

The cover features a complex geometric design. At the top, several white lines radiate downwards from a central point, creating a fan-like effect. These lines intersect with a central diamond-shaped pattern composed of smaller, alternating white and grey diamonds. Below this, the design transitions into a series of vertical, slightly curved lines that resemble a stylized architectural structure or a series of parallel paths. The overall composition is symmetrical and uses a monochromatic palette of white, grey, and black on a light background.

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4  
40 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1980



BOGOSLOVNI  
VESTNIK

*Zavod za knjige*

LETO 40

št. 4

LJUBLJANA 1980

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1980

leto 40

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 400 din, posamezna številka 100 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 50100-620-107-010-71530-8247/12.

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.



Jože Plevnik

## Kristusov prihod v Pavlovih pismih

Pričakovanje Kristusovega prihoda ob koncu tega veka izhaja iz predpavlovega cerkvenega izročila, ki bistveno izvira iz Jezusovih izjav. Pavel je to upanje docela sprejel, Gospodov prihod do konca svojega življenja živo pričakoval in v tem duhu tudi oznanjal. To je razvidno iz vseh njegovih pism, prav posebno pa še iz 1 Tes,<sup>1</sup> ki je prvo od ohranjenih Pavlovih pism in najstarejše pisanje sploh v NZ. Iz Pavlovih izjav tudi spoznamo, da ni dobesedno ponavljal kakšno zadevno cerkveno izročilo, ampak je s svojim pastoralnim čutom za razmere med svojimi verniki vselej živo osvetljeval ta prihodnji dogodek in ga tudi uvrstil v celotno perspektivo božjega odrešilnega dela po Kristusu. Nas tukaj zanimajo predvsem izrazi, motivi in predstave, s katerimi Pavel opisuje Kristusov prihod. Nadalje se vprašamo, kakšni so podlaga, značilnosti in namen kristjanovega upanja ter povezava tega z velikonočnim dogodkom, s prihodnjim vstajenjem, sodbo in povečanjem vernikov ter s prihodom božjega kraljestva.

### I. Izrazi

Za dokončni Kristusov prihod Pavel uporablja predvsem izraza »parusija« (*parousía*) ter »gospodov dan« (*hēméra kyriou*). Zadnji izraz je *terminus technicus*, medtem ko ima beseda »paruzija« v Pavlovih pismih še vedno svoj splošni pomen: prihod, navzočnost. Apostol jo uporablja v zvezi z lastnim prihodom (Flm 1,26; 2,12), s prihodom svojih sodelavcev (1 Kor 16,17; 2 Kor 7,6), kakor tudi s prihodnjim Kristusovim prihodom (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Kor 15,23).<sup>2</sup> Šele določila kakor: »Kristus«, »gospod«, »naš gospod Jezus« in podobno navežejo to besedo na Kristusov prihod.

---

<sup>1</sup> Glej 1 Tes 1,3.10; 3,13; 4,13-5,11.23-24.

<sup>2</sup> Prim. Mt 24,3.27.39; Jak 5,7.8; 2 Pet 1,16.

Samostalnik *parousia* je grškega izvora. V Septuaginti ga najdemo le redko, a nikoli v zvezi z dokončnim božjim prihodom ali z gospodovim dnevom. V helenistični literaturi se ta samostalnik uporablja tako v splošnem smislu kakor tudi v posebnem pomenu — za prihod božanstev in za slavnostni vladarjev obisk mesta.<sup>3</sup> Skoraj gotovo je tudi Pavel, ki je zrasel v helenističnem Tarsu, vedel za te paruzije vladarjev. Prav tako je beseda *parousia*,<sup>4</sup> s katero je apostol označil prihodnji slavnostni Kristusov prihod, lahko spominjala grške kristjane na te slavnostne vladarske paruzije. Ali potem smemo sklepati, da je Pavel prikazal Kristusov prihod s to predstavo, povzeto iz politično-religioznega življenja grških mest? Takó vsekakor domneva E. Peterson,<sup>5</sup> kateremu previdno sledi L. Cerfaux.<sup>6</sup>

Drugi izraz, »gospodov dan«,<sup>7</sup> katerega apostol uporablja za Kristusov prihodnji prihod, je ustaljen v SZ in v apokaliptičnih virih, kjer pomeni božji poseg kot odrešenje ali kazen v teku zgodovine kakor tudi ob koncu tega veka. Iz teh virov Pavel tudi povzema določene predstave. Apostol seveda razumeva gospodov dan v kristološkem pomenu.<sup>8</sup>

Toda v svojih izjavah o prihodu Kristusa Pavel ni bil vezan na ta dva izraza. Ko uporablja še druge besede, govori o tem dogodku posebno v zvezi z vernikovem vstajenjem, odrešenjem in sodbo (Rimlj 5,5—10; 14,10; 1 Kor 3,12—15. 16—17; 4,4—5; 2 Kor 5,10).

## II. Pavlove predstave o paruziji

Ker izraza »paruzija« in »gospodov dan« sama po sebi še ne prikažeta jasno, kako si je apostol predstavljal Kristusov prihod, moramo sedaj na kratko pregledati ožji okvir Pavlovih izjav o tem prihodnjem dogodku. Tu pridejo v poštev predvsem 1 Tes 4,13—18; 5,1—11; 3,13; 1 Kor 15,23—28. 52; 3,12—15.16—17; 2 Kor 5,10; Rimlj 14,10—12.

1. Peterson<sup>9</sup> trdi, da slikoviti opis paruzije v 1 Tes 4,16—17 vsebuje helenistično predstavo o vladarjevem veličastnem prihodu v mesto. Kot so

<sup>3</sup> A. Oepke, »*parousia*«, TWNT V 856-69; glej 857; A. Feuillet, »*parousie*«, DBS VI 1331—1419; glej 133-33.

<sup>4</sup> Ali je Pavel sam vnesel besedo »*parousia*« v NZ ali jo je našel v cerkvenem izročilu, se ne da več dognati.

<sup>5</sup> »Die Einholung des Kyrios«, ZST 7 (1929/30) 682—702.

<sup>6</sup> *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio divina 6; Paris: Cerf, 1954) 33—38. Nekoliko previdnejše sledi tudi B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens* (Études bibliques; Paris: Gabalda, 1956) 196—201.

<sup>7</sup> Glej Rimlj 2,5.16; 13,12; 14,6; 1 Kor 1,8; 3,13; 5,5; 2 Kor 1,14; Fil 1,6.10; 2,16; 1 Tes 5,2.5; 2 Tes 2,2. O predzgodovini tega izraza glej J. Nelis, »Tag Jahwes«, Bibel-Lexicon (ed. H. Haag; Zürich: Benziger, 1968) 1700—1704.

<sup>8</sup> Povezavo s prihodom Mesije najdemo tudi pri 4 Ezra 12,32 in pri Enohovih prispodobah (1 Enoh 55,4; 45,8). Enoh govori o Sinu človekovemu; glej op. 15.

<sup>9</sup> Glej op. 5.

namreč meščani — državljani — pripravili svojemu vladarju slavnosten sprejem, mu šli iz mesta v procesiji naproti, ga pozdravili z govori ter ga v slavnostnem sprevedu spremljali v ovenčano mesto, tako bodo tudi kristjani šli z oblaki Kristus, vladarju sveta, naproti, da ga spremljajo v svojo zemeljsko *civitas*. Petersonova razlaga je vsekakor zelo privlačna, vprašanje je le, ali dejansko podaja Pavlovo predstavo v tem odstavku. Drugi trdijo, da je Pavlov osnutek paruzije povzet iz SZ in judovske apokaliptike. V tem smislu J. Dupont<sup>10</sup> meni, da motivi, kakor oblak, glas trombe, Gospodov prihod ter povzdig vernikov spominjajo predvsem na sinajski dogodek v Ex 19,10—18, medtem ko L. Hartman<sup>11</sup> v isti sceneriji vidi vpliv Dan 7,13.

Okvir Pavlovega osnutka paruzije v 1 Tes 4,16—17 je 4,13—15.18. Tu razberemo, da apostol odgovarja na preplah med tesaloniškimi verniki, češ da umrli kristjani ne bodo deležni slave in veličastva Kristusovega prihoda. Vzrok tej bojazni je bil verjetno dvojen: Pavlovo navdušeno oznanjevanje in pričakovanje skorajšnjega Kristusovega prihoda in pa njegovo predstavljanje tega dogodka kot nekako vnebovzetje. Apostolovo neučakano upanje se zrcali v izjavah: »Mi živeči, kateri ostanemo do Kristusovega prihoda« (v. 15) ter »Mi živeči, kateri bomo ostali . . .« (v. 17). Srečanje vernikov s Kristusom prek povzdignjenja v višave pa pride do veljave v Pavlovi trditvi: »Nato bomo mi živeči . . . odneseni na oblakih v višavo Gospodu naproti« (v. 17). Po tej zadnji predstavi je torej *živi* vernik čudovito povzdignjen v višave. S tem Pavel pač ni hotel izključiti umrle vernike iz tega srečanja; ko pa so nekateri verniki v tesaloniški cerkvi nepričakovano umrli pred Gospodovim prihodom, so se ostali vpraševali, kako naj bodo po Pavlovi razlagi tudi umrli kristjani navzoči pri Gospodovem prihodu. Ali jih ni njihova telesna smrt oropala tega poveljavnega srečanja s Kristusom.

V svojem odgovoru Tesaloničanom Pavel ne graja njihovega navdušenega upanja in tudi ne spreminja svojih predstav o poslednjem srečanju s Kristusom, pač pa znova utemeljuje upanje na doživetje Gospodove paruzije in nato nakazuje, kako bodo tudi umrli verniki deležni tega srečanja. Prvo stori tako, da obrne pogled vernikov nazaj na Kristusovo smrt in vstajenje. Ta velikonočni dogodek apostol razlaga kot božje odrešilno delo, ki ga kristjan ne samo sprejema po veri, ampak v katerega se tudi vključuje. Po tej razlagi božje odrešilno delo po Kristus, ne samo omogoča, temveč tudi jamči in zajema kristjanovo dokončno odrešenje in poveličanje prek Kristusove paruzije. Kakor je namreč »Jezus umrl in vstal« (kakor ga je

---

<sup>10</sup> *L'Union avec le Christ suivant saint Paul* (Paris: Desclée de Brouwer, 1952) 69.97-98.

<sup>11</sup> *Prophecy Interpreted* (Coniectanea Biblica New Test. Series 1; Lund: CWK Gleerup, (1966) 185—190.

Bog obudil od mrtvih), tako »bo Bog tudi tiste, ki so zaspali po Jezusu<sup>12</sup> pripeljal obenem z njim« (pred svoje obličje) (v. 14). Po tej razlagi je vernikovo upanje utemeljeno na velikonočnem dogodku, v katerega kristjan stopi po veri, na božjem delu po Kristusu, na božji moči in zvestobi. Pri tem apostol poudarja, da to božje odrešilno delo ni omejeno na to življenje; telesna smrt vernika ne izključi iz tega božjega načrta: tudi umrle bo Bog pripeljal predse. Bog je svojega Sina obudil prav za to, da z njim, ob njegovem prihodu, popelje vse, ki Sinu pripadajo, v dokončno slavo (glej 1 Tes 1,10; 1 Kor 15,23).

Kako bodo tudi umrli kristjani navzoči pri Kristusovem prihodu, pa apostol pojasnjuje v naslednjih stavkih. Pri tem Pavel najprej zajamči, ko se sklicuje na »Gospodovo besedo«, da »mi živeči, kateri ostanemo do Gospodovega prihoda, pokojnih ne bomo prehiteli« (v. 15). S tem reče, da med živimi in umrlimi verniki ne bo nobene razlike ne v času ne v načinu srečanja s Kristusom. To uvrstitev pokojnih vernikov med žive ob Kristusovi paruziji apostol potem pojasnjuje s pomočjo apokaliptičnih podob (vv. 16—17). Zaključne besede: »Tolažite se med seboj s temi besedami« (v. 18) pričajo, da hoče apostol v tem odstavku prikazati predvsem odrešilno stran Kristusovega prihoda. O sodbi ali kazni tu ni govora. Ta popolnoma pozitivni okvir nam tudi nudi ključ za pravilno razlago apokaliptičnih podob v osrednjem delu, vv. 16—17, kjer apostol slikovito prikazuje Gospodov prihod.

Tu Pavel najprej skicira Kristusov veličastni in zmagoslavni prihod v tehle strnjenih podobah: »Sam Gospod bo ob povelju, ob glasu nadangela in ob božji trombi stopil z neba« (v. 16a). Kaj te podobe pomenijo, bomo pojasnili v kratkem. V naslednjih stavkih apostol potem riše srečanje in združenje vernikov v Gospodom, in sicer tako, da kaže, kako bodo prav pokojni verniki brez razlike deležni tega zveličavnega srečanja: »In oni, ki so v Kristusu umrli, bodo vstali prvi; nato bomo mi živeči, ki bomo ostali, obenem z njimi odneseni na oblakih v višavo Gospodu naproti, in tako bomo vedno z Gospodom« (vv. 16b—17). Poudarek je na besedah »prvi«, »potem« in »obenem z njimi«. Prav zato, ker si apostol predstavlja to srečanje kot vnebovzetje *živih*, tu poudarja, da bodo *najprej* pokojni verniki vstali iz grobov in se pridružili še živečim kristjanom, *potem šele* bodo živeči *skupaj* z vstalimi dvignjeni v višave in pridruženi Kristusu. Vstajenje vernikov ima v tej podaji svoj določeni in dokaj enostranski pomen: omogočiti navzočnost umrlih vernikov pri vnebovzetju. To vsekakor ni zadostna in popolna apostolova izjava o vstajenju, kakor priča njegovo izvajanje v 1 Kor 15. Pač pa s to predstavo Pavel nazorno pokaže, da smrt vernika ni

<sup>12</sup> »Po Jezusu« (*dia tou Iēsou*) se po vsej verjetnosti nanaša na izraz »ki so zaspali«.

nobena prepreka za Boga: Bog bo vernika priklical v življenje in ga s tem usposobil za združenje z vstalim in poveljanim Kristusom.

