgodovine ženskih redovnih skupnosti na Slovenskem, temveč tudi prikaz enega od svojevrstnih odgovorov na razmere v naši bližnji preteklosti in prizadevanj Cerkve na Slovenskem na področju karitativne dejavnosti. Avtorica je imela na voljo nekaj literature, ki se bolj posredno dotika njenega predmeta, v prvi vrsti pa se je morala nasloniti na pisane vire domačih arhivov, ki jih je dobro uporabila. Prizadevnost avtorice, dober prikaz preteklosti in sedanjosti Družbe Marijinih sester, metodično in oblikovno vzorna naloga zasluži posebno priznanje.«

Branko Balažic je napisal diplomsko nalogo Ministrant: tukaj in sedaj. Mentor dr. Valter Dermota pravi o nalogi: »Naloga obsega 86 strani, pisana je jasno, nazorno in metodološko v dovršeni obliki. Avtor je pokazal nadpovprečno usposobljenost in zavzetost za znanstveno delo, saj je izvedel anketo z 41 vprašanji med ljubljanskimi ministranti, jo znanstveno obdelal in potegnil znanstveno upravičene sklepe.«

Stanko Bešter je napisal diplomsko nalogo Teološka antropologija v luči spisov in življenja svetega Frančiška Asiškega pod mentorstvom dr. Antona Strleta, ki o delu takole sodi: »Razprava obsega 105 strani in je razdeljena na pet delov. Posamezni deli so primerno, logično razčlenjeni, tako da je vsebina kljub nemajhni raznoterosti prvin pregledna in metodično dobro podana. Upoštevani so vsi spisi, ki so nastali kmalu po svetnikovi smrti ter veljajo za vire pri spoznavanju Frančiškove miselnosti in njegovega življenja. Poleg tega se je avtor diplomske naloge naslonil tudi na več dobrih novejših ali najnovejših življenjepisov sv. Frančiška in raznih razprav, in

to razen v slovenščini še v nemščini, italijanščini in srbohrvaščini.«

Srečko Reher je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana obdelal témo Molitvena praksa vernih slovenskih družin v luči spremenjene miselnosti. Mentor takole pravi o njej: »V svoji diplomski nalogi je Srečko Reher ob analizi podatkov ankete, ki je bila objavljena v Družini leta 1974, spoznal, da je molitvena praksa v vernih slovenskih družinah našla nove oblike ob novih spodbudah. Zanimalo ga je, odkod v sodobni miselnosti nenadoma preokreti iz molitvene prakse obrazcev v doslej skoraj neznano, nevezano in meditativno ozračje. Na to vprašanje je odgovoril v treh poglavjih in v četrtem, sklepnem, podal izsledke, ki so zelo zanimivi, ker presenečajo s svojo izvirnostjo in prisotnostjo: slovenski verni človek je v dobi polindustrijske družbe našel svoj lastni molitveni obrazec, si ga po svoje oblikoval in še vedno upa, da mu molitev tudi v novih, spremenjenih življenjskih oblikah prinaša upravičenost bivanja. Naloga je uspešno prikazala zelo pomemben vidik verske prakse in ne samo optimistično nakazala smeri prihodnje pastorale, temveč je ob študiju sodobne teološke literature odprla nove vidike v obravnavanju vedenjskih drž v religiozni praksi sodobnega človeka.«

Druga dogajanja in dejavnosti

V smislu pogodbe o znanstvenem sodelovanju univerze v Regensburgu z našo fakulteto je imel 19. oktobra 1982 pri nas prof. dr. Wolfgang Beinert predavanje Maria und die Frauenfrage. 26. oktobra pa je predaval prof. dr. Josef Goldbrunner Glaube und Tiefenpsychologie. Od 25. novembra do 2. decembra 1982 je bil dekan dr. Franc Perko gost teološke fakultete v Regensburgu. Ob tej priložnosti so podpisali podaljšanje pogodbe o znanstvenem sodelovanju med našo fakulteto in univerzo v Regensburgu. Dr. Anton Stres je imel 16. decembra 1982 v Regensburgu predavanje Sittlichkeit, Intersubjektivität und Gesellschaftlichkeit. V juliju 1983 pa je dr. Marijan Smolik imel predavanje: Einführung der slowenischen Sprache in die Liturgie.

Dne 11. novembra 1982 je bilo v alojzijeviški kapeli evharistično bogoslužje za rajne profesorje, slušatelje in uslužbence Teološke fakultete. Somaševanje je vodil škof dr. Stanislav Lenič, homilijo pa je imel dekan Perko.

Proslave sv. Save na teološki fakulteti v Beogradu 27. januarja 1983 so se udeležili prodekan dr. France Oražem, prof. dr. Franc Plemenitaš in dva študenta. Na fakultetni proslavi v Zagrebu 24. februarja 1983 je bil dekan dr. Franc Perko.

Tudi letos je bil v tednu po veliki noči (5. in 6. aprila) teološki tečaj v Ljubljani in Mariboru. Tečaj je pripravila katedra za dogmatično teologijo s predavanji: dr. Ivan Pojavnik, Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje; dr. Franc Plemenitaš, Odrešenje in osvobajanje človeka; dr. Anton Nadrah, Različna izhodišča in smeri v današnji kristologiji; dr. Anton Strle, Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka; dr. Vekoslav Grmič, Kristus — središče in cilj zgodovine in vesoljstva.

Dne 18. aprila 1983 je imel na fakulteti predavanje profesor cerkvenega prava na univerzi v Gradcu dr. Hugo Schwendenwein, predstavil je svojo knjigo Das neue Kirchenrecht. Popoldne pa je imel predavanje dr. Stanko Ojnik O nekaterih novostih novega zakonika cerkvenega prava.

Dne 21. aprila 1923 je bil na fakulteti pogovor med slovenskimi škofi in profesorji Teološke fakultete. Kratke referate kot izhodišče za pogovor so pripravili: dr. Franc Perko, Pluralnost v Cerkvi na Slovenskem; dr. Vekoslav Grmič, Pluralnost v teologiji na Slovenskem; dr. Anton Stres, Možnosti in meje pluralnosti v Cerkvi na Slovenskem. Potem je bil živahen pogovor. Vsebino pogovora je veliki kancler dr. Alojzij Šuštar povzel v tele misli: »Videti je, da pluralnost vsi pozitivno presojamo. Predvsem je cilj življenje enemu Gospodu. Nezaupanje pluralnosti je znamenje strahu pred resnico.

V pluralnosti, ki jo priznavamo, skušamo drug drugega razumeti. Edinost v različnosti moremo dosegati samo v neprestanem pogovoru v Bogom in med seboj.«

Dne 22. junija 1983 je na fakulteti veliki kancler nadškof dr. Alojzij Šuštar ob navzočnosti profesorjev izročil zaslužnemu profesorju dr. Vilku Fajdigi, dolgoletnemu prodekanu in dekanu Teološke fakultete, posebno zahvalno listino ob njegovi osemdesetletnici.