Pri tej uprizoritvi Kristusovega prihoda ter združenja vernikov s Kristusom Pavel uporablja naslednje apokaliptične motive: a) povelje (*kéleusma*), b) nadangelski glas, c) božja tromba in č) oblak. Prvi trije motivi določajo Kristusov prihod iz nebes, zadnji pa povzdig vernikov v višave. Kaj hoče apostol izraziti s temi podobami?

a) Besedo *kéleusma* (povelje) najdemo v celotni NZ samo tukaj, v SZ pa le v Preg 30,27. V leksikonu<sup>13</sup> najdemo zanjo naslednje pomene: povelje ali smernica; znak, klic ali krik kot določeno povelje (npr. vozačev klic konjem ali lovčev psom ali poveljnikov četi); hrup, ropot. Ta splošni pomen nam seveda še ne pojasni, kaj Pavel s to besedo označuje v zvezi s Kristusovim prihodom. Če pa poiščemo motiv povelje na podobnih mestih v SZ, kjer se omenja božji poseg v vesolje in v zgodovino, naletimo na ustrezno hebrejsko besedo *ga'ar*, to pa Septuaginta, Akvila in Teodotion navadno prevajajo z *epitiman* (ukazati) in *eptitímēsis* (povelje). V tem okviru je povelje vedno božja graja, namenjena zlim silam, pravodovju, Izraelu sovražnim narodom, mogočnejšem in oholim.<sup>14</sup> S svojo mogočno poveljniško besedo Bog ukroti sile zla v naravi, kaznuje in podvrže Izraelu sovražne narode in njih zastopnike ter tako uveljavi svojo oblast v vesolju, na svetu ter znotraj in ob koncu zgodovine. Božjem ljudstvu, ki ga te sile ogrožajo, pa isti božji ukaz pomeni odrešenje in življenje. Podobne predstave najdemo tudi v apokaliptičnih virih<sup>15</sup> in pa v kumranskih zvitkih.<sup>16</sup> V NZ najdemo ta motiv v mogočni Jezusovi besedi, ko s poveljem prisili k molku in izžene hudobne duhove (Mr 1,25) ter pomiri vihar in vodovje (Mr 4,38).

<sup>13</sup> Glej L. Schmidt, »*keleusma*«, TWNT III 656—659.

<sup>14</sup> Samo pri Iz 51,50 je ta beseda kot božja graja namenjena Izraelu (Jeruzalemu).

<sup>15</sup> Kot apokaliptično literaturo tu umevamo judovsko literaturo zunaj SZ in NZ (kakor tudi kumranske literature) od ca. 170 pr. Kr. do 2. stol. po Kr., ki ima bolj ali manj tele značilnosti: razsežen pregled zgodovine s posebnim poudarkom na začetek in konec sveta in vesolja; prepričanje, da se svet prek kriz postopoma in po določenem božjem načrtu pomika proti koncu; dualistična delitev prostora na ta svet in onstranstvo (šcol, nebesa); dualistična delitev časa na sedanji svet (poln greha, nepravilnosti, trpljenja in smrti) ter na prihodnji svet božjega reda (brez greha, trpljenja in smrti za pravične), ki že čaka pripravljen v nebesih; vročično pričakovanje nove dobe, ki bo nadomestila sedanjo; razna razodetja prek vnebovzetij, vizij in sanj. Apokaliptika nekolikoma nenavadno nadaljuje in razvija tako preroški kakor tudi modrostni tok SZ. V apokaliptičnih predstavah odseva Izraelovo prepričanje, da je Bog na strani pravičnih, da je vladar vesolja in zgodovine, in da bo ob koncu tega veka obsodil nepravilne in odrešil pravične.

Posebno pomembna apokaliptična dela so: Etiopski Enoh (1 Enoh); Slovanski Enoh); Grški Baruk (3 Apoc. Bar); Sirski Baruk (2 Apoc. Bar); 4 Ezra; Jubileji.

Motiv *keleusma* najdemo pri 1 Enoh 61,6—7; 62,2; 4 Ezra 12,32; 13,1—4; 2 Apoc. Bar 21,19-25.

<sup>16</sup> Glej 1 Q gen. apoc 20,28-29.

Na podlagi tega lahko sklepamo, da ima beseda *kéleusma* v 1 Tes 4,16 podoben pomen. Ker nam judovsko ozadje pojasnjuje, da motiv povelje v podobnih primerih vedno pomeni božji ukaz nasprotnim silam, je jasno, da v 1 Tes 4,16 povelje ni namenjeno Kristusu. Povelje da ali Bog sam ali pa Kristus z božjo močjo. Motiv povelje nakaže, da Kristus prihaja v polnosti božje moči da stre sile zla in tako odreši izvoljeno ljudstvo ter vzpostavi božje kraljestvo.

b) Druga apokaliptična podoba, nadangelov glas, ima podoben pomen. V SZ so angeli predvsem božje spremstvo, vojska in poslanci. Bog je *Jahveh sebaoth*, poveljnik nebeških — angelskih — čet.<sup>17</sup> Spremstvo angelov torej pomeni božjo moč in slavo. Angeli kot božji služabniki in poslanci izvršujejo božje ukrepe na svetu. Podobne predstave najdemo tudi zunaj SZ, tako v apokaliptičnih virih<sup>18</sup> kakor tudi v kumranski literaturi.<sup>19</sup> Tudi sinoptični evangeliji poročajo, da je Jezus napovedal prihod Sina človekovega »z veliko močjo in slavo« in v spremstvu angelov. »In tedaj bo poslal svoje angele in zbral svoje izvoljence od štirih vetrov, od kraja zemlje do kraja neba« (Mr 13,26—27 par Mt 24,30—31; Lk 21,27; prim. 1 Tes 3,13). Po knjigi Razodetja po Janezu, ki je edinstvena popolnoma apokaliptična knjiga v NZ, so angeli izvrševalci Jagnjetove oblasti nad svetom, katero je Jagnje dobilo od Boga v podobi sedemkrat zapečatenega zvitka. Ko Jagnje odpre prve štiri pečate, s tem uveljavi božji sodni ukrep nad hudobnim svetom. Pri tem vsakokrat zakliče eno izmed štirih živih (angelskih) bitij, ki so najbližje božjemu prestolu, z glasom kakor grom: »Pridi!«, nato se sproži nad svetom strašna razdejalna sila (Raz 6,1.2.5.7). Slično podobo najdemo tudi v Raz 8,7.8.10.12; 9,1.13, ko ob povelju Jagnjeta sedmero angelov zaporedoma naznani s trombami božjo in Jagnjetovo kazen nad svetom. Tromba poslednjega angela pa naznanja začetek božjega in Kristusovega kraljestva. Tedaj zadonijo v nebesih mogočni zbori: »Kraljestvo nad svetom je prišlo na našega Gospoda in na njegovega Kristusa in vladal bo na vekov veke« (Raz 11,15). V luči tega ozadja dobi tudi motiv nadangel v 1 Tes 4,16 nekoliko določnejši pomen. Po vsej verjetnosti tudi ta motiv predstavlja moč in slavo prihajajočega Kristusa. Klic nadangela ima bistveno isti pomen kakor motiv povelje: naznanja namreč božji in Kristusov ukrep, s katerim se uveljavi božje kraljestvo nad svetom.

c) S tem dobi tudi tretja podoba v 1 Tes 4,16, božja tromba,<sup>20</sup> svoj določeni pomen. Apostol tu nikakor ne misli, da bo sam Bog zatrobil ob

<sup>17</sup> Glej Dt 33,2-3; Ps 68,18; 80,4.;4.19; 84,1.3.8.12; Iz 31,4; Zeh 14,5.

<sup>18</sup> 1 Enoh 1,4-9; 53,3-4; 54,1-6; 56,1-3;62,11-12.

<sup>19</sup> 1 QM 1,10; 17,5-6.

<sup>20</sup> Glej G. Friedrich, »salpingx« TWNT VII 71—88. V kumranski literaturi je ta motiv povezan z vojsko (1 QM 3,1-17). Glas trombe ali roga da določeno povelje za zbor, napad, umik, itd. Napisi na teh trombah pričajo, da so kumranci umevali



Kristusovem prihodu, pač pa s tem nakazuje božji namen Gospodovega prihoda: dokončno uveljavljenje božjega reda v svetu. Kopičenje teh medsebojno povezanih motivov le poudarja vso zmagoslavno veličastvo Kristusovega prihoda za odrešenje božjega ljudstva.

č) Tudi zadnji motiv, oblak, ima v NZ v okviru Kristusovega prihoda ponavadi podobno vlogo. Prikazuje namreč, kako mogočno prihaja Kristus. V tem smislu sinoptiki napovedujejo prihod Sina človekovega »na oblakih z veliko mojjo in slavo« (Mr 13,26; Mt 24,30; Lk 21,27; glej tudi Raz 1,7; 14,14—16). Ta predstava skoraj gotovo izvira iz Dan 7,13—14: »Glej, na oblakih neba je prišel sin človekov... Dana mu je oblast, čast in kraljestvo, in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili«. Podobno vlogo tega motiva opazimo tudi pri opisih božjih posegov v SZ, ko se Bog prikaže na oblakih ali v oblaku ali vozeč se na oblakih.<sup>21</sup> Oblaki tu ne predstavljajo samo božje prevozno sredstvo, ampak tudi silovito božjo moč. Oblak je ponavadi grozeč vihar in nekakšen vojni voz, s katerim se Jahve pripelje, da pokonča svoje nasprotnike. V sorodnih predstavah, kakor pri božjem prikazanju na Sinaju (Ex 19,16.18; 20,18), je oblak nekak šotor, ki vsebuje in obenem zastira božjo prisotnost.

Toda v 1 Tes 4,17 Pavel ne omenja oblaka v zvezi s Kristusovim prihodom, ampak pri vnebovzetju vernikov. Podobne predstave najdemo v Apd 1,9 in Raz 11,11—12. V Apd 1 odnese oblak vstalega Kristusa v nebesa, v Raz pa oživiljena preroka.<sup>22</sup> Na zadnjem mestu je pomembno zaporedje: najprej priklicanje v življenje potem pa povzdignjenje v nebo. Ko je namreč »duh življenja« prišel v preroka, ki so ju Judje ubili, sta ta vstala, nato pa sta se ob mogočnem povelju in nebes: »Vzdignita se semkaj!« vzdignila »na oblaku v nebo«. V tej predstavi se zrcali prepričanje, katero najdemo tudi drugod v antiki, da more biti le živ človek vzeti v nebo. Oživljanje teh dveh prerokov je potemtakem priprava za njuno povzdignjenje v nebo in s tem za njuno povečanje. Oblak tu predstavlja skrivnostno božjo moč.

Isto zaporedje in predstavo najdemo tudi v 1 Tes 4,17. Na tem mestu Pavel namreč pravi, da bodo umrli verniki najprej priklicani v življenje, potem pa povzdignjeni na oblakih v nebo. Priklicanje v življenje ima tu, prav kakor v Raz 11,11—12, predvsem nalogo, da omogoči vnebovhod —

---

glas trombe kot božje povelje njihovi vojski, ki se bori na božji strani. Zanje je bil glas trombe vedno nekaj pozitivnega, medtem ko je isti znak sovražnikom pomenil strah. Le ožji okvir pojasnjuje, kakšen pomen ima določeni znak trombe. Glej tudi 4 Ezra 6,23; Ps. Sol 8,1-4; Raz 8,7.8.10.12; 9,1.13; 11,15.

<sup>21</sup> Glej Ps 18,9.12; 68,5.34; 104,3; Dt 33,26; Iz 19,1 Nah 1,3; LXX Ex 34,5.

<sup>22</sup> Podobno vlogo tega motiva (oblak) najdemo tudi v SZ (2 Kr 2,10.12; Sir 48,9.12), v apokaliptičnih virih (1 Enoh 14,8; Test. Abr 8,3; 10,2; 12,1.9) in drugod. Glej G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (STANT 26; München: Kösel, 1971) 42-43.73.

poveličanje — vernikov. Prav tako oblak v 1 Tes 4,17 ne predstavlja le prevožno sredstvo, ampak, kakor v Raz 11, skrivnostno božjo moč.

Pri tem je jasno, da Pavel s temi motivi ne podaja dejansko scenerije Kristusovega dokončnega prihoda, pač pa prek njih teološke izjave. S podobami »povelje«, »glas nadangelov« in »božja tromba« nakazuje, da bo Kristus prišel v vsej svoji nebeški slavi in moči, da dokončno odreši vernike. Z zadnjo podobo, oblakom, pa prikazuje skrivnostno božjo moč, ki bo povzdignila vernike k vstalemu Kristusu in jih tako poveličala.