France Oražem

Ocene

Hugo Schwendenwein — Das neue Kirchenrecht,
Styria 1983

Celo desetletje smo z zanimanjem spremljali delo papeške komisije za prenovo cerkvenega prava. Ko je papež Janez Pavel II. lansko leto napovedal, da bo 25. januarja 1983 na štiriindvajseto obletnico objave prenove izšel novi Zakonik, so se začele mrzlične priprave za čim hitrejši prevod in komentarje. Prvi celotni komentar cerkvenega prava je obsežno delo graškega profesorja Huga Schwendenweina, ki ga je izdala založba Styria — Graz, Wien, Köln — 1983. Knjiga obsega 638 strani. V uvodnem delu so zgoščeno, vendar dovolj jasno podane teološke in sociološke osnove cerkvenega prava na osnovi najsodobnejših cerkvenih dokumentov in najvidnejših strokovnjakov s kanonističnega področja. Poleg zgodovine cerkvenega prava in navedb glavnih virov je opisan tudi potek zadnje prenove in ogromno delo za novi Zakonik. V knjigi najdemo tudi nekaj pojasnil o osnutku cerkvene ustave ali cerkvenem osnovnem zakonu, ki pa še ni bil objavljen.

Primerno je prikazano tudi poslanstvo Cerkve v državnih skupnostih. Poleg splošnega pregleda odnosov med Cerkvijo in državo je posebej obdelano državno cerkveno pravo v Zvezni republiki Nemčiji, Vzhodni Nemčiji, Avstriji in Švici. (25—58)

Hvale vredno je tudi, da je v knjigi odlok o razglasitvi v latinskem originalu in nemškem prevodu Sacrae disciplinae leges Janeza Pavla II. V razdelitvi snovi je knjiga dosledno sledila razdelitvi v Zakoniku in je razdeljena v sedem delov, kolikor je tudi knjig v Zakoniku.

Prva knjiga razlaga splošne določbe, ki veljajo za latinsko Cerkev in določajo območje veljavnosti ter odnos do starega prava in že pridobljenih pravic. Sledi razlaga cerkvenih zakonov, običajev, dekretov, upravnih odločb, statutov in pravil. Pravni status pravnih in fizičnih oseb, o cerkveni oblasti, podelitvi in prenehanju služb in nazadnje o pripostestvovanju in zastaranju ter štetju časa.

Druga knjiga ima naslov Božje ljudstvo in je razdeljena v tri dele. Prvi o vernikih, drugi o cerkveni hierarhiji in tretji o ustanovah posvečenega in apostolskega življenja ali redovnikih. (123—297)

Tretja knjiga govori o učiteljski službi Cerkve. (297—317)

Četrta o posvečevalni službi Cerkve, in sicer o zakramentalnem pravu, posebej obširno o zakramentu zakona (354—412), v drugem delu je govor o ostalih bogoslužnih dejanjih, v tretjem pa o krajih in časih. (317—429)

Peta knjiga obravnava cerkveno premoženje s posebnim ozirom na razmere v Nemčiji in Avstriji. (429—447)

Šesta knjiga prinaša razlago kazenskega prava. (447—473)

V sedmi je postopkovno pravo, razdeljeno na splošne določbe (473—486), redni sporni postopek, (486—505) posebne

postopke (505—517) in na zadnje upravne postopke (517—525).

Posebno vrednost imajo pripombe (525—623), v katerih najdemo najnovejše cerkvenopravno problematiko z najvidnejšimi avtorji iz nemškega, italijanskega, španskega, francoskega in angleškega jezikovnega področja.

Hvale vredno je tudi stvarno kazalo (623—638), ki ni preobširno pa vendar dovolj izčrpno, da se lahko hitro najde iskana tvarina.

Knjiga nima nobenih znanstvenih prizadevanj, je pa izredno koristen priročnik za pastoralne delavce in študente teologije. Avtor je zvest cerkvenopravni tradiciji, izogiba se nepotrebnemu razpravljanju, to pa vliva gotovost in zaupanje v cerkvenopravni red. Za razreševanje spornih vprašanj in za znanstveno delo pa najdemo v pripombah dovolj napotkov.

Stanko Ojnik

Concilium 1983, 4—6 (184—186)

Concilium 184 je v skladu z dolgoročnim načrtom posvečen praktičnemu bogoslovju, letošnji posebni vidik pa ima naslov Cerkev in mir. Uvodnik, ki je posnetek vseh razprav, sta napisala V. Elizondo in N. Greinacher ter mu dala naslov: Ne ubijaj. Številka, ki vsebuje enajst razprav, ni razdeljena na poglavja.

Prvo razpravo je napisal P. Peachey, družboslovec, in ji dal naslov Antropološka in sociološka razmišljanja o človekovi napadalnosti in družbeni spori. V njej se sprašuje, ali ni morda napadalnost človeku vrojena, in odgovarja: »Izvore nečloveškosti človeka proti človeku, napadalnosti, nasilja in vojne je treba iskati bolj v kočljivem položaju, ki ga ima Homo sapiens v vesolju (deloma determiniran deloma svoboden), kakor v biološki ali socialni determiniranosti. To mnenje, ki ga zastopajo mnogi strokovnjaki družbenih ved, a ne vsi, ne zanika, da take determinacije so; trdi le, da je vojna ali kakršna koli druga oblika nasilja bolj človekovo dejanje kakor nujno in determinirano ravnanje. Če bi bilo torej neodgovorno napovedati bližnje izkoreninjenje vojne, je enako krivo sprejeti vojno kot usodno nujnost« (24).

Drugo razpravo: Oboroženi spopadi in gospodarske napadalnosti: odnosi Sever—Jug kot oblike in dejavnosti vojne, je napisal belgijski duhovnik, doktor družboslovja, F. Houtart. Uvodničarja takóle posnameta osrednjo misel: »Azteki so bili vsaj odkriti in pošteni, ko so žrtvovali ljudi. Mi povzročamo, da umre v Tretjem svetu od gladu dnevno 40 000 otrok, a imenujemo to gospodarska ustalitev. Mi izropamo narodom njihova naravna bogastva, a imenujemo to razvoj in napredek« (7).

Pacifistični smisel »miru« v Pridigi na gori je razprava, ki jo je napisal J. Linskens. Kot strokovnjak-biblicist razčlenjuje Matejevo in Lukovo besedilo in odgovarja na svoje vprašanje: »Mislimo torej, da nas zahteva po nenasilju in neupiranju pri Mt 5,38—48 in Lk 6,27—36 ne ovira danes, v letu 1983, da se vprašamo, ali nas načelo krščanske ljubezni ne more dovesti, da se upravičeno odločimo za vstajo izkoriščanih proti izkoriščevalcem, proti ustrojem, ki so jih zgradili, da bi ostalo zatiranje in izkoriščanje stalno, če le vstaje nikoli ne navdihuje sovraštvo in maščevalnost« (52). — Gandhi, ki ni bil kristjan, bi s takim odgovorom biblicista ne bil zadovoljen.

Razpravo, Totalna vojna in »brezpogojni« pacifizem, je napisal ameriški družboslovec G. Zahn. Prvi kristjani, tako ugotavlja, so se dobesedno ravnali po Jezusovi zahtevi in po Jezusovem zgledu, da se proti nasilju ne smemo boriti z nasiljem. Po Jezusovem nauku se je ravnal mučenik Maksimilijan, ki je dejal: »Ne morem služiti kot vojak; ne morem storiti zla. Kristjan sem.« Ko je pa zavladal Konstantin, ki je veljal za branitelja in pospeševalca krščanstva, je prevladalo prepričanje, da sme biti tudi kristjan vojak in sodelovati v »pravični« vojni. — V naši dobi se je ravnal po zgledu mučenika Maksimilijana Franc Jaegerstaetter, preprost avstrijski kmet,

oče treh mladoletnih otrok, ki ni hotel služiti v Hitlerjevi vojski, ker jo je imel za zločinsko. Vsi so mu prigovarjali, prijatelji, sosedje, duhovniki, celo njegov škof, naj »stori svojo dolžnost«, pa je odgovarjal, da je prva dolžnost služiti Bogu in Cerkvi. Leta 1938 je bil obglavljen v Berlinu. Razpravo sklepa z besedami sedanjega papeža: »Grozote vojne — naj bo jedrska ali ne — jo delajo povsem nesprejemljivo kot sredstvo za urejanje sporov med narodi« (603).

H. Missala, Nemec, duhovnik, je prispeval spis »Za ljudstvo in domovino.« Naslov je dal v narekovaj, da bi pokazal, kako je pod krinko domoljubja velik del nemške Cerkve podpiral Hitlerja. Tudi Vatikan sprva ni pravilno ocenil nacizma. V konkordatu z Nemčijo iz leta 1933 beremo, da se je Cerkev zavezala »bdeti s posebno vnemo nad vzgojo zavesti domoljubne državljanske in družbene dolžnosti na podlagi duha krščanske vere in morale«. Nadškof C. Gröber je v svoji razlagi, ki jo je priporočil ves nemški episkopat, povedal tole: »Naš čas se po pravici trudi, da bi premagal brezkrvno, izkoreninjeno, nezavzeto duhovnost liberalizma in marksizma ... Zato bo katoliška vzgoja odločno podpirala vse napore, ki težijo, da bi oblikovali zdravega, močnega, spretnega, učinkovitega človeka. Z odobravanjem gleda na zdrava prizadevanja, da je treba skrbeti za dednost in raso... Še bolj kot prej ... se bo trudilo za vzgojo, ki hoče oblikovati nemškega človeka z njegovimi osnovnimi sposobnostmi junaštva, bojevitosti, čuta za čast, predvsem pa radostno pripravljenost, da se zavzame in se žrtvuje za skupnost.« V katoliški pesmarici za vojake je kitica, ki pravi: »Tam, kjer plapolajo naše zastave, bodi na zemlji, bodi na morju, naj bo zvestoba naš ščit, naj nam bo orožje in obramba. Geslo vseh pa bodi: Zvesti Führerju in državi!« (61—62). V skoraj vseh pastirskih pismih nemških škofov najdemo takele ali podobne izjave: »V tej odločilni uri spodbujajmo naše katoliške vojake, naj storijo svojo dolžnost do Führerja, pripravljeni na žrtev in zastavlja-je vso svojo osebnost« (63). Avtor sklepa svoja izvajanja: »Za konec moramo zgolj z grozo ugotoviti, da so še v naših dneh med nesmiselno vojno za nekaj skalovja v Južnem Atlantiku (Falklandski otoki) kristjani in škofje postali pomožna domoljubna četa obeh narodov« (70). Z obžalovanjem ugotavlja, kako malo upoštevamo evangeljska navodila.

Ekleziološka razmišljanja ob izkušnji v Nikaragui je prispeval duhovnik M. d'Escoto, danes zunanji minister Nikaragua. Avtor opisuje pravo velikonočno veselje, ki je nastalo, ko se je vse zatirano in sestradano krčansko ljudstvo dvignilo, zmagalo nad zatiralci in vzelo svojo usodo v lastne roke.

Razpravo Vojna in pravica do zakonite obrambe je priobčil belgijski duhovnik, profesor na univerzi v Louvainu, J. Comblin. Etika, ki bi morala povedati, kdaj je vojna upravičena obramba, igra po piščevem mnenju kaj majhno vlogo. »V vseh vojnah se prizadete strani vedno sklicujejo na pravične razloge, vedno se imajo za žrtev, ki je obsojena, da brani svoje pravice, in vedno so ... zgolj pravične vojne, vsaj vojskujoči se so o tem prepričani«(81).

Povsem novo ponašanje, tak je naslov razmišljanja, ki ga je priobčila Američanka M. E. Jegen. Gre za Gandhija, ki je bil načelno proti nasilju in je res brez nasilja osvobodil svojo domovino izpod angleškega jarma. Pisateljica obširno navaja prizadevanja papežev za mir, pa kljub temu sklepa svoja izvajanja: »Zdi se, da se drobci teologije o miru pojavljajo hitreje in močneje v dejavnosti kakor v bogoslovnih spisih« (107).

A Pérez Esquivel, Argentinec, je umetnik-kipar, njegova žena pa glasbenica, zato ni čudno, da je dal svojemu prispevku pesniško navdahnjen naslov: Poslušati božji molk. Izpoveduje prepričanje, da je vsaka vojna neupravičena, nato pa prehaja na gverilo v rodni deželi in na strahotno nasilje, ki skuša zatreti ljudsko gibanje. Tudi njega so prijeli in zaprli v zatohlo luknjo brez opreme in brez vsake svetlobe. V popolni temi je preživel dva-

intrideset dni in pričakoval najhuše. Ko je naposled smel na dvorišče, je med drugimi napisi bral tudi tele tri besede, ki jih je nekdo po strašnem mučenju z lastno krvjo napisal na steno: »Bog ne ubija«. Postavil jih je v središče lastne izpovedi. Božji molk se je naučil poslušati v ječi (115).

Med »varnostjo družbe« in mirovnim gibanjem; sedanja razprava med katoličani Zvezne republike Nemčije, tak je naslov poročila, ki ga je napisal N. Mette, član gibanja Pax Christi. Razpravljanje nemških katoličanov se giblje okrog dveh nasprotujočih si stališč: Pax Christi priporoča, naj se Atlantska zveza enostransko razoroži, češ da bo to zbudilo zaupanje Varšavskega pakta in bo postala možna splošna razorožitev. Drugi menijo, da bi bilo v današnjih razmerah tako ravnanje nevarnost za mir in svobodo v svetu.