Tudi smo spoznali, da si apostol ne predstavlja tega dogodka po vzoru helenističnih vladarskih obiskov, čeprav označuje Kristusov prihod z grško besedo »paruzija«. Verniki namreč ne grejo z lastno močju Kristusu naproti, da ga slavnostno pospremi na zemljo, ampak so *predmet* božje moči, ki je dana vstalemu in poveličanemu Kristusu (glej 1 Kor 15,23—28; Fil 3,20—21). Ta moč premaga smrt: priklicala bo v življenje umrle vernike in jih takó usposobila za srečanje z vstalim Kristusom. Vse skupaj, oživljene in še živeče vernike, bo ta božja moč dvignila iz tega sveta in jih poveličane zbrala okrog Gospoda. Vse Pavlove predstave na tem mestu so globoko ukoreninjene v SZ in v judovski apokaliptiki, čeprav ni več mogoče trditi, da ima prav Ex 19 ali Dan 7 neposreden vpliv na Pavlovo izvajanje.

2. Precej drugačno sliko o Kristusovem prihodu najdemo v 1 Kor 15,23—28.51—56 ter v Fil 3,20—21. Tu ne zasledimo motivov, ki prikazujejo zmagoslavno moč Kristusovega prihoda, tudi ne priklicanja mrtvih iz grobov in povzdignjenja na oblakih. Pač pa te odstavke preveva Kristusova dokončna zmaga nad smrtjo in nad drugimi, Bogu nasprotnimi silami. Na vseh teh mestih imajo Pavlove izjave o paruziji le podrejeno vlogo, kajti njegova glavna misel je usmerjena na prihodnje vstajenje vernikov.

Osrednja izjava celotnega poglavja 1 Kor 15 je vstajenje vernikov; to apostol osvetljuje glede na Kristusovo paruzijo. V tem smislu Pavel poudarja v 15,23—28, da bodo kristjani prišli na vrsto za vstajenje šele ob Gospodovem prihodu, ko bo izpolnil svojo kraljevsko/mesijansko nalogo na svetu. Šele takrat bo konec in izpolnitev velikonočne zmage. Nekateri Korinčani so namreč mislili, da so to že dosegli v svojem sedanjem podoživljanju Kristusovega vstajenja in so zato zanikovali prihodnje vstajenje od mrtvih. A po Pavlovi razlagi se bo Kristusovo kraljevanje, ki se je začelo z njegovim vstajenjem in poveličanjem, končalo šele z zmago nad poglavarstvi, močmi, oblastmi in smrtjo. Pri tem Pavel posebno poudarja zmago nad smrtjo, katero v 15,54—55 istoveti z vstajenjem in poveličanjem vernikov: »Ko pa si bo to neminljivo nadelo neminljivost in to umrljivo nadelo neumrljivost, takrat se bo izpolnila beseda, ki je zapisana: ‚Použita je smrt v zmagi‘«. Cilj Kristusovega prihoda in zmage pa je božje kraljestvo, ko bo »Bog vse v vsem« (v. 28). Apostolove zaključne besede: »Tedaj se bo tudi sam Sin pod-



vrigel njemu, ki mu je vse podvrgel« pojasnijo, da bo Gospodova mesijanska naloga, ki je, vse podvreči in pokloniti svojemu Očetu, takrat izpolnjena. S tem tudi jasno pove, da Kristusova oblast izhaja iz Očeta in ima od njega tudi svojo določeno nalogo. Kristusov prihod je namreč tisti prihodnji trenutek, ko bodo verniki obujeni in tako dokončno doživeli velikonočno skrivnost.

Še bolj neposredno pa apostol govori o vstajenju vernikov v 15,51—56. Tudi tu navezuje ta dogodek na Kristusov prihod, a to le mimogrede, z izrazom »ob poslednji trombi« (v. 52). Poslednja tromba je znak za konec in obenem znak za Kristusov prihod. Toda ves poudarek je tu na poveličanju vernikov: ob Kristusovem prihodu bodo umrli v hipu vstali že poveličani v novo življenje, živeči verniki bodo pa neposredno prešli v poveličano življenje. Takrat bo smrt dokončno izgubila svojo oblast. Posebne predstave o Kristusovem prihodu tu ne najdemo.

V Fil 3,20—21 naletimo na Pavlovo izjavo o Kristusovi paruziji v okviru spodbujanja in opominjanja vernikov, naj ne živijo le za ta svet in za to telo, kakor žive »sovražniki križa« (3,18—19),<sup>23</sup> temveč naj usmerijo svoje življenje proti nebeški domovini. Od tam, pravi apostol, »tudi pričakujemo Zveličarja, Gospoda Jezusa Kristusa, ki bo z božjo močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše borno telo, da bo podobno njegovemu poveličanemu telesu«. Tudi tu Pavel pravi, da bo Kristus prišel z »božjo močjo«, toda tega prihoda ne riše z apokaliptičnimi podobami. Kristus prihaja, da dokončno vključi vernike v svoje vstajenje in poveličanje. Na tem mestu Pavel tudi izrecno pravi, da bo sam Kristus obudil in poveličal vernike.

3. Spet drugačno predstavo Kristusove paruzije najdemo v 1 Tes 3,13. Ožji okvir tukaj je Pavlova molitev za svetost vernikov. Apostol prosi Gospoda, naj vernike obogati z medsebojno ljubeznijo in utrdi njih srca, da bodo v svetosti neoporečni pred Bogom Očetom, »ko pride naš Gospod Jezus Kristus z vsemi svojimi svetimi«. V teh besedah skoraj gotovo odmeva Zah 14,5: »Tedaj pride Gospod, moj Bog, in vsi sveti z njim«. Pri Pavlu je seveda prihajajoči Gospod Jezus Kristus. Z besedami »brez graje pred Bogom in Očetom našim« apostol poveže Kristusov prihod z božjo sodbo. Toda kdo naj bi potem bili ti »sveti« v Kristusovem spremstvu? V poštev pridejo ali umrli verniki ali angeli. V prid prvi možnosti govori sicer to, da apostol uporablja besedo »sveti« le za (živeče) vernike, toda ta pomen nikakor ne sodi v sedanji okvir. Ravno navzočnost umrlih vernikov pri Kristusovem prihodu je problem v Tesaloniški cerkvi, katerega Pavel reši šele v 4,13—18. Poleg tega si pa apostol predstavlja vstajenje vernikov le v zvezi s Kristusovim prihodom; na kakšno breztelesno navzočnost umrlih

<sup>23</sup> O domnevah, kdo so bili ti nasprotniki križa, glej J. Gnilk, *Der Philipperbrief* (HTKANT X/3; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1968) 211—18.

skoraj gotovo ne misli. Ostane nam torej druga možnost, da apostolu tu uporabljaja besedo »sveti« za angele, prav kakor v Zah 14,5.<sup>24</sup> Potemtakem naj bi Kristus prišel v spremstvu angelov, kakor je Pavel nakazal tudi v 4,16 in kakor si sinoptiki in Razodetje predstavljajo Kristusov prihod. Tako tudi tu spremstvo angelov uprizarja moč in slavo Kristusovega prihoda za sodbo in poveličanje. Ker se apostol naslanja na Zah 14,5, pač navezuje to poslednjo sodbo na Očeta. Vendar pa pove, da se bo ob Kristusovem prihodu razsodilo, ali so verniki neoporečni pred Bogom.

### *III. Kristusov prihod in sodba*

Kakor smo ravnokar spoznali, Pavel povezuje Kristusov prihod tudi s sodbo vernikov. Pod to poslednjo temo pridejo v poštev še druge apostolske izjave o poslednji sodbi, kakor v 1 Tes 5,2—3; Rimlj 2—3; 1 Kor 3,16—17; 4,4—5; 3,12—15; 2 Kor 5,10.

1. Pogubljenje nekristjanov opisuje Pavel v 1 Tes 5,2—3. Gospodov dan, svari apostol, bo prišel »kakor tat ponoči. Ko bodo govorili: ‚Mir in varnost‘, takrat jim pride nagla poguba kakor noseči porodna bolečina in ne bodo utekli«. S temi podobami Pavel jasno pravi, da bo prišla dokončna poguba nenadoma in da pred njo ne bo rešitve. Kakor apostol v naslednjih stavkih spet in spet poudarja, ta usoda ni namenjena vernikom, ker so v luči, ampak drugim, ki so v temi in se ne brigajo za Gospodov dan. Pri tem apostol v prvi vrsti misli na nevernike ki živijo v razuzdanosti. Ne obsoja vseh, ki še niso sprejeli Kristusa, kakor tudi ne trdi, da je sprejetje vere že samo po sebi zveličavno. Možno je, da bodi tudi verniki pogubljeni, če ne bodo živeli kakor otroci luči, katero so sprejeli pri krstu, ampak v temi — v razuzdanosti in pijančevanju (vv. 6—7). Vendar — tako tolaži Pavel — verniki nikakor ne smejo dvomiti o božji zvestobi do konca. Bog jih je namreč od začetka namenil za odrešenje, za večno življenje z vstalim Kristusom (vv. 9—10; glej tudi Rimlj 5,5—10). Toda to odrešenjsko usmerjenost morajo ohraniti z zvestobo Kristusu, katero naj izpričujejo z življenjem po veri, z dejansko ljubeznijo in z neomajnim upanjem (v. 8; prim. 1,3).

Tudi v Rimlj 1,18—32 Pavel govori o pogubljenju poganov. Božja jeza, pravi, se izliva na vse, ki zavestno odklanjajo Stvarnika, ki se jim razodeva prek stvarstva in vesti, in rajši sledijo laži, tako da se izživljajo v vseh oblikah pokvarjenosti. Pri tem Pavel razumeva malikovanje kot dejanje, ko človek odklanja Stvarnika in njegov red ter zavestno zanikanje resnico (1,21.23.25.28). Namesto da bi človek častil Boga, je začel častiti delo last-

<sup>24</sup> Drugače B. Rigaux, *Thessaloniens* 491—92.

nih rok. Vsi drugi pregreški, predvsem pa napačno usmerjena spolnost (homoseksualnost) in neurejeni medsebojni odnosi (glej 1,24.26—27.29—32) so po apostolovem mnenju tako posledica zanikanja osnovne resnice, Boga, kakor tudi božja kazen. Toda pogani so kljub temu odgovorni pred Bogom. Vedo namreč, da s tem nasprotujejo božji postavi in zaslužijo smrt. V Rimlj 2,5 apostol pričakuje njihovo obsodbo ob razodetju pravične božje sodbe. S tem je seveda apostol obsodil pogane le toliko, kolikor živijo proti lastni vesti.

Ko Pavel v Rimlj 2 vzpostavi načelo: sodba bo po delih, s tem zagrozi tudi grešnim Judom z obsodbo. Bog se ne bo oziral na to, ali je kdo Jud ali Grk, ali pozna postavo in ali je obrezan, pač pa, če živi po postavi ali ne. Tudi Grki niso brez postave, saj imajo vest, ki je božja postava vtisnjena na njihova srca. Juda, ki greši, kakor grešijo pogani, postava ne bo rešila pred božjo kaznijo; in nasprotno, Grka, ki se ravna po lastni vesti, nepoznaje judovske postave ne bo pogubilo. Vsem — Judu najprej, pa tudi Grku — »ki vztrajno v dobrih delih iščejo slave in časti in neminljivosti«, bo Bog povrnil z večnim življenjem (2,7.10). Prav tako bo Bog enako povrnil vsem, ki hudo delajo, najprej Judu, potem pa tudi Grku. S tem da Pavel enači Juda z Grkom pred božjim sodnim stolom, se še ne izreka o možnosti zveličanja. V Rimlj 3 zatrjuje, da so vsi grešili, tako Judje kakor drugi, in da vsi potrebujejo božjega opravičenja, to pa je Bog podelil s tem, da je Kristusa »postavil kot spravo . . . v njegovi krvi« (3,25). To božje opravičenje pa si človek ne pridobi z lastnimi deli, ampak le z vero v Kristusa. Zato apostol kliče pogane k vrnitvi k pravemu Bogu in k veri v Kristusa (1 Tes 1,9—10), Jude pa k veri v Kristusa.

2. Toda tudi kristjan, ki je z vero sprejel božje opravičenje, bo sojen po delih. Njegova sodba ne bo po judovski postavi, saj je bil po Kristusu rešen postave (Gal 4,4; 5,1). Tudi ne bo sojen kakor pogan, ki ne pozna Boga in postave. Kristjan je z vero postal božji posinovljenec (Gal 4,5; Rimlj 8,16—17) in sprejel Svetega Duha, ki mu v srcu klice: »Abba! Oče!« (Gal 4,6; Rimlj 8,17) in ki ga vodi po božji poti (Gal 5,16). Pred Bogom bo odgovarjal, kako je v preizkušnji življenja izpričal vero preko ljubezni in svetosti, za katero je prejel vse duhovne pogoje: notranje razsvetljenje (1 Tes 4,9) in pa vodstvo Svetega Duha (Gal 5,16). Odgovarjal bo, kako je z razsvetljenim srcem sledil nagibom Svetega Duha in izkazal sadove Duha, ki so: »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost« (Gal 5,22; prim. 1 Kor 13,4—7). S takimi deli po Kristusu osvobojeni vernik izpolni vso postavo (Rimlj 13,8.10). Po Duhu tudi ve, da so vsa »dela mesa« nezdržljiva z življenjem v Kristusu in z dokončnim odrešenjem. Ta dela so: »nečistovanje, nesramnost, razuzdanost, malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine,

nevoščljivost, uboji, pijančevanje, požrešnost in kar je temu podobnega« (Gal 5,21; prim. Rimlj 13,9.13; 1 Kor 10,6—10). Pavel svari Galačane: »Tisti, ki take reči počenjajo, ne bodo podedovali božjega kraljestva« (Gal 5,21). S takimi dejanji namreč kristjan v sebi, lahko pa tudi v drugih, poruši božji tempelj. Pred poslednjim apostol v 1 Kor 8,10—12 svari tiste, ki mirne vesti jedo malikom darovano meso pri poganskih pojedinah in s tem dajejo povod šibkemu bratu v Kristusu, da isto dela proti lastni vesti. Zapeljivci so krivi bratovega padca in bodo morali odgovarjati pred Kristusom. V tem smislu Pavel tudi opominja vernike v 1 Kor 3,16—17: »Ali ne veste, da ste božji tempelj in da božji Duh v vas biva? Če kdo božji tempelj pokončava, njega bo Bog uničil«.

Potemtakem sprejetje opravičenja po veri kristjanu daje možnost zveličanja in ga tudi resnično usmerja na pot zveličanja. Vendar ga ne bo rešilo pogubljenja, če opravičenje ne ohrani do Kristusovega prihoda. Kakor Juda poznanje postave in obrezanje ne bosta rešila, tako tudi kristjana zavest, da je prejel opravičenje, ne bo rešila, če ne bo živel kot opravičen v Kristusu, sledeč nagibom Svetega Duha. A s tem Pavel nikakor ne istoveti obrezanja in pa sprejema postave z opravičenjem po veri.

3. V 2 Kor 5,10, na koncu odstavka o trdnem upanju na onstransko življenje s Kristusom apostol poziva vernike, naj ugajajo Gospodu: »Zakaj mi vsi se moramo prikazati pred Kristusovim sodnim stolom, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo«. Iz našega vidika je važno, da Pavel tukaj prikazuje Kristusa kot sodnika. Njegova sodba bo zajela celotno človekovo življenje na tem svetu. Toda to sodbo si tukaj apostol predstavlja statično: Kristus sedi na sodnem prestolu in vrača vsakemu po zaslužju. Širši okvir, 2 Kor 4,14—5,10 pa pojasnjuje, da tudi tukaj Pavel pričakuje sodbo ob Kristusovem prihodu, čeprav tega ne omenja izrecno. Tudi kristjan bo prišel pred poslednjo sodbo in prejel iz Kristusovih rok dobro ali hudo. Pogubljenje ni izključeno, čeprav ga apostol tu ne omenja in sam z zaupanjem gleda na srečanje z Gospodom. V Rimlj 14,10 apostol spet svari vernike pred poslednjo božjo sodbo. Ker je Pavel tukaj vezan na citat iz Iz 49,18; 45,23, pač omenja *božji* sodni stol.

Izrecno je poslednja sodba povezana s Kristusovim prihodom v 1 Kor 4,4—5. Na tem mestu se Pavel sklicuje na sodbo ob Kristusovem prihodu in odklanja kritiko Koričanov, rekoč: »Gospod je, ki me sodi. Zatorej ničesar ne sodite pred časom, dokler ne pride Gospod, ki bo tudi osvetlil, kar je v temi skritega, in razodel misli src; in takrat bo vsakdo hvalo prejel od Boga«. Po tej razlagi bodo tako apostol kakor tudi korintski verniki stali prosojni v luči Gospodove sodbe. Apostol se zavedajoč svoje zvestobe Kristusu in mirne vesti, z zaupanjem, pričakuje, da ga bo Kristusova sodba potrdila in da bo prejel hvalo od Boga. Po tej predstavi je Kristusova sodba

tudi božja sodba, kajti pohvala prihaja od Boga. Po Kristusu in prek Kristusa bo Bog (Oče) izvršil svojo sodbo. Pavel ne loči med Kristusom in pa Bogom.

4. Spet drugačno predstavo poslednje sodbe najdemo v 1 Kor 3,12—15. Tukaj apostol svari tiste, ki so prišli za njim med Korinčane, da zidaje na temelju, ki ga je on postavil, poučujejo, kar ni bistveno za rast krščanskega življenja. Božja sodba, opominja Pavel, bo kakor ogenj: ločila bo pristno od primesi in le te uničila. Ko je apostol odprt na podobo gradnje, prikazuje raznolikost dela teh učiteljev glede na duhovno korist vernikov. Z naštevanjem raznovrstnega materiala, od dobrega in dragocenega pa do slabega in neuporabljivega, nakazuje, da tukaj ni vse dobro. Toda kakšno je delo teh učiteljev, ki gradijo na Pavlovem temelju, se bo pokazalo šele pod ognjeno preizkušnjo ob koncu. Za svoje delo, ki bo prestalo to preizkušnjo, bo tisti človek prejel plačilo; za tisto pa, ki bo zgorelo, bo trpel izgubo. Vendar pa apostol tu izrecno poudarja, da krščanski učitelj zaradi svojih neodgovornih dejanj ne bo pogubljen: »Sam se bo rešil, vendar tako, kakor skozi ogenj« (3,15).

Iz tega pregleda lahko vidimo, da Pavel pričakuje poslednjo sodbo iz Kristusovih ust in ob Kristusovem prihodu. Vernik, ki se ravna po nagibih Svetega Duha, ne bo prišel pred sodbo, kjer se odloča o življenju in pogubi, pač pa bo odgovarjal, kako je živel in rasel po veri in v ljubezni. Tisti pa, ki se je hudo pregrešil in ni živel po Duhu, ampak po mesu, bo izključen iz božjega kraljestva. V tem okviru si apostol navadno predstavlja sodbo statično kot sodni proces; le tu in tam pride do veljave tudi dinamična podoba Kristusovega prihoda.

#### *IV. Paruzija kot dopolnitev Kristusovega vstajenja in poveličanja*

Ker je Kristusov prihod povezan s prihodnjim vstajenjem vernikov, katero Pavel razumeva kot dopolnitev Kristusovega vstajenja, sedaj sprašujemo po zvezi med Kristusovim prihodom in velikonočno skrivnostjo. Pri tem pridejo v poštev 1 Tes 1,10; 4,14; 1 Kor 15,20—28.

V 1 Tes 1,10 je Pavel najprej spomnil Tesaloničane na njihovo spreobrnjenje od malikovalstva s sprejetjem vere, potem pa je podprl njihovo upanje na prihod božjega Sina iz nebes, »ki ga je Bog od mrtvih obudil, Jezusa, ki nas rešuje prihodnje jeze«. V tem jendratem izročilu, katerega Pavel tu citira, slišimo, da je Oče Jezusa obudil in da tega verniki pričakujejo kot rešitelja prihodnje jeze. S tem apostol nakazuje, da je vstajenje in poveličanje Jezusa začetek njegovega odrešilnega dela, katerega je vernik deležen že v sedanjosti, a katero se bo izpolnilo s Kristusovim prihodom ob koncu tega

veka. S tem je tudi paruzija povezana s Kristusovim vstajenjem. »Bog«, pravi H. Schlier, »je Jezusa obudil za njegov prihod«. <sup>25</sup> Ob Kristusovem prihodnem prihodu bo velikonočno odrešilno delo dokončno zajelo vse vernike.

Povezavo med veliko nočjo in med paruzijo Pavel izrecno poudarja v 1 Tes 4,14. Namesto da bi apostol — kakor navadno — sklepal prek vzporednosti od vstajenja Kristusa na vstajenje vernikov, tukaj sklepa od Kristusovega vstajenja na njegov prihod. Kakor je Bog Jezusa obudil od mrtvih, tako bo tudi on ob Jezusovem prihodu in pod njegovim vodstvom popeljal umrle vernike v svoje kraljestvo. Božje delo po Kristusu ob veliki noči naravnost terja dopolnitve ob Kristusovem prihodu. Šele tedaj, ko bodo vsi verniki, živi in umrli, pridruženi poveličanemu Kristusu, bo to velikonočno odrešilno delo izpolnjeno. Podstavek te povezave pa je zvestoba, katero je Bog izkazal s smrtjo in vstajenjem svojega Sina (glej Rimlj 5,5—10).

Isto razmerje med Kristusovim vstajenjem in njegovo paruzijo najdemo tudi v 1 Kor 15,23—28. Tu apostol predstavlja Gospodov prihod kot izpolnitev Kristusovega kraljestva, ki se je začelo z njegovim vstajenjem in poveličanjem (glej tudi Fil 2,9—11). Ta prihod bo predvsem dokončna zmaga nad smrtjo (15,26), to pa Pavel tukaj umeva kot vstajenje in poveličanje vernikov (prim. 15,50—56). Prav z vstajenjem vernikov pa pride Kristusovo vstajenje do svojega cilja: »Kakor v Adamu vsi umirajo, tako bodo tudi v Kristusu vsi oživelci« (15,22).

#### *V. Paruzija in kristjanovo upanje*

Spoznali smo, da je Kristusov prihod, katerega vernik tako živo pričakuje, le del širšega krščanskega upanja. Toda kako Pavel vključuje pričakovanje Gospodovega prihoda v to obsežnejše upanje in kakšna je podlaga ter značilnost tega upanja?

1. Najgloblji temelj kristjanovega upanja je vsekakor božja ljubezen, zvestoba in moč. Toda tudi Izraelovo upanje izvira iz tega temeljnega izkustva Boga. Ali potem ni razlike med Judi in kristjani glede na podlago upanja? Dejansko na tej globini ni razlike, pač pa ta obstoja glede na Jezusa Kristusa, katerega samo kristjani sprejemajo kot božjega Sina, prek katerega je Oče svet odrešil. Pavel gleda na Kristusa kot na neprekosljiv izkaz božje ljubezni, zvestobe in moči. Ker pa apostol osredotoča Kristusov pojav na velikonočne dogodke, vidi prav v smrti in vstajenju. Jezusovem poveličanju, temelj kristjanovega upanja. Bog je s tem, da je žrtvoval lastnega Sina za naše odrešenje, izkazal svojo neprekosljivo in neskončno ljubezen do nas. Ker se vernik zaveda te božje ljubezni, živi v globokem pre-

<sup>25</sup> »Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes« (BuL 3 (1962) 16—25; glej 24.



pričanju, da ga bo Bog ljubil do konca in bo tudi izpolnil, kar je začel in obljubil po svojem Sinu. Tako apostol v Rimlj 5,8—9 vidi ravno v smrti Kristusa kot božjega Sina temelj vernikovega upanja. »Bog pa skazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki. Mnogo bolj bomo torej zdaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo, po njem jeze rešeni«. V naslednjih stavkih apostol ponavlja svoje zagotovilo: »Če smo se z Bogom spravili po smrti njegovega Sina, ko smo bili še sovražniki, bomo mnogo bolj, odkar smo se spravili, rešeni po njegovem življenju« (Rimlj 5,10). Isto upanje najdemo tudi v Rimlj 8,32, kjer apostol pravi: »On [Bog] svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« Na drugih mestih, posebno ko govori apostol o prihodnjem vstajenju od mrtvih in o Kristusovi paruziji, kaže prav na Jezusovo vstajenje kot temelj in obljubo prihodnjega vstajenja od mrtvih (glej 1 Tes 4,14; 1 Kor 15,20—28; 2 Kor 4,14). Toda v ožjem okviru teh izjav Pavel pokaže tudi na Jezusovo smrt. Tako lahko rečemo, da je celoten velikonočni dogodek temelj kristjanovega upanja.

Ker vernik nadalje izkuša božjo zvestobo in ljubezen z opravičenjem po veri in z navzočnostjo Svetega Duha, vidi apostol tudi v sedanjem izkustvu vere temelj in poroštvo dokončnega odrešenja. Po Pavlovem prepričanju je opravičenje po veri začasna, predhodna in nepopolna uresničitev odrešenja, ki pa ima v sebi obljubo dokončne izpolnitve. Iz tega razloga Pavel v Rimlj 5,8—10 ne sklepa neposredno od smrti božjega Sina na dokončno odrešenje, ampak prek opravičenja po veri: »Če smo se z Bogom spravili po smrti njegovega Sina, bomo mnogo bolj zdaj, odkar smo se spravili, rešeni . . .« V tem smislu apostol v Rimlj 8,14—17 pojasnjuje, da tisti, ki hodijo po navodilih Svetega Duha, postanejo božji otroci in s tem tudi »dediči božji, sodediči s Kristusom«. Tako sta navzočnost Svetega Duha in pa božje posinovljenje podlaga upravičenega upanja na poveličanje s Kristusom. V Rimlj 5,5 vidi Pavel nezmotljivost krščanskega upanja ravno v tem, da je »božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu«. Toda to kristjanovo izkustvo ni nov temelj, ampak kot konkretno doživljanje in podživljanje velikonočne skrivnosti stoji na prvem.