Priznani bogoslovec E. Schillebeeckx je priobčil prispevek Odločeni za evangelij miru. Osnovna misel: »Če je politika načela varnosti neodvisnih držav podrejena sodbi evangelija in če kristjani pri tem prepoznajo in priznajo meje svoje obveznosti do države,.. če so te meje dosežene, tedaj morajo ustrezno s tem ravnati, svesti si, to je res, da v okoliščinah tega sveta tudi nje čaka preganjanje in ječa, kakor nekoč prve kristjane. Naposled ni vprašanje, ali čutijo brezploden strah pred jedrsko vojno, marveč ali so zares pripravljeni, da postanejo mučeniki za zadevo človeka, ki je zadeva Boga. Samo tedaj bo zadeva Boga mogla postati človeška zadeva, ki bo v očeh sveta vredna zaupanja« (142).

Concilium 185, posvečen po dolgoročnem načrtu osnovnemu bogoslovju, z letošnjim podnaslovom: Nezanimanje (indiferenca) ali brezbrižnost za vero, je razdeljen na tri poglavja: Poskus označitve stanja, Poskusi tolmačenja, Tri poročila.

V prvem poglavju so poleg običajnega uvoda, ki je hkrati posnetek vseh prispevkov (J-P. Jossua, C. Geffré), naslednje razprave: Današnje nezanimanje za vero, osnutek označitve stanja (J. Sommet). Avtor, tajnik skupine Vera-Nevera, ugotavlja, da so do današnje brezbrižnosti za vero dovedla tri gibanja: razsvetljenstvo prejšnjih stoletij, ki je preusmerilo pozornost od Boga k človeku in od vere do izkustvenih znanosti. Sledili sta dve svetovni vojni, ki sta opustošili svet. Treba ga je bilo znova graditi. Verni in neverni so se združili v skupnem naporu, nazorska vprašanja so stopila v ozadje. Tretji razlog za brezbrižnost je politizacija vere, ki je posebno izrazita v Iranu in Iraku. Če uporabi država vero kot sredstvo prisile v svoje namene, izgubi vera svoj presežni značaj, svojo privlačnost, posledica je nezanimanje za versko področje.

Tudi današnji ateizem se usmerja k brezbrižnosti. Nekdanji ateisti so bili dogmatiki. Opirali so se na »gotovosti«. Danes se mnogi nagibajo k »neveri negotovosti«. S takimi je mogoče navezati dialog, saj so »iskalci smisla« in jih zanima, na kaj opirajo verni svoje prepričanje. Med mnogimi oblikami nezanimanja je marsikak iskatelj.

Druga razprava: Verska brezbrižnost. Opredelba in razpoznavni znaki (R. Kress). Avtor meni, da je za razpravljanje o verski brezbrižnosti najprej potrebno jasno povedati, kaj je verstvo ali vera. Z dosedanjimi opredelbami ni zadovoljen, ker da so ali preozke ali preširoke, zato podaja svojo: »V tem širokem pomenu rajši opredeljujem vero kot ureditev človekovega življenja, posameznikovega in družbenega, na osnovi misli (resnice) in vrednot (Dobrega) kot zadnjih« (str. 27).

»Na tej osnovi so pravzaprav vsa človeška bitja in vse človeške družbe verne« (27). Kajti naposled vera ni nič drugega kakor sredstvo, da človek doseže svoj namen, ki je v vsakem primeru sreča, pa naj jo kdo pojmuje tako ali drugače. »To teženje po sreči je tako *človeško* versko, da je navzoče ne le v znanih verstvih, pa naj priznavajo osebnega Boga ali ne, marveč izrazito tudi v njihovih posvetnih oblikah, kakor je marksizem« (27). Zato ni vprašanje, ali so človeška bitja verna, marveč samo, kakšne vere se oklepajo in kako jo živijo.

Kaj je razpoznavni znak za versko brezbrižnost? Ker ne moremo brati v človeški duši, smo navezani na zunanje znake. Na bolj pomembnega nas opozarja evangelij: »Po njih sadovih jih boste spoznali.« Ne živeti v skladu s svojim nazorom in biti brezbrižen zanj, je eno in isto. Zanimivo je, da je v Ameriki verska brezbrižnost manjša kot v Evropi: Raziskava je pokazala, da petindevetdeset odstotkov Američanov veruje, da je Bog.

Verska brezbrižnost: Japonska pot. Razpravo je napisal J. Spae, doktor jezikov in modroslovja Skrajnega vzhoda. V začetku opozarja, da je Japoncu vera nekaj drugega kakor Evropejcu. Isti Japonec more imeti hkrati ali zaporedno po več ver. Njegova prva vera je šinto, nato krščanstvo ali kakšna druga osebna vera, proti koncu življenja budizem. Vera mu je bolj etika kakor dogmatika, bolj čustvo kakor prepričanje. Japonec ni brezbrižen do načina življenja, marveč do nazora, ki ta način utemeljuje.

Vzroki verske brezbrižnosti (A Weiler). Avtor navaja v uvodu de Lamennaisovo obtožbo brezbrižnosti: »Ni najbolj bolno stoletje tisto, ki se strastno žene za zmoto, marveč stoletje, ki zanemarja, prezira resnico ... marveč ta otopela brezbrižnost, v katero vidimo zapadati Evropo« (47 do 48). Če se je stanje po Lamennaisu kaj spremenilo, se je kvečjemu poslabšalo. Zakaj? Današnjemu človeku se zdi, da krščanstvo kaj malo pomaga reševati njegove težave. »Za rešitev narodnih, mednarodnih, svetovnih vprašanj glede brezposelnosti, pomanjkanja energije, mrzličnega oboroževanja in množične umrljivosti so se ljudje znašli navezane na izdelavo svojih lastnih sredstev« (57).

V drugem poglavju, Poskus tolmačenja, so razprave: Verska brezbrižnost je znak, da se je spremenila zavest. Njen pisec, W. Obrist, je dušeslovec in zdravnik, strokovnjak za notranje bolezni. Po njegovem verske brezbrižnosti ne smemo obravnavati ali zdraviti kot samostojno dejstvo, marveč kot znak, simptom, nečesa drugega. Zdravnik pa ne zdravi simptomov, marveč njihove vzroke. Verska brezbrižnost je znak, da Cerkev s svojim oznanjevanjem pri mnogih ne zna več zbuditi zanimanja. Zakaj? Ker premalo upošteva, da se je zavest današnjega človeka v marsičem spremenila. Sodobna znanost nas je prepričala, da svet ni tak, kakor se prikazuje v vsakdanjem življenju telesnim očem, pa tudi ne tak, kakor se je prikazoval nekoč duševnemu očesu. V svojem »pozivu na iskrenost«, ki bi naj odkrito priznala, da je krščanstvo »pozgodovinjenje mita« (74), pa razvija pisec take misli o evangelijih, da se človek čudi, kako so mogle biti objavljene v katoliški reviji. Cerkev da bo premagala versko brezbrižnost le, če bo upoštevala vsa ta spoznanja, ki so spremenila človekovo zavest.