2. Poslednji cilj kristjanovega upanja je pač božje kraljestvo. Tudi Kristusov prihod in vstajenje od mrtvih (1 Kor 15,50—56) imata en cilj: vključiti vernike v božje kraljestvo. Kristus bo prišel, da jih popelje pred božje obličje (1 Tes 4,14). Kristus bo s svojo močjo tudi preobrazil naše sedanje telo (Fil 3,21) in nas s tem napravil dostopne za božje kraljestvo (1 Kor 15,50). Ker pa Pavel osredotoča vernikovo upanje na Kristusa, ob priložnosti skrči ta poslednji cilj na združenje z vstalim Kristusom. V tem smislu apostol v 1 Tes 4,13—17 končuje z besedami: »Tako bomo vedno z Gospodom« (toda glej 4,14). Podobno izjavo najdemo tudi v 1 Tes 5,10 in v

2 Kor 5,6—10. Vstajenje od mrtvih si apostol predstavlja kot podeovanje Kristusovega vstajanja: »Kakor smo nosili podobo zemeljskega, bomo nosili tudi podobo nebeškega« (1 Kor 15,49). Z vstajanjem postane kristjan deležen Kristusovega vstajanja in s tem dedič s Kristusom (Rimlj 8,17). Pavel si želi tega združenja s Kristusom bolj kot življenja na tem svetu (2 Kor 5,8; Fil 1,21—23). Zato si prizadeva, da bi bil v vsem Gospodu všeč, in tako tudi spodbuja vernike (2 Kor 5,9—10). V tem smislu opominja Rimljane: »Če namreč živimo, živimo Gospodu, in če umrjemo, umiramo Gospodu; naj torej živimo ali umrjemo, smo Gospodovi. Zato je namreč Kristus umrl in oživel, da gospoduje nad nami« (Rimlj 14,8—10).

Ob priložnosti, posebno tedaj, ko se apostol sooča z lastno smrtjo, se še bolj približa cilju svojega upanja. V Fil 1,21—23 ga skrči na takojšnje združenje s Kristusom po smrti. Na tem mestu Pavel željno pričakuje smrt, ker ga bo združila s Gospodom: »Željo imam biti razvezan in biti s Kristusom«. Kako si to upanje predstavlja in kako se to strinja s pričakovanjem vstajenja od mrtvih, nam apostol, žal, ne pojasnjuje. A da tudi v tem pismu še vedno pričakuje vstajenje od mrtvih, je jasno iz 1,10; 3,20—21; 4,5. Bistvene spremembe v Pavlovem upanju tu ni opaziti, pač pa apostol tukaj prvič izrecno govori o takojšnjem posmrtnem združenju z vstalim Kristusom. Pavel — kakor tudi drugi v prvotni cerkvi — ni vedel, kdaj se bo Gospod vrnil. Apostol je zaradi svojega optimizma, da bo dočakal Gospodov prihod, doslej v svojih pismih razpravljal o združenju s Kristusom po smrti. Nekateri biblicisti na podlagi Fil 1,21—23 in 2 Kor 5,1—10 sklepajo na razvoj v Pavlovi eshatologiji. Drugi na podlagi istih izjav trdijo, da bo vernik osebno doživel vstajenje od mrtvih takoj ob smrti; toda to ni več Pavlova misel, ampak dvomljiva sinteza njegove eshatologije. Sloni namreč na postavki, da je apostol zapustil upanje na prihodnje vstajenje od mrtvih ob Kristusovem prihodu.

3. Iz vsega tega sledi, da more biti nosilec tega upanja le kristjan: to upanje izhaja namreč iz Kristusa in je usmerjeno na združenje s Kristusom. V 1 Tes 4,13 Pavel izjavlja, da drugi, ki so zunaj vere, nimajo tega upanja. Le kristjan, ki se po veri vključuje v božje odrešilno delo po Kristusu, ki je pri krstu s Kristusom pokopan (Rimlj 6,2—4.11), opravičen (Rimlj 5,1) in spravljen z Bogom (Rimlj 5,1), ki nadalje živi in rase v veri, upanju in ljubezni, lahko opravičeno pričakuje blaženo spolnitev tega upanja. Pavel ve, da bo vsak vernik prišel pred božji sodni stol. Tudi ve, da vernik lahko zgubi svoje dokončno odrešenje. Dejansko je pravi nosilec tega upanja le tisti kristjan, ki je v svojem življenju duhovno združen z Kristusom (2 Kor 5,17; 10,7; Gal 2,20), trpi s Kristusom (Rimlj 8,17; Fil 3,10) in sledi navodilom Svetega Duha (Gal 5,16.22—25). Stvarstvo bo le prek božjih sinov deležno tega upanja. Z odrešenjem teh bo namreč končno rešeno ničevosti



in pokvarjenosti, v katero ga je pahnil Adam s svojim grehom (Rimlj 8,20—22).

4. Značilno za kristjanovo upanje pa je to, da je kristocentrično in teocentrično. Upanje v Kristusa je upanje v Boga. Vernikovo upanje je osredotočeno na Kristusa: izvira iz Kristusovega odrešilnega dela v preteklosti, temelji na sedanji povezanosti s Kristusom in pričakuje prihodnji Kristusov prihod ter poveličanje in združenje s Kristusom. Isto upanje pa je obenem osredotočeno na Boga: Izhaja namreč iz prepričanja, da je Kristus božji Sin, da deluje v božji moči ter za božje kraljestvo (1 Kor 15,28) in da Oče po lastnem Sinu odrešuje svet. Bog sam vzdržuje to upanje, s tem da priključuje vernike Kristusu (2 Kor 1,21), da v njih pošilja svojega Svetega Duha (Rimlj 5,5) in jih sprejema kot svoje otroke s pravico dedovanja (8,14—16). Vernik ve, da bo Oče po svojem Kristusu izpolnil svojo obljubo in sprejel v svoje kraljestvo vse, ki pripadajo njegovemu Sinu.

Kdaj bo Gospod prišel, Pavel ne pove in tudi ne ve. Še več: odklanja poizvedovanje, ki izvira iz gole radovednosti. To namreč ni vredna priprava na Gospodov dan, ampak le poizkus preračunati lastno prihodnost glede na konec. Tesaloničanom, ki so povpraševali po »dnevu in uri«, apostol pojasnjuje, da že imajo za to potrebno znanje, namreč, da bo Gospod prišel nenadoma, nepričakovano in v pogubo za vse, ki odlašajo s spreobrnjenjem, misleč, da imajo za to še dosti časa (1 Tes 5,3). S tem pa apostol ne misli, naj Kristjan živi v stalnem strahu pred dokončno pogubo. Ravno nasprotno: Pavel poziva k upanju. Vernik naj živi v luči, katero je prejel pri krstu, in naj se zaveda, da ga je Bog namenil za zveličavno združenje s Kristusom ob njegovem prihodu. To življenjsko usmerjenost naj brani z oklepom vere in ljubezni ter s čelado upanja (5,8). Bog je zvest in bo tudi izpolnil, kar je obljubil (5,9).

## VI. Paruzija in današnje oznanjevanje

Gospodov prihod je prihodnje dejstvo, o katerem je Pavel popolnoma prepričan. Apostol spet in spet usmerja vernike na to dopolnitev sedanjega življenja v Kristusu, ter obuja upanje in kliče k odgovornosti in pripravljenosti. Pavel umeva paruzijo kot popolnost slave Kristusovega vstajenja in poveličanja, ki se mora šele razodeti. Tisti, ki hočejo skrčiti to razsežnost kristjanovega upanja na *nunc aeternum*, na sedanjo bivanjsko izkustvo vere, zanikajo to prihodnje božje razodetje in božjo obljubo tega v Kristusovnem vstajenju in poveličanju. S tem pa tudi zanikajo vseobsegajoči božji namen, da bi po Kristusu dobil odrešenje celoten človek in prek njega celotno stvarstvo. Nadalje so ti poizkusi skrčenja povezani z zanikanjem

Kristusovega telesnega vstajenja in tudi vernikovega prihodnjega vstajenja po Kristusovem vzoru. Po Pavlovem oznanjevanju je namreč Kristusov prihod dokončna izpolnitev mesijanske naloge vstalega Kristusa, ki je zmaga nad vsemi, Bogu nasprotnimi silami, posebno pa še nad smrtjo.

Tudi poizkus da bi prenesli parazijo in vstajenje od mrtvih na takojšnje vstajensko združenje s Kristusom po smrti,<sup>26</sup> se nam zdi krčenje Pavlove perspektive. Po tej predstavi sta človeštvo in svet kvečjemu obenem rešena in neodrešena: rešena, kolikor s smrtjo verniki preidejo v dokončno odrešenje; neodrešena, kolikor se življenje na tem svetu nadaljuje v neodrešenem telesu.

Oznanjevanje Kristusovega prihoda pove tudi današnjemu verniku, da še ni popolnoma podoživel velikonočne skrivnosti. Opominja ga, da je še vedno ogrožen v neodrešenem telesu, čeprav je duhovno že vstal s Kristusom. Šele s Kristusovim prihodom, a takrat resnično, bo z lastnim vstajenjem in poveličanjem z božjo močjo vključen v Kristusovo zmago. S tem seveda še ni rečeno, da vernik ne sme upati na takojšnje združenje s Kristusom po smrti; tudi Pavel je živo upal na to.

Nadalje, oznanjevanje Kristusove parazije obuja upanje na dokončno uresničenje božjega kraljestva v svetu in obenem kliče vernike k odgovornosti pred Bogom. Kristjan naj živi v zaupanju v božjo obljubo in pa v zavesti, da pride vsak pred božji sodni stol. Zato Pavel vernike opominja s tem, da jim oznanja Kristusov prihod, in moli, da bi bili takrat vse neoporečni pred Bogom.

Kristusova parazija potemtakem ni ne iluzija ne olajšava težav tega življenja ne beg pred odgovornostjo; pač pa daje verniku potrebno upanje in tudi svarilo. Kliče ga k stalni odgovornosti in svetosti.

#### **Povzetek: Jože Plevnik, Kristusov prihod v Pavlovih pismih**

Podobe o Kristusovem prihodu v 1 Tes 4,16—18 niso vzete iz helenističnega pojmovanja parazije, ampak prej iz stare zaveze in iz apokaliptičnih spisov. Te podobe nam ne slikajo dejanskih prizorov; prek njih nam Pavel podaja svoje teološke sporočilo o moči, slavi in namenu Kristusovega prihoda. V tej zgradbi ima posebno mesto vstajenje od mrtvih, ki se razlikuje od 1 Kor 15. Pavlovo poročilo o paraziji je nepopolno, a zmerom ustreza zahtevam posebnih okoliščin; od tod razlike v teh poročilih. Namen parazije je odrešenje, pa tudi sodba. V omenjenih primerih Pavel uporablja statične (sodni prestol) in dinamične (prihod) podobe. K sodnemu kontekstu parazije Pavel dodaja tudi svarila in opomine.

Paruzija je dopolnilo Kristusovemu vstajenju in poveličanju. Po njej bo vernik v polnosti deležen Kristusovega življenja in slave. Tako je parazija sestavni del

<sup>26</sup> Glej G. Greshake / G. Lohfink, *Naherwartung—Auferstehung—Unsterblichkeit* (Quest. Disp. 71; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1975) 59—81.

kristjanovega upanja, ki temelji na zvestobi in moči edinega Boga, izpričani v Kristusovi smrti in vstajenju ter v sedanjih kristjanovih izkustvih vere, opravičenja, Svetega Duha. Cilj tega upanja je božje kraljestvo. Pavel nikoli ne zapušča tega paruzijskega upanja, čeprav v Flp 1,22-25 izraža prepričanje, da bo takoj po smrti združen z vstalim Kristusom.

**Summary: Jože Plevnik, The Parousia of christ in Paul's epistles**

The parousia imagery in 1 Thess 4,16-18 is not taken from Hellenistic parousias but rather from the OT and apocalyptic sources. These images are not depicting the actual scenery, but are mainly carriers of Paul's theological statements dealing with the power, the glory and the purpose of Christ's coming. The resurrection of the dead has a special role in this framework of assumption and differs from that in 1 Cor 15. Paul's parousia statements are incomplete and always made to fit the particular context; hence the differences among these presentations. The purpose of the parousia is salvation as well as judgment. In the latter case Paul uses a static (judgment throne) as well as a dynamic (coming) presentation. In the judgment context, Paul refers to the parousia to warn and to exhort.

The parousia is the completion of Christ's resurrection and exaltation: through it the faithful will come to share the fullness of Christ's risen life and glory. As such it is an integral part of Christian hope which has as its basis the faithfulness and the power of God uniquely manifested in the death and resurrection of Christ and beyond that in the present Christian experience of faith, justification, Holy Spirit, etc... The goal of this hope is the kingdom of God. Paul never abandoned this parousia hope, although in Phil 1,22-25 he expresses a conviction that he will be with the risen Christ immediately upon his death.

**Résumé: Jože Plevnik, La parousie du Christ dans les lettres de saint Paul**

Les images sur la parousie du Christ dans 1 Tess 4,16-18 ne proviennent pas des représentations hellénistiques, mais plutôt de l'AT et des écrits apocalyptiques. Ce ne sont pas des scènes réelles, mais plutôt le véhicule par lequel s. Paul nous livre son message théologique sur la puissance, la gloire et le but de la venue de Christ. Dans cet ensemble une place spéciale est réservée à la résurrection des morts qui diffère sensiblement de la description qu'en fait s. Paul dans 1 Cor 15. Le récit paulinien de la parousie est incomplet, mais il répond toujours aux exigences des différentes situations. C'est ce qui explique les divergences dans les récits. Le but de la parousie est le salut, mais aussi le jugement. Dans ce cas s. Paul se sert des images statiques (le trône) et dynamiques (l'avènement). A ce contexte l'Apôtre ajoute des avertissements et des exhortations.

La parousie est l'accomplissement de la résurrection et de la glorification. Par elle le croyant participera à la vie et à la gloire du Christ. La parousie est ainsi partie intégrante de l'espérance chrétienne, basée sur la fidélité et la puissance du Dieu unique. Fidélité et puissance qui se sont manifestées dans la mort et la résurrection du Christ et sont attestées dans l'expérience de foi, de justification et du Saint Esprit dans la vie du chrétien. Le but de cette espérance est le royaume de Dieu. S. Paul tient fermement à l'espoir dans la parousie du Seigneur, quoi que dans Phil 1,22-25 il exprime sa conviction qu'il sera avec le Christ ressuscité aussitôt après la mort.

Stanislav Capuder

## Ali sem svoboden?

*Razmišljanje o koreninah človekove osebne svobode*

### *1. Vprašanje: zaplet in razplet*

Zamislimo si radovedneža s filozofsko žilico in kančkom humorja, ki se lepega dne postavi na prometno ulico in začne mimoidočim zastavljati vprašanje: *KAJ JE SVOBODA?* Večini nagovorjenih se muči k določenim dnevnim vprašanjem, zato se bodo skušali izmotati iz zadrege z negotovim odgovorom: »Ne vem. Me zdajle tudi ne zanima.« Drugi pa bodo odbili: »To vendar ve vsak človek!« Ljudje pač nimajo radi abstraktnih vprašanj, si bo mislil nadležni spraševalec ter začel drezati drugače: *ALI STE SVOBODNI?* Zdaj bodo začeli ljudje s sumničenjem meriti njega in njegovo beležnico. Večina odgovorov se bo sukala okrog (ne)izgovorjene misli: »Kaj vas briga!« Filozof pa se, začuda, ne bo čutil razočaran ali užaljen spričo odbijajočih odgovorov, temveč bo zadovoljno šel svojo pot, češ: »Zadel sem v živo!«

In res, ta ali oni izmed prizadetih se bo sam povrnil k vprašanju: *ALI SEM V RESNICI SVOBODEN (SVOBODNA)?*

Če je mladostnik, se bo spraševal: »Ali sem svoboden v odnosu do staršev, do bratov in sestra, do vzgojiteljev, do . . .«

Če je odrasel mož ali žena: »Ali sem svoboden v odnosu do zakonca, do družine, do predstojnikov, do družbe in njenih organov?«

Če je ud Cerkve: »Ali sem svoboden do cerkvenih predstojnikov, (ali kar) do Cerkve?«

Če je povrh še filozof: »Ali sem svoboden v odnosu do sebe? Ali sem svoboden v odnosu do sveta in njegove zgodovine?« Ali celo: »Ali sem svoboden v odnosu do Boga?«

---

Opomba: Pričujoči članek je prirejen na osnovi prvega poglavja avtorjeve diplomске naloge *Na poti v svobodo*, predložene Teološki fakulteti v Ljubljani ob koncu akademskega leta 1978/79.

Zapleteno abstraktno vprašanje se je tako razpletlo v pahljačo zelo konkretnih, osebnih vprašanj...

## 2. Konkretna vprašanja vsebujejo odgovor

V vsakem od teh konkretnih vprašanj se skriva odgovor na ono prvo, neodgovorjeno, abstraktno vprašanje o svobodi.<sup>1</sup>

1) Vsakokratno izhodišče je človek, njegov zavestni jaz. Filozof je s svojim konkretnim vprašanjem »zadel v živo«, v samo občutljivo jedro človeške osebe, v človekovo samo-zavest: »Jaz sem (ali pa nisem) svoboden. In če nisem (dovolj) svoboden, hočem biti (bolj) svoboden!« Človek se torej zaveda, da je svoboden, in teži k vse večji svobodnosti, tako v osebnem kot v družbenem življenju. Prvi, splošni odgovor na zastavljeno vprašanje bi se glasil: *SVOBODNA JE NEKA SPLOŠNA ČLOVEŠKA VREDNOTA*, eden izmed ciljev človekove volje (hotenja), ki je omejena z vsakokratnim obzorjem človekovega spoznanja.

2) Človek teži k nekemu delnemu, kategorialnemu cilju in s tem uresničuje svobodo kot osebno vrednoto. Filozofovo vprašanje je tudi tu »zadelo v živo«: gre za realen, celovit odnos človeka kot nedeljive osebe do neke druge osebe ali reči kot vrednote. Pri tem je med-osebni odnos prvotnejši tako z vrednostnega kot z ontogenetskega vidika.

3) Človek je samo-zavestno, k sebi naravnano bitje, sposobno, da se povrne vase in da razpolaga s samim seboj. Njegova svoboda je potemtakem tudi možnost in zmožnost stopiti v zavesten odnos do sebe in razpolagati s seboj. To je pravo jedro njegove svobode, osebna svoboda, ki pa zori v odnosih do drugega, bodisi človeka ali reči.

## 3. Izkuštv o omejene neomejenosti navznoter

Vsakdanja izkušnja uči človeka, da je kot človek omejen, tako navznoter kot navzven. Njegova osebna svoboda je omejena navznoter z obzorjem njegovega spoznanja. To je obenem notranje obzorje človekove svobode, ki se z osebnim razvojem (rastjo, zorenjem) širi: Kolikor več (po)zna, toliko več je možnosti za realen odnos do drugega — in do sebe. Teoretično je človekova spoznavna zmožnost neomejena (*quoad obiectum cognoscendi*),

---

<sup>1</sup> K. Rahner podrčtava: »Apriorno-racionalistični um ni zmožen izdelati adekvatnega osnutka o človeku, o tem, kaj je in kaj naj postane. Človek je vselej naravnčan tudi na svojo zgodovino in s tem celo na svojo prihodnost, da bi zvedel, kdo je.« *Schriften II*, 249. Prim. celotni sestavek: *Würde und Freiheitheit des Menschen*, prav tam, 247—277.

dejansko pa se realizira v omejenem obsegu. Človek je — v skladu z bolečo izkušnjo lastne eksistence — končno, zgodovinsko bitje, razpeto med rojstvom in smrtjo, ki mu omeujeta osebni razvoj v določenem prostoru in času. Hkrati pa obstoji v njem težnja po preseganju, in to neomejenem preseganju lastnega obzorja (spo)znanja in s tem notranjega obzorja svobode. Človek, zgodovinsko omejen med eksistencialoma rojstva in smrti,<sup>2</sup> teži k preseženju vseh meja in pregrad, spoznati hoče vse, kar je sploh spoznati mogoče. S tem pa teži k neomejeni notranji svobodi.

#### 4. *Izkustvo omejene neomejenosti navzven*

Človek stoji kot oseba (eksistira) v odprtem odnosu do sveta, ki ga tvorijo druge osebe in reči (človeški in pod-človeški svet). Prvotni, izkustveni odnos do druge osebe (npr. dete : mati) prebudi njegovo samozavest, obenem pa ga postavi pred dejstvo mnogokratne omejenosti navzven: »Moje obzorje se dotika ali križa z obzorjem matere, očeta, bratov, sestra, itd.« Ko odrasča, se bolj in bolj zaveda, da je njegovo bivanje izpostavljeno prisilam okolja, v katerega je ne-svobodno postavljen. Biti hoče čim več(ji), da, vse, kar je sploh mogoče biti; je pa le to, kar mu dopušča njegova omejena bit. Vzporedno se razvijajo njegovi odnosi do reči v skladu z notranjo težnjo po imetju. A tudi tu okuša omejenost in omejitve svoje svobode: Imeti hoče čim več, da, vse, kar je sploh mogoče imeti; ima pa le tisto, kar mu dopuščajo lastne, omejene zmožnosti ter vsakokratne družbene razmere, v katere je ne-svobodno postavljen.

Človekovo eksistenco torej gradijo tri vrojene, vse-presežne težnje: *SPOZNATI + BITI + IMETI VSE*, kar je sploh mogoče. To so trije imanentno-transcendentni vektorji njegove osebne svobode, razpete med možnostjo in dejem (uresničenjem).

#### 5. *Prvo-bitni osebni značaj svobode*

Na začetku svoje osebne biti človek stopi v bivanje.<sup>3</sup> Človek »je« človek od samega osebne začetka dalje in kot tak deležen biti. Tega apriornega dejstva pa se zave šele ob srečanju s so-človekom: »V začetku je bila

---

<sup>2</sup> Rojstvo in smrt sta obe mejni danosti človekove eksistence, hkrati pa dve bolj ali manj osebni dejanji v drami njegove eksistence: vstop in izstop, izpolnitev in izpraznitev.

<sup>3</sup> Bivanje je mišljeno pod vidikom zgodovinskega nastajanja človeka kot osebe, deležne biti in odprte k njej. Človek je zgodovinska navzočnost (par-ousía) biti.

beseda, s katero je ljubeči *Ti* priklical moj *JAZ* k zavesti.«<sup>4</sup> To je prvo, vse-obsežno, ne-premišljeno spoznanje človeka na začetku eksistence: »*JAZ SEM* v odnosu *DO DRUGEGA*«.

Dete prvikrat doživi in nato zaživi svojo osebno svobodo kot *BIT V ODNOSU DO DRUGEGA (ESSE CORAM ALIO)*,<sup>5</sup> kot čisto kvaliteto ljubezni.<sup>6</sup>

## 6. Svoboda kot odgovoren odnos do drugega in drugačnega

Prvo-bitna svoboda je celostna, osebna, dialogična stvarnost, ki se s širjenjem spoznanja začne diferencirati.

Prvotno, vse-obsežno obzorje otrokove svobode se razširi in razdeli na delna obzorja oseb in reči, ki tvorijo otrokov »svet«. Svet mu govori, ga nagovarja, otrok pa odgovarja na ta nagovor ter tako stopa v mnogotere odnose, ki se razčlenjujejo z (naučenimi) besedami v eksistencialnem sklopu materinega jezika. Otrokova svoboda je bivanjski, še ne reflektiran, pasivno-aktivni (medialni) in meditativni odnos do substancialno drugega in do kvalitativno drugačnega. Otrok zori v odraslega, odraščča in doraščča, v tem ko razvija svobodo v omejenem bivanjskem prostoru.<sup>7</sup> Vsi trije eksistencialni vektorji pa usmerjajo njegovo svobodo v neomejenost, transcendenco: Bivajoč spoznava in (se) ima kot oseba v potencialno neomejeni kvaliteti odnosov do drugega. Prvotna, celostna, osebna bit v odnosu do ljubečega drugega (matere) se razvije v pahljačo odnosov do sveta kot vrednote: lepega, dobrega in resničnega.

<sup>4</sup> Prim. Hans Urs von Balthasar: *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. Vom menschlichen Du zum göttlichen Du. V: Mysterium Salutis II*, 16. Pisec v uvodnem poglavju lepo prikaže, kako se v prvo-bitnem, celovitem, ljubečem odnosu dete: mati (simbol: »elipsa ljubezni«, v kateri sta dete in mati obe žarišči) skriva celostni, odprti odnos do vsega, kar je, in zato vključno tudi do izvira vsega, kar je, do Boga.

<sup>5</sup> Z izrazom *ESSE CORAM ALIO* si prizadevam v obliki »kratke formule« strniti izkustveni pristop k skrivnosti človekove svobode. Pomen adverbialne zveze naj pojasnim ob primerjavi z grškim izrazom »*prôsopon*«. V obeh primerih imamo opravka s korenem, ki se nanaša na (človeško) oko, v razširjenem pomenu na lice, obraz, končno na osebo. Cicero: »*coram cum sumus*« — ko sva si »iz oči v oči«. Zveza *CORAM ALIO* potemtakem vsebuje in naznačuje osebni odnos do drugega, odnos »iz oči v oči«. Prav to je specifična diferenca človeške biti. »Drugi« (*alius, alia*) predstavlja vidno obzorje (horizón, *conspectus*), ki me obdaja in na neki (v primeru deteta zelo resnični) način nosi.

<sup>6</sup> H. Urs von Balthasar (nav. d., 17) postavlja tezo: Bit in ljubezen sta koekstenzivni. Prim. misel sv. Tomaža Akv.: *Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis* — Bit kot taka je podoba božje dobrote (*De Ver 22,2 ad 2*).

<sup>7</sup> Igra je svojski prostor za otrokovo svobodo in ostaja to (v resni obliki) tudi za odraslega. Prim. športno igro, igro barv, oblik in zvokov v umetnosti, sveto igro liturgije!