Druga razprava: Od verske brezbrižnosti do agnosticizma (H. Schlette). Avtor meni, da bi namesto »verska brezbrižnost« bilo pravilneje reči »ne-verska brezbrižnost« (82, op. 2). Zdi se mu, da je prava brezbrižnost do vere zelo redek pojav. »Menim, da tako imenovani versko brezbrižni pogosto trpijo zaradi ran in razočaranj, ki jih je izzvala vera sama in da imamo pogostoma opraviti z *delno* brezbrižnostjo do vere« (85). Iz verske brezbrižnosti je mogoče preiti v zanimanje za vero. In če kdo pride do prepričanja, da se na verskem področju načelno ne da ugotoviti nič gotovega, postane agnostik. Od takega malomeščanskega agnosticizma razlikuje K. Rahner krščanski agnosticizem, ki »moli, v upanju in ljubezni, nedoumljivost, ki se ji pravi Bog, in prav s tem izpričuje svojo vero« (93—94).

Tretjo razpravo, Usoda krščanske vere v brezbrižnem svetu, je napisal C. Geffré, profesor osnovnega bogoslovja v Parizu. Sprašuje se, ali ni z današnjo brezbrižnostjo tako kakor z nekaterimi drugimi pojavi, ki se spočetka zdi, da bodo porušili vero, pa se pozneje izkaže, da so ji bili v korist. »Rajši, kakor da bi se vdajali cmeravemu bogoslovju, se zavestno spoprimimo s sedanjim stanjem in se vprašajmo, ali ne zadeva le oblike vere, ki smo je vajeni, ali nam ne postavlja temeljnega vprašanja glede pojmovanja

Boga, ki se nanj sklicujemo« (96). Današnja verska brezbrižnost nas opozarja na razliko med Bogom, kakor ga opisuje modroslovno izročilo, in med Bogom, kakor se je javil v Jezusu. Jezus nas ni odrešil s svojo vsemogočnostjo, marveč s svojim križem. Bog pusti, da ga človek izžene iz sveta in postane brezbrižen do njega, da bi naposled začutili, kako »je celo v svoji odsotnosti prisoten v svetu« (110).

V tretjem poglavju, Tri poročila, je napisal prvi prispevek dominikanec I. Berten, ki dela v belgijskem semenišču Cardinal-Cardijn. V delavskem razredu je tudi v Belgiji prevladal socializem, ki je po svojem izročilu močno nasproten veri. Cerkev, ki je gledala na to gibanje s sumničavim ali celo sovražnim očesom, si je odbila delavstvo. V takih razmerah so ustanovili omenjeno semenišče z namenom, da bi povezali delavce s Cerkvijo. Semenišče omogoča tudi delavcem brez srednjih šol, da postanejo duhovniki. Njegovi gojenci ostanejo ves čas bogoslovnega študija polovično ali celo polno zaposleni. Bivanje v zavodu ni obvezno. K pouku prihajajo zvečer ali ob koncu tedna. Podobne študijske skupine so nastale tudi v drugih krajih. Vsi se ne pripravljajo na duhovniški poklic, saj so med njimi tudi ženske, vsi se pa pripravljajo na to, da bi širili evangelij med delavstvom. In škofje? Različno. Njihove izjave izražajo »spodbudo, razočaranje ali jezo« (127).

Drugo poročilo, Podobe brezbrižnosti, brezbrižnost do podob; avdiovizualno in današnja brezbrižnost, je napisal J. Collet, strokovnjak za kino in televizijo. Z besedo »brezbrižen«, »indifférand« ni zadovoljen. Potrebovali bi dva izraza, kajti »indifférand« pomeni nekoga, ki se ne zanima, ne briga za stvar, pa tudi nekoga, ki se ne razlikuje od drugih, ki ni izviren. Film in televizija naj nas dramita iz brezbrižnosti in otopelosti ter spodbujata k izvirnosti. Verska brezbrižnost je posledica splošne brezbrižnosti, posledica izenačevanja. Če izenačimo Boga s seboj in si ga napravimo za »tovariša«, ni več razlike, ni več kaj povezovati, ni več odnosa, ni več vere: brezobličnost, ki rodi brezbrižnost.

Tretje poročilo: Onstran ateizma; sveženj Tajništva za neverne o verski brezbrižnosti, je napisal R. Gibellini. Pisec pripominja, da na tajništvu v Rimu nimajo razlag za versko brezbrižnost, ki bi se bistveno razlikovale od mnenja drugih avtorjev. Glede tega vprašanja je težko dati napotke za dušno pastirstvo. O dokazih ateistov je z ateisti mogoče razpravljati, verska brezbrižnost je pa teže prijemljiva.

Concilium 186 ima v skladu z načrtom te revije, ki je naprej napovedan in vsa leta enak, naslov Projekt X, podnaslov, ki se spreminja, je pa letos Bogoslovje in kozmologija. Številka je razdeljena na tri poglavja: Zgodovina, Današnja vprašanja, Bogoslovni zaključek. Kratek uvod, ki je v vsaki številki posnetek vseh razprav, sta napisala N. Lash in D. Tracy.

V poglavju Zgodovina ima prva razprava naslov Kozmologija in nova zaveza. Napisal jo je J. Collins, profesor za verstvo na vseučilišču De Paul v Čikagu. Začenja se tako, da navaja pismo Rimljanom: »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih otrok« (8, 19): človeška usoda je povezana z usodo tvarnega sveta, s kozmologijo. Mnogi menijo, da se stara zaveza ne zanima za kozmologijo in da se Bog razodeva le v zgodovini človeštva. To je pretirano mnenje. Kozmologija je zelo navzoča zlasti v modroslovnih knjigah in apokalipsah. Modrost je bila, preden je bila zemlja, bila je navzoča, ko je Bog umeščal nebo. Božja Modrost, ki je isto kar Beseda-Logos, prešinja vesolje. Zato je človek dolžan, da se poglablja v zgradbo vesolja in v dejavnost prvin.

Tudi judovske apokalipse naglašajo, da je človekova usoda odvisna od razumevanja vesoljskega ustroja. Prvi primer apokalipse so Henohove knjige, ki kažejo močan babilonski vpliv. Zato ni čudno, da je v njih tako poudarjena kozmologija, saj je Babilon na glasu po svojem zvezdoslovju in prepričanju, da so zgodovinski dogodki odvisni od gibanja zvezd.

V novi zavezi je kozmologija povezana s kristologijo. To je posebno vidno v uvodu v Janezov evangelij. Kristus je kot Logos počelo vesolja. Vse je bilo ustvarjeno po njem, v svetu je bil, a svet ga ni spoznal. »Jezus iz Nazareta je najvišji izraz vesoljskega počela, ki je bilo navzoče v svetu vse prej, kakor je bil Jezus rojen« (str. 19). Kozmologija je bistven del novozaveznega izročila.

Drugo razpravo, Svoboda in nujnost v prvotni krščanski misli o Bogu, je napisal H. Chadwick, anglikanski duhovnik, bivši profesor bogoslovja v Oxfordu. — Da je Božji duh početnik in ohranjevalec vesolja, ta misel ni izvirno krščanska. To so učili mnogi grški in rimski misleci, ki so živeli pred Kristusom. Niso pa bili vsi enakih misli, kako je z nujnostjo in svobodo pri bogovih ali Bogu in pri človeku. Avtor se posebej pomudi pri Plotinu in Avguštinu. Po Plotinu je najvišje bitje kot najvišje dobro najbolj svobodno. Sv. Avguštin vidi dilemo: ali vesolje nujno izvira iz božje dobrote ali si pa Bog povsem zadošča; v tem drugem primeru je stvarjenje sicer svobodno, vendar posledica nekakšne samovoljnosti, muhavosti. Avguštin meni, da dilema izvira odtod, ker preveč po človeško pojmujemo božanstvo. Kar se pa tiče človeške svobode, jo Avguštin kljub temu, da se nagiba k determinizmu in predestinaciji, izrečno priznava: »S poudarkom ponavlja, da ostajamo svobodni in ohranjamo sposobnost izbirati in da je tu, v izbiri volje, nekaj, kar se nekako izmika vzročnim razlagam« (25). Razprava je dokaj zamotana in jo je težko posneti.

Tretjo razpravo, Bog prostora in časa, je prispeval Danec O. Pedersen, profesor za zgodovino znanosti. Prvi podnaslov: Bog in vesolje. Prvi člen vere pravi, da je vesolje ustvaril Bog. Potemtakem je mogoče iz vesolja razbrati nekatere božje lastnosti. Mogoče je pa tudi, opiraje se na verske resnice, sklepati na lastnosti vesolja. Avtor želi prikazati, kako se je ta druga težnja kazala v zgodovini znanosti. Drugi podnaslov: Začetek v prvi Cerkvi. V začetku krščanstva je prevladovalo prepričanje, da sta prostor in čas lastnosti tvarnega sveta in torej ustvarjena skupno z njim. »Kje je bil Bog, preden sta bila nebo in zemlja?« se sprašuje sv. Avguštin in odgovarja: »Bog je bil sam v sebi in sam po sebi«, Bog ni ne prostorno ne časovno bitje. Vendar resnica, da je Bog povsod navzoč, nehote zbuja krivo predstavo, da je Bog sorazsežen tvarnemu svetu. Svet je, pravi Avguštin, tako rekoč potopljen v božjo neskončnost in prešinjan od nje, kakor goba, pogreznjena v neskončnost morja. In čas? Bog tudi ni časovno bitje. Bog je večen, toda njegova večnost ni čas, ni zaporednost izginjajočih trenutkov, je ugotavljal Avguštin. Bog poseduje na najpopolnejši način vse svoje življenje hkrati, obenem, je dejal Boetij. — Tretji podnaslov: Oživitev vprašanja. Vprašanje je postalo znova pereče v trinajstem stoletju, ko so se seznanili s starim grškim modroslovjem, z aristotelizmom in stoicizmom. V tem ko je aristotelizem učil, da je razsežnost-prostor lastnost tvarnega sveta in da praznine ni, je stoicizem trdil, da je zunaj sveta praznina. Kako so ta mnenja vplivala na pojmovanje božanstva, je nekoliko razvidno iz obsodbe, ki jo je izrekel škof Tempier l. 1270 in 77. Obsojena je bila tale trditev, ki zanika svetopisemsko poročilo, da ima čas začetek, in zagovarja večno in krožno ponavljanje zgodovine: »Ko se bodo povrnila vsa nebesna telesa na prvotno mesto, kar se zgodi vsakih šestinštirideset tisoč let, bo vse enako kakor danes.« — Tretji podnaslov: V smeri brezkončnega vesolja. Da je Bog navzoč v brezkončnem vesolju, to je najizraziteje učil sredi štirinajstega stoletja »doctor profundus« Thomas Bradwardine: »Bog je povsod v svetu in v vseh njegovih delih.« »Tako tudi zunaj stvarnega sveta v neskončnem prostoru ali praznini.« »In tako se more imenovati zares neskončen in brezmejen.« »In tako se zdi razvidno, da more biti praznina brez vsakega telesa, nikakor pa ne brez Boga.« — Četrti podnaslov: V smeri božje razsežnosti. Misleci so začeli istovetiti namišljeni (imaginarni) in stvarni prostor. Španski bogoslovec F. Mucia de la Llana

je v začetku sedemnajstega stoletja učil, da je Bog v brezkončnem namišljenem prostoru enako navzoč kakor v končnem, tvarnem svetu. — Peti podnaslov: Okrog Newtonove fizike. Nova fizika je izredno poživila vprašanje, kakšen je odnos med Bogom in časovno razsežnostjo. Berkely je menil, da bi taka fizika vodila do nesprejemljivega sklepa: »ali je resnični prostor isto kar Bog, ali pa je zunaj Boga nekaj, kar je večno, neustvarjeno, neskončno, nedeljivo, nespremenljivo.« Tudi Leibniz se je vznemiril zaradi angleških filozofov, ki da pripisujejo Bogu tvarne lastnosti.

Razprava ne izvaja nobenih sklepov, ker hoče biti zgolj zgodovinski prikaz.

Četrto razpravo je napisal Nemec G. Altner, doktor evangeličanske teologije in biologije, ter ji dal naslov Evolucionistični preokret. Darwin je tako spremenil podobo sveta, da ga nekateri primerjajo s Kopernikom. Saj so že mnogi pred njim govorili o razvoju življenja, toda on je ta razvoj obrazložil kot posledico dveh glavnih dejavnikov, naključnih sprememb in boja za obstanek. Darvinizem je mogoče razvijati v dveh smereh. Prva se opira na dejstvo, da si življenje prizadeva navzgor, k vedno popolnejšim oblikam, da torej stremi po določenem smotru. Smotrnost pa kaže proti Bogu, in tako je svoj nauk razumel Darwin: »Nekaj velikega je tako gledati na življenje in na razne njegove zmožnosti, ki prešinjajo na početku nekaj oblik ali eno samo obliko, navdihnjeno od Stvarnika« (49). Druga smer pa ima pred očmi dejstvo, da sta počelo razvoja dva slepa, zgolj tvarna dejavnika: naključne spremembe in boj za obstanek. Ta smer pa vodi v materializem, kakor ga je razvil Haeckel.