## 7. Kategorialno in transcendentalno izkustvo svobode

Otrok zamaknjeno opazuje metulja, ki je priletel na cvet. Skozi kategorialno izkustvo lepega metulja, ki mu niti ne ve imena, se mu razkriva transcendentalno svojstvo »lepega«, ki v otrokovem celostnem, odprtem odnosu do opazovanega lepota vključuje tudi »dobro« in »resnično«. Na stopnji meditativnega odnosa do konkretnega bitja (ens, des Seiende) se mu razodeva bit kot taka (ipsum esse, das Sein). Otrok »prisluškuje tihemu glasu biti«, v tem ko iz-stopa iz samega sebe (ek-sistira) in pri-stopa k bitju, a tako, da ga »pusti biti«. <sup>8</sup> S tem se približa transcendentalni resnici bitja, ki se mu odpira, obenem pa varuje svojo skrivnost. Otrok eksistira, živi svojo svobodo kot celostni, bivanjski, transcendentalni odnos do vse-obsežnega obzorja biti. Ta odnos združuje transcendenco in imanenco, eksistenco ter insistenco; <sup>9</sup> hkrati pa je konkretni, zgodovinski »tu« otrokove biti. V območju te prvo-bitne svobode se odvija otrokova zgodovina.

Svoboda je torej prvotno neki način bivanja (modus essendi), lasten človeku kot »pastirju biti« (Heidegger) in »poslušalcu besede« (Rahner). Je bit v transcendentalnem odnosu do vsega, kar je. <sup>10</sup>

## 8. Svoboda kot bit v odnosu do absolutnega obzorja

Zdaj stoji razmišljajoči človek pred ključnim vprašanjem, ki si ga je zastavljala filozofija v svoji »otroški«, predsokratski razvojni dobi: »Zakaj sploh nekaj je, namesto da ni nič?« V zvezi z našim izhodiščnim vprašanjem: »Kaj je svoboda?« se torej poraja temeljno vprašanje: »Kaj je tisto poslednje, absolutno obzorje biti, h kateremu teži človek v svoji svobodi? Kateri je cilj, ki tej svobodi daje poslednji smisel?«

<sup>8</sup> Glej M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1961. Avtor opredeljuje svobodo najprej kot »prostost za odpiranje (razodevanje) nekega odprtega (bitja)« (n. d. 12). Ta prostost kaže na bistvo svobode: »Prostost za odpiranje nekega odprtega bitja pušča . . . bitju biti to, kar je. Svoboda se nam zdaj razkrije kot puščanje biti bitju (das Seinlassen von Seiendem.« To »puščanje biti« je eksistenčno pristopanje k bitju (das Sicheinlassen auf das Seiende). (N. d. 15)

<sup>9</sup> Heidegger v predavanju o bistvu resnice (n. d., 19—21) pokaže na dialektično strukturo človekovega bivanjskega odnosa do sveta: Na eni strani odprt odnos do skrivnosti bitja, na drugi strani pa človekova vrojena težnja — pozabiti na skrivnost ter razširjati, spreminjati, obvladovati . . . svet po najnovejših potrebah. Iz njih črpa svoja merila, na katerih vztraja, ne da bi pomislil na njihove temelje. Človek »insistira«, s tem da krčevito obstaja pri tem, kar mu ponuja bitje, kot da je samo od sebe in samo po sebi odprto.

<sup>10</sup> Svoboda je »uglašenosť na zaobjemajočo celoto«, kot povzema Heideggerjeve misli H. Urs von Balthasar: *Herrlichkeit III/1*, 776.



Otrok z osebnim razvojem izkuša, kako se mu prvotno »absolutno« obzorje odmika in izgublja: Mati je prigodno bitje, oseba, ki jo more izgubiti že v najnežnejših letih. Isto izkustvo se mu vsiljuje v odnosu do očeta, do drugih oseb, še bolj do drugih reči, do sveta: vse mineva, prihaja in odhaja. Je absolutno obzorje, h kateremu je naravnana njegova bit, nepregledna vrsta človeških mater in očetov, rodovina, domovina, da, ves človeški rod?<sup>11</sup> A tudi vse človeštvo skupaj, preteklo, sedanje in prihodnje, je le prigodno, ne-nujno obzorje človekove biti, saj nima v sebi zadostnega razloga, da »je«. — Je morda bit kot taka, »morje biti«, tisti vseobsežni ocean, ki se vanj izteka človekova bit? Toda bit kot taka ne biva, ne eksistira: ni samo-bitna, subsistentna. Bit kot taka se realizira, je navzoča v bitjih, ta pa so vsa po vrsti prigodna... In če to bit opredelimo kot »večno materijo«, kot čisto potenco, ki v neskončnost »proizvaja« materialna bitja, se v njih aktuira, smo s tem razložili le materialni princip bitij. Poleg tega stoji človek kot osebno bitje v tem primeru pred neko ne-osebno silo, naj bo to »mati narava« biologistov ali »večna materija« materialistov, naj bo to končno Sartrov »nič«. In zopet: Ni zadostnega razloga za to, da človek »je« človek, poslušalec besede, če mu stoji nasproti nemo absolutno obzorje nečesa ne-osebnega.

Sama struktura človekove svobode kot transcendentalnega odnosa do vsega, kar je (*BITI + SPOZNAVATI + IMETI* v neomejeni, vse-presežni meri), zahteva, da je to absolutno obzorje biti — resnično absolutno; transcendentno in imanentno absolutno: *OSEBA*, »*TI*« v najpresežnejšem, vse-obsežnem smislu besede; da, *BESEDA* sama.

Filozof je s tem spoznanjem dosegel do praga, na katerem mora kot filozof umolkniti...<sup>12</sup>

## 9. Bog — vnaprejšnja danost človekove svobode

»Ali je mogoče misleč pričarati Boga?«, je vprašal časnikiar Heideggerja. »Ne,« je odgovoril mislec. »Največ, kar moremo (v filozofiji) storiti, je,

<sup>11</sup> V tej smeri razvija svojo zamisel o človeku in njegovi svobodi Jean-Paul Sartre. »Človeka ni mogoče opredeliti, to pa zato, ker spočetka ni nič. On šele bo, to pa tak, kakršnega se bo naredil... Človek se pro-jicira v bodočnost, je sam svoj projekt. S tem da izbere določen tip človeka, katerega hoče v sebi ostvariti, izbere vse ljudi. To je njegova odgovornost, ki zaobjema vse človeštvo...« Prim. njegovo delo *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris 1954, 22—27. Človekova svoboda je torej po Sartru svoboda odgovorne izbire samega sebe »kot projekta« v odnosu do vsega človeštva, pri čemer je človek popolnoma prepuščen sebi: saj ni Boga, ni človeške narave, ni objektivnih vrednot; prim. nav. d. 36—37: »Človek je obsojen biti svoboden.«

<sup>12</sup> »Poslednja točka v mišljenju kot tudi v komunikaciji je molk« (K. Jaspers: *Vernunft und Existenz*. V: K. Jaspers: *Wahrheit und Leben*. Ausgewählte Schriften. Europäischer Buchklub br. let.)

da zbudamo v človeku pripravljenost, pričakovanje.«<sup>13</sup> Gre za tisto držo, ki jo Heidegger označuje kot »umirjenost v odnosu do stvari in odprtost za skrivnost«;<sup>14</sup> dve kreposti, ki sta tehnično mislečemu človeku, vajenemu »računskega mišljenja«, postali tuji.

Na kaj je opozoril Heidegger s svojim odgovorom? Na razliko ali razkorak med razumskim mišljenjem in med eksistenco. Človek more miselno zanikati, da Bog je; s strukturo svoje osebne biti, z njenimi najglobljimi težnjami (vektorji), pa dejansko potrjuje, zavestno ali ne: »Bog je poslednji, dokončni cilj mojega bivanja. Bog (da) je izhodišče, smer in cilj moji eksistenci!« Oglejmo si zdaj še enkrat strukturo človekove biti!

— Človek je *bitje v transcendenci*, v preseganju samega sebe. Želi spoznati, želi biti, želi imeti vedno več kot (po)zna, jê, ima. Teži k preseganju vseh omejitev, vseh obzorij, s tem pa vključno k absolutnemu, neomejenemu obzorju biti, k Bogu.

— Človek je *bitje v eksistenci*, v izstopanju iz samega sebe, v pristopanju k drugemu in drugačnemu; je oseba v odnosu, ki izvira iz prvobitnega, celostnega deja — ljubečega odgovora na nagovor bitja, kateremu dolguje bit. Ta odgovor pa vključuje tudi celostni, brezpogojni DA pridodnega bitja brezpogojnemu izviru vse biti, Bogu.<sup>15</sup>

— Človek je *bitje v zgodovini*, z začetkom in koncem v prostoru in času, z osebostnim zorenjem in rastjo, ki temeljita na odločitvah, s katerimi človek razpolaga s seboj v odnosu do drugega (osebe ali reči). S temi odločitvami gradi sebe in gradi domovino, narod, mednarodno skupnost, človeštvo, katerega sestavni del je, v smeri k nekemu kontingentnemu cilju v prihodnosti, kateremu pa daje s svojo celostno, osebno izbiro absolutno vrednost.<sup>16</sup> S tem pa vključno teži k brezpogojni prihodnosti, k osebному Bogu.

V vseh strukturnih elementih človekove osebne biti se torej skriva in razkriva<sup>17</sup> vnaprejšnja navzočnost Boga kot izvira, nosilca in cilja. Bog je absolutni apriori človekove osebne biti, zato smemo trditi:

<sup>13</sup> Iz razgovora z Martinom Heideggerjem dne 23. sept. 1966, objavljenega v reviji »Der Spiegel« 23/1976, 209.

<sup>14</sup> Nav. v: L. Boros: Das Kreuz des Menschseins. »Orientierung« 31/5 Zürich 1967. Slov. prevod: Pot človeka — križev pot. Pleterje br. let., 3.

<sup>15</sup> H. Urs von Balthasar (n. d., 964 sl.) pokaže na štiri metafizične stopnje (»Die vierfache Differenz«), v okviru katerih se človekova eksistenca odpira v transcendenco in s tem bliže skrivnosti biti.

<sup>16</sup> »Človek, povej, kako si živel, kómu živiš!«, vprašuje »mati Smrt« vizionarja Cankarja (Podobe iz sanj, Konec).

<sup>17</sup> Heidegger in Jaspers, vsak na svoj način, opozarjata na notranjo napetost med človekovimi metafizičnimi strukturami. Cankar pa z umetniško močjo izrazi napetost med človekovo tostransko zgodovino (»Mati«—»domovina«) ter njeno absolutno dopolnitvijo ob izstopu v brezpogojno prihodnost (»Bog«).

Človekova prvo-bitna svoboda kot *BIT V ODNOSU DO DRUGEGA (ESSE CORAM ALIO)* je osebna bit v brezpogojnem, vse-obsežnem, neomejenem, ne-preglednem in neoprijemljivem obzorju, ki jo nosi, obdaja in navdaja, — je osebna *BIT V ODNOSU DO BOGA (ESSE CORAM DEO)*.

## 10. Metafizične stopnje svobode

Oglejmo si zdaj »od zgoraj« vsebinsko bogastvo, ki se skriva v prikazanem pojmu svobode.

1) Bit kot taka v odnosu do izvira vse biti (ipsium esse coram ipso fonte essendi). To je najširši pomen, ki ga je mogoče dati zgornjemu obrazcu (esse coram Deo). Za kaj gre? Nič manj kot za sam *metafizični temelj svobode*, za osnovno »onto-logično diferenco« (po Heideggerju in dlje od njega): Bog kot izvir vsega, kar »je«, kot absolutna, subsistentna Polnost vse polnosti, je obenem cilj brezmejne, toda ne-subsistentne polnosti biti kot aktivnega principa bivanja vseh možnih bitij.<sup>18</sup> Ta princip pa se ne aktira sam, temveč v umskem odnosu Bog : bitje (v teologiji — Stvarnik : stvar), s katerim Bog daje možnim bitjem v delež resnično bit. Bitje resnično biva, v kolikor ima delež na polnosti biti. In obratno: Skrita polnost biti se na neskončno možnih načinov razkriva v bitjih.<sup>19</sup>

Bit potemtakem »lebdí v svoji ustvarjeni, prosti neskončnosti, preprostosti in popolnosti pred svobodnim Bogom . . . in tako predstavlja ka-žipot k božji dobroti, njeno podobo . . .«<sup>20</sup> Iz tega pa izhaja sklep: *Sleherno bitje je svobodno v skladu s svojo mero deleža biti pred Bogom*. Svoboda je vsesplošni način bivanja (modus essendi universalis) vseh resnično bivajočih (v teologiji: ustvarjenih) bitij.

2) Obrazec »bit v odnosu do Boga« (esse coram Deo) nam odkriva še neko vsesplošno dejstvo: Vse, kar je, je v odnosu do Boga kot počela (dobesedno: je »iz oči v oči« z Bogom). Ta odnos je transcendentalen in obenem realen (s strani bitja). Svoboda je torej transcendentalni odnos bitja, deležnega biti, do Boga kot izvira in cilja svoje (p)osebne biti, pri čemer je bit kot taka (ipsium esse) transcendentalni medij tega odnosa.

3) Glede na mero popolnosti (ali: deleža pri polnosti) biti (modus perfectionis essendi) je v zgornjem obrazcu vsebovano načelo: Le tisto

<sup>18</sup> Prim. nauk sv. Tomaža Akv. (S. Th. I q. 4 a. 1 ad 3).