Peta razprava ima naslov: Eshatologija in kozmologija. Napisal jo je Th. Tshibangu, pomožni škof v Kinšasi, Zaire. Doktorat iz bogoslovja si je pridobil na katoliškem vseučilišču v Louvainu. Eshatologija, tako ugotavlja, je odvisna od kozmologije, ki vlada v določenem času. Od začetka krščanstva do danes si je sledilo trojno pojmovanje kozmologije. Prvo, ki so ga spočetka navdihovale judovske apokalipse, pozneje pa grško modroslovje, drugo, ki ga je rodil kopernikovski preobrat, tretje, ki je nastalo pod vplivom sodobnih bioloških (darvinizem) in fizikalnih znanosti. Človek bi pričakoval, da je avtor s tem napovedal tri dele svoje razprave. Pa ne. Pisec govori o tem in onem, omenja misli K. Bartha, U. von Balthasarja, Nauk Vatikana I, A. N. Whiteheada, obširneje in z odobravanjem prikazuje Teilhardova gledanja na eshatologijo, v zadnji opombi pod črto na pravi: »Osvetlitev vprašanj, ki se tičejo sodbe po smrti, upravičenosti in narave pekla ter stanja duše pred vstajenjem, bi se mogla okoristiti z verskimi izkustvi starega Egipta, Črne Afrike, budizma in hinduizma« (65).

Drugo poglavje: Sodobna vprašanja. Prvo razpravo, Stvarjenje in vesolje; simbolika razglasitve in deleženja, je napisal J. Buchanan, profesor za modroslovje in verstvo na vseučilišču Indiana v Združenih državah. Izobraževal se je v Moskvi, v Parizu in v Ameriki. Razprave, ki govori o tem, kako pojmujejo stvarjenje, ki ga opisuje Geneza, razni razlagalci, žal, nisem razumel. V razpravi so mesta kakor tole: »To, po čemer teži jezik, pa bodi znanstven, vsakdanji ali simboličen, je njegova lastna polnost. Najkorenitejši odgovor jezika na svojo možnost splošne vsebine je simbol. Simbol posplošuje izražanje kot mejo zaradi svojega dvojnega naperjenostnega ustroja. Zvezo ima s svojim prikazom kot dogodek ali predmet, ima pa tudi zvezo z neko splošno vsebino. Simbol v svoji težnji po splošni vsebini ‚tvori simbolizirano ko svoje lastno samouresničenje'. Kolikor se samouresničuje, simbol ni samo korenit poskus izražanja, da bi obsegel izkustvo, marveč vsebuje tudi svojo lastno dvojno naperjenost, kar pomeni, da se simbol notranje uresničuje v skladu s svojimi lastnimi omejitvami« (74). Smisel takih izvajanj je meni nerazumljiv.

Razpravo Astrofizična kozmologija je napisal Nemec H. Brück, zvezdoslovec,

član Papeške akademije znanosti. Najprej z zgledno jasnostjo razloži, kaj je dovedlo današnje znanstvenike do naziranja, da se je pred kakimi petnajstimi milijardami let razpršil praatom, ki je vseboval vso vesoljsko snov, in da se od takrat vesolje širi in se zvezdovja z neznansko hitrostjo oddaljujejo drugo od drugega. Kako se bo to razprševanje tvari končalo, in ali ne bo prišel trenutek, ko bo vesolje zgrmelo vase in se bo dogajanje začelo znova, o tem znanstveniki živahno razpravljajo. Avtor posebej opozarja, da ne smemo imeti razleta vesoljskega praatoma za začetek sveta, za stvarjenje, kakor je to storil sir E. Whittaker. Pij XII., ki se je zanesel na Whittakerja, je dejal v svojem nagovoru na člane Papeške akademije l. 1951: »Tako torej, v skladu s stvarno naravo, ki je značilna za dokazovanje v fiziki, je znanost potrdila prigodnost vesolja, pa tudi utemeljeno sklepanje glede začetka, ko je vesolje izšlo iz rok Stvarnika« (84). Ne, znanost ne ve ničesar o stvarjenju. Odkod se je vzel praatom, ki je porodil vesolje, in ali ni posledica zloma prejšnjega vesolja, o tem samo ugiba.

Tretjo razpravo, Kozmologija kot mit, je napisala Angležinja M. Hesse, profesorica za filozofijo znanosti, ki se posebej ukvarja z uporabo prispodob, nalik in simbolov v znanostih in verstvih. Med kozmologijo kot znanostjo in med verskimi nauki o stvarjenju, ki bi naj bili zgolj miti, si je po njenem mnenju mogoče zamisliti četveren odnos: a) Kozmologija in verski miti obravnavajo isto stvarnost, njihove trditve so pa protislovne. b) Kozmologija podaja dokončna dognanja, verstva napačne opise. c) Kozmologija se zaveda, da njena dognanja niso dokončna, verstva si umišljajo, da prinašajo brezpogojno resnico. d) Ne kozmologija ne verstva si ne domišljajo, da prinašajo izčrpno resnico. »Odločitev d) je tista, ki je najzanimivejša in najpomembnejša za sodoben prikaz odnosov med kozmologijo in nazori« (89). Namen razprave je pokazati, da med kozmologijo, to je med izkustvenimi znanostmi, ko hočejo biti veren odsev stvarnosti, ter med nazori, ki veljajo za mite in za zmotno razlago pojavov, sploh ni prepada. Tudi znanost je namreč mit. Avtorica navaja zglede, kako so na znanstvene sestave vplivali znanstvenikov nazor, okolje in, kakor opozarja marksizem, družbena ureditev ter gospodarske razmere. Pri tem opozarja na Durkheima in na njegovo poudarjanje vpliva družbe kot višjerednega bitja na posameznike, vpliva, ki bi ga mogli surovo izraziti: »Družba je bog« (93). Kozmologija ni nič manj mit kakor verstva in drugi nazori, razberemo iz naslova razprave in iz tretjega podnaslova: Znanost in vera kot mita.

Četrta razprava: Vprašanje stvarjenja; bogoslovčevo stališče. Napisal jo je L. Gilkey, profesor bogoslovja v Chikagu. V začetku omenja sodnijsko razpravo, ki je bila v Arkansasu, in razpravo, ki bo to jesen v Louisiani. Pri obeh gre za pritožbo vernikov, da šole in javna občila zanikajo stvarjenje in s tem žalijo verska čustva državljanov, pri obeh gre za stari spor glede odnosa med znanostjo in vero. Avtor je na razpravi nastopal kot izvedenec. In kakšna je njegova rešitev? Dobro ločiti znanost in vero. Znanstvene razlage upoštevajo samo naravne, končne, tuzemske vzroke. Sprašujejo se, kako je A izšel iz B, iz česa je izšel B. Ne more pa znanost raziskovati brezpogojnega začetka in izvora vseh naravnih vzrokov. Vero pa zanima prav počelo vesolja, Bog. Znanstvena raven ni edina raven resnice. »Dejstvo, da stvarjenje po nekem božjem bitju' ne more biti znanstvena podmena ali teorija, ne pomeni, da ni resnično, razen če kdo misli, da znanstvene podmene izčrpajo vso veljavno resnico. To pomeni, da predstavlja dejstvo stvarjenja drugačen način spoznanja in resnice« (106). Vera v Boga in v stvarjenje ni znanost, marveč ravno vera in torej verska, ne znanstvena resnica.

Razpravo Pierre Teilhard de Chardin: ponoven pogled v sveženj, je napisal W. Warthling, ameriški duhovnik, profesor za filozofijo verstva. Razprava ne prinaša, kljub obetavnemu naslovu, nič posebno novega iz svežnja Chardinovih spisov; podčrtava misel, da je ljubezen vzmet

vesoljskega razvoja, in kaže izredno občudovanje in navdušenje za velikega francoskega misleca.

Prispevek: Sodobna kozmologija in vzhodnjaška misel, predvsem hindujska; kratek seznam slovstva, je napisala U. King, ki si je nabrala kup visokih akademskih naslovov v Parizu, Londonu in New Delhiju. V Angliji predava o indijskih verstvih. Poučno bi bilo, če bi nam kot izredna strokovnjakinja podala kratko vsebino vzhodnjaških verstev in ne le pregled slovstva o njih. Zanimiva je njena ugotovitev, da je Teilhardova misel sorodna vzhodnjaškim pogledom na svet: »Že Teilharda de Chardina je privlačil privid vesoljskega plesa Šive, čigar dvojni pomen: izvor ustvarjanja in uničevanja ga je očaral. V Šivi se stekajo moči radosti, trpljenja in sile, ki se borijo v svetu. Teilhard, ki je videl vesolje kot oživljeno po božji moči, je imel občutek, da krščanstvo te vesoljske razsežnosti, ki jo ponazoruje Šivin ples, ni nikoli do kraja izkoristilo« (140).

Tretje poglavje, Bogoslovni sklep, ima eno samo razpravo: Razmišljanje izdajateljev, ki sta jo napisala D. Tracy, profesor bogoslovja in modroslovja v Chikagu, in N. Lash, profesor bogoslovja v Cambridgeu. Njune bogoslovne sklepe, ki jih izvajata iz razprav objavljenih v tej številki, je težko posneti. Posebej opozarjata, kako se je spremenil odnos med izkustveno znanostjo in bogoslovjem. Nekoč je bil ta odnos ali boj ali poskus površne sprave. Toda obe vedi, znanost in vera, sta se spremenili. Obe sta postali skromnejši. »Polom nekdanjih mehanističnih, materialističnih in pozitivističnih predstav je tudi znanost osvobodil in ji omogočil, da je dobila čut za brezdanjo skrivnost stvarnosti ter sposobnost, sicer zmerno a nedvomno, za soočenje z vsemi sprejemljivimi kozmološkimi podmenami, modroslovnimi in bogoslovnimi. Dialog z modroslovci in bogoslovci razvoja — vštevši ... Teilhard de Chardinove učence — je samo eden izmed takih dobro znanih drobcev vedno rodovitnejših odnosov« (149).

Janez Janžekovič

Bogoslovni vestnik 43 (1983)

RAZPRAVE

Bedernjak Karel
Izkustvo v moralni teologiji 436
Benedik Metod
Evangeljska pridiga v katoliški obnovi 127
Ferluga-Petronio Fedora
Praznik vnebohoda in sv. Rešnjega telesa v slovanskih jezikih . . 15
Grmič Vekoslav
Kristus središče in cilj zgodovine in vesoljstva 281
Janežič Stanko
Ekumenska razsežnost svetega pisma 293
Ekumenski svet Cerkva 141
Mir — poroštvo prihodnosti 23
Krašovec Jože
Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji. Ocena bibliografije in metodologija 33
Božja pravičnost v Izaijevi knjigi 391
Ojnik Stanko
Temeljna predstavitev novega zakonika 149
Plemenitaš Franc
Odrešenje in osvobajanje človeka 249
Pojavnik Ivan
Pomen kalcedonskega in 3. carigrajskega koncila za krščansko življenje 229
Smolik Marijan
Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti 357
Strle Anton
Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes . . 372
Skrivnost križa — razodetje Boga in človeka 263
Zrelost kristjana kot zrelost vere 113
Šuštar Alojzij
Nedelja — praznik za človeka 3

Valenčič Rafko
Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962—1982) 101

PREVODI

Böckle Franz
Vera in nravno ravnanje 457
Geffré Claude
»Oče« kot lastno ime Boga 77
Görres Albert
Verska gotovost v pluralističnem svetu 159
Tomaž Akvinski
O bitju in bistvu (De ente et essentia) 59
Urs von Balthasar Hans
Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji? 332
Mednarodna teološka komisija
Teologija, kristologija, antropologija 315

PREGLEDI

Grmič Vekoslav — Perko Franc — Stres Anton
Cerkev na Slovenskem in vprašanje pluralnosti 175
Janžekovič Janez
Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda 187
Juhant Janez
Ideja in življenje 339
Škrabl France
Pastoralni vidiki II. vatikanskega koncila in moderna nevera . . . 468
Urbanič Jože
Kongregacija za verski nauk o sklepnem poročilu mednarodne anglikansko-katoliške komisije 89

POROČILA

Četrti mednarodni kongres o zgodovini in duhovnosti kartuzijanov (France M. Dolinar) 92
Štirinajsto zborovanje cerkvenih arhivarjev v Rimu (France M. Dolinar) 91

Teološka fakulteta v akademskem letu 1982—1983 (France Oražem) 477
Thesaurus Patrum Latinorum (Marijan Smolik) 75

OCENE

Krašovec Jože, Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry (Janez Juhant) 226
Mlinarič Jože, Kartuzija Pleterje 1403—1595 (Anton Ožinger) . . 221
Ratzinger Kard. Joseph, Theologische Prinzipienlehre (Anton Štrukelj) 95
Schwendenwein Hugo, Das neue Kirchenrecht (Stanko Ojnik) . . . 483
Sirovec Stjepan, Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus (Anton Stres) 351
Steiner Štefan, Krščanski socialni nauk (J. M.) 96
* * * Archiva Eccleasiae (France M. Dolinar) 98
* * * Concilium 1983, 1—6 (181—186) (Janez Janžekovič) 354, 484
* * * Theologische Realenzyklopädie (Marijan Smolik) 222

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Marijan Smolik 357 Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti
Our Religious Live and Literature Two Hundred Years Ago

Anton Strle 372 Jezus Kristus edini odrešenik sveta v katoliški teologiji danes
Jesus Christ as the Only Saviour in the Contemporary Catholic Theology

Jože Krašovec 391 Božja pravičnost v Izaijevi knjigi
Divine Righteousness in the Book of Isaiah

Karel Bedernjak 436 Izkustvo v moralni teologiji
Experience in Moral Theology

Prevodi (Translationes)

Franc Böckle 457 Vera in nravno ravnanje

Pregledi (Miscellanea

France Škrabl 468 Pastoralni vidiki II. vatikanskega koncila in moderna nevera

Poročila (Notitiae)

477 Teološka fakulteta v akademskem letu 1982—1983 (France Oražem)

Ocene (Recensiones)

483 Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht (Stanko Ojnik)

484 Concilium 1983, 4—6 (184—186) (Janez Janžekovič)