<sup>19</sup> Sv. Tomaž Akv. CG 1,43), katerega navaja H. Urs von Balthasar (n. d., 362).

<sup>20</sup> Balthasar, n. d. 365. Naj opozorim na etimološko zvezo med pojmom »prost« in »pre-prost« (= prost v presežni meri) v slovenskem jeziku. Metafizično izraženo: Popolna prostost je popolna pre-prostost (simplicitas).

bitje je v pravem pomenu »iz oči v oči = osebno« pred Bogom, katero je po svoji bitnosti oseba (esse personale). Svoboda je torej v pravem pomenu med-osebni odnos, ki vključuje celotno strukturo osebne biti, njeno transcendenco, eksistenco, zgodovino. Ta odnos se uresničuje med človekovo konkretno eksistenco ali bivanjem, pri čemer je možnih več vmesnih, prigradnih obzorij svobode v fizičnem, metafizičnem in logičnem redu (otrok: mati, otrok: svet, moški: ženska, človek: človeštvo na različnih družbenih stopnjah; človek: vesolje, človek: narava, človek: znanost, umetnost, tehnika, itd.), ki zastirajo poslednje, brezpogojno obzorje — Boga.

4) Če končno upoštevamo še tezo: »Bit in ljubezen sta sorazsežni« (glej op. 6), tedaj nam obrazec »bit v odnosu do Boga« (esse coram Deo) razkrije še zadnjo skrivnost, *ljubezen »iz oči v oči« z Bogom*. Svoboda je torej kvalitativni odnos, katerega »mera« je ljubezen kot »osnovni metafizični akt«. <sup>21</sup> In zopet velja načelo: Le tisto bitje je v pravem pomenu svobodno, katero je v osebno-ljubečem, transcendentalnem odnosu do Boga (simbol: elipsa z dvema »personalnima« žariščema) kot poslednjega, brezmejnega, absolutnega obzorja ljubezni, Ljubezni same. Pri tem se svoboda kot ljubezen uresničuje v okviru prigradnih obzorij oseb in reči, ki zastirajo in razstirajo poslednje obzorje.

Razmišljanje ob konkretnem vprašanju »Ali sem v resnici svoboden?« nas je privedlo do odgovora na prvo, abstraktno zastavljeno vprašanje »Kaj je svoboda?« Toda — konkretno vprašanje ostaja odprto, danes in jutri in vsak dan znova . . .

#### **Povzetek: Stanislav Capuder, Ali sem svoboden?**

Avtor vzame za izhodišče svojega razmišljanja o koreninah svobode človeka, ki teži k preseganju vseh omejitev, vseh obzorij, s tem pa vključno k absolutnemu, neomejenemu obzorju biti, k Bogu.

#### **Zusammenfassung: Stanislav Capuder, Bin ich frei?**

Der Ausgangspunkt dieses Erwägens über die Wurzeln der Freiheit ist der Mensch. Er möchte alle Begrenzungen, alle Horizonte übersteigen; das heisst aber, dass er zugleich zum absoluten, unbegrenzten Horizonte des Seins strebt, zu Gott

#### **Résumé: Stanislav Capuder, Suis-je libre?**

L'Auteur prend comme point de départ de sa réflexion sur les racines de la liberté l'être humain en tant qu'il tend au dépassement de toutes les limites, de tous les horizons. Par là même, il tend, implicitement, vers l'horizon absolu, illimité qui est Dieu.

<sup>21</sup> Prim. Balthasar, n. d. 965.

Tone Stres

## Narava in svoboda pri Heglu

Heglova Logika, ki je hkrati tudi njegova metafizika, obravnava čisto mišljenje. Mišljenje postane tako svoj lastni predmet, mišljenje misli mišljenje. Logika je torej »čisti pojem in njegovo napredovanje«, kolikor je namreč to napredovanje odvisno »samo od čiste *določenosti*«<sup>1</sup> pojma. Poudarek je na »čistosti«, se pravi na abstraktnosti tega mišljenja. Jasno je, da ni nobenega mišljenja, ki bi bilo brez predmeta, kot ni nobenega lika, ki bi ne oblikoval kake vsebine ali tvarine. Zato pa je v Logiki mišljenje predmet samega sebe in lik. Forma je tudi svoja lastna vsebina ali tvarina, »kajti lik je notranje nastajanje same konkretne vsebine.«<sup>2</sup> V Logiki velja to predvsem za njen tretji del, za Nauk o pojmu ali subjektivno logiko. Tu gre res za popolno pojmovnost, se pravi za mišljenje kot nekakšen vzrok in učinek samega sebe, za mišljenje, ki docela domisli samega sebe in se izkaže za popolnega nosilca samega sebe; kot subjekt, ki objekta nima zunaj sebe, ampak udejanji istost subjekta in objekta.

### *Od pojma k Ideji*

Vendar pa ima prav pojem moč in zagon, da gre prek samega sebe. Zanj je bistven moment negacija samega sebe, moment zunanosti, razmerja do drugačnosti. Načelo, da brez popolne pozunanosti ni prave notranosti velja tudi tokrat, in sicer za logičnost v celoti. To se pravi, da pojem postane Ideja, kar ne pomeni drugega, kot to, da pojem začne vključevati tudi program svojega lastnega udejanjevanja, pravilo svoje lastne objektivne uresničenosti. To je Ideja. »Ideja je resničnost (*das Wahre*) *v sebi in za sebe, absolutna enost pojma in objektivnosti*. Njena idealna vsebina ni nič drugega kot

---

<sup>1</sup> PhG (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952) 562.

<sup>2</sup> PhG 47.

pojmem v njegovih določilih; njena stvarna vsebina je samo njegova predstavitev, ki si jo on da v obliki zunanjega obstoja (Dasein); in ker je ta figura vključena v njegovi ideelnosti, v njegovi moči, ohrani on v njej samega sebe»<sup>3</sup> Tako kot ne more biti istosti brez drugosti in je prava, konkretna istost vedno istost istosti in drugosti, tako tudi ne more biti logičnosti brez njene drugosti, brez njenega zunanjega, empiričnega objektivnega obstoja. Že v Logiki je postalo jasno, da objekt ne more biti tuj pojmu, logičnosti, ampak je objektivnost samo zunanje uresničenje pojma, ki je potrebno, da je pojem res lahko pravi pojem. »Objektivnost je torej nekako samo omot, pod katerim se skriva pojem.«<sup>4</sup> Ko govori Hegel v Nauku o pojmu o objektivnosti, postane razvidno, da pojmovni in logični status objektivnosti postavlja in razkriva notranjo zahtevo pojma, da ne ostane sam v sebi v obliki mrtve, abstraktne istosti s samim seboj, ampak da iz samega sebe, iz zahteve po svoji lastni konkretni istosti, postane Ideja, se pravi potek svoje povnanjenosti, da zahteva svojo drugačnost, svojo objektivacijo. Če torej vseskozi upoštevamo abstraktno formulo življenja absolutnega, se pravi istost istosti in drugosti, pridemo do sklepa, ko mora tudi logičnost kot taka srečati neko drugost, ki ne bo več logična; ki ne bo v njej, ampak docela zunaj nje. Na ravni Logike je logičnost pri sebi in edine opozicije, ki jih pozna Logika, so notranje opozicije, katerih počelo je zahteva njene notranje »zunanje refleksije«, se pravi njene notranje razčlenitve. Ni pa še nobene drugačnosti, ki bi bila drugačnost glede na logičnost, na mišljenje in na razumnost v celoti. »V Logiki je mišljenje takšno, kot je najprej v *sebi*, in um se razvija v tem nenasprotnem elementu (in diesem gegensatzlosen Elemente)«<sup>5</sup> Vendar pa gre mišljenje iz sebe ven, odpre se novi drugačnosti zunaj sebe in sicer ne tako, da bi v tem odprtju bilo zgolj trpno, ampak je tudi dejavno in celo ustvarjalno.<sup>6</sup>

### *Od logičnosti k njeni drugosti*

Da mišljenje odklanja svojo lastno čistost in abstraktnost, mu torej ni naloženo od zunaj, k temu ni prisiljeno, ampak izhaja to iz njega samega. Hegel predstavlja to kot nujno posledico prve povrnitve mišljenja v samega sebe, se pravi kot posledico dopolnjene logičnosti. Ena najpomembnejših značilnosti pojma, se pravi mišljenja, ki se je docela vrnilo vase, je tako imenovana »nastala neposrednost«. Gre za zaključni trenutek, ko čisto posredo-

<sup>3</sup> E (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1969) § 213.

<sup>4</sup> E § 212 Zusatz.

<sup>5</sup> E § 467 Anm.

<sup>6</sup> Prim. E § 194 Zusatz.

vanje, čista prozornost in fluidnost postaneta navzoči sami sebi. Takrat je mišljenje kot tako neposredno navzoče sebi, vendar ne abstraktno, neizdiferencirano, ampak docela določeno iz sebe in v sebi. Ideja postane Ideja tudi zase. »Znanost se tako zaključi s tem, da dojame pojem same sebe kot čiste Ideje, za katero Ideja je«<sup>8</sup>. To neposredno navzočnost Ideje same sebi imenuje Hegel tudi intuicijo. Na koncu logičnega poteka pride do intuicije, se pravi do enosti Ideje s seboj.

Prav s tem korakom pa je Logika že stopila iz sebe. Sebe še ni zaključila, pa je že začela nov obtok, novo nastajanje.<sup>9</sup> Ideja ne more ostati v neposredni istosti s seboj, saj bi to pomenilo najbolj grobo protislovje z njenim bistvom, z načelom neskončnega negativnega razmerja s seboj, po katerem je mogoče biti isto s seboj samo prek drugega. Tako logičnost ne more biti logičnost brez svoje drugosti. V Logiki je Ideja samo logična, »zaprta je v čisto misel, je samo veda o božanskem pojmu«<sup>10</sup>, je samo neposredno ista s seboj in po tej neposredni istosti spominja na neposredno istost biti, ki se z njo logika začinja. In tako, kot je o biti rečeno, da iz nje izide bistvo kot drugi moment Logike s tem, da gre bit samó v samo sebe<sup>11</sup>, tako je tudi dovolj, da gre logičnost v samo sebe, do samo sebe udejanji do dna, pa proizvede svojo drugost.

Toda kaj je ta drugost logičnosti? Preden odgovorimo, je zanimivo opozoriti, da je to lahko ne samo to, kar je predmet tako imenovane stvarne filozofije (»Realphilosophie«), se pravi narava in kultura, ampak tudi povnanjena zavest, kot je ta predmet Fenomenologije duha.<sup>12</sup> Logiko torej nujno ne predpostavlja samo Filozofija narave, kot sledi iz vrstnega reda Heglovega sistema, ampak predpostavlja Logiko tudi Fenomenologija duha. Ko je leta 1831 Hegel malo pred smrtjo pripravljaval drugo izdajo Fenomenologije, je med drugim v tej zvezi zapisal: »Logika za zavestjo.«<sup>13</sup> Zato Logika ni v pravem pomenu besede nadaljevanje Fenomenologije, saj je navzoča že v Fenomenologiji in je tudi že njena duša.

<sup>7</sup> Frim. E § 237.

<sup>8</sup> E § 243.

<sup>9</sup> Kot pravi Hegel: »Dopolnitev kakega dojetja je hkrati njegovo povnanjenje in njegov prehod« (PhR-G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, § 343).

<sup>10</sup> WdL (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1975) II, 505.

<sup>11</sup> Prim. WdL II, 3.

<sup>12</sup> Zavest pomeni pri Heglu zavest o predmetu, kolikor se pri tem zavest še ne zaveda, da razlika med subjektom in objektom ni absolutna. Zato zavest vedno pojmuje predmete kot čisto in popolno drugačnost in drugost.

<sup>13</sup> Prim. J. Hoffmeister, Zur Feststellung des Textes, PhG 578.



Prav takó ima svoj pomen dejstvo, da Hegel uporablja iste izraze, ko gre za »prehod«<sup>14</sup> od znanosti o čistem pojmu, se pravi od Logike k drugi znanosti, se pravi ali k Filozofiji narave ali pa k Fenomenologiji duha. Ko gre za »prehod« k Filozofiji narave, pravi Hegel, da »se Ideja, v absolutni resnici o sebi, *odloči iz sebe* svobodno *odpustiti* moment svoje posebnosti oziroma prve določenosti ali drugosti, *neposredno Idejo* kot svoj odsev, sebe kot *naravo*.«<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Prehajanje od enega k drugemu je pri Heglu značilno za ekonomijo biti, se pravi za takšno povezovanje bitij ali določil, kot je mogoče tam, kjer so ta samo druga poleg drugih, kjer so narazen in se še ne zrcalijo druga v drugih. Ko se logičnost dopolni v Logiki, more prvi korak k svoji drugosti, se pravi naravi, narediti samo kot prehod v tem določenem pomenu.

<sup>15</sup> E § 244. Tukaj se tudi postavi eno najbolj perečih vprašanj v zvezi s Heglovim pojmovanjem svobode, in sicer tako svobode Boga kot svobode človeka. Za Hegla Bog nujno ustvarja svet. Svet je logična zahteva absolutnega in neskončnega. Heglu so navadno očitali in mu še očitajo panteizem ali vsaj panenteizem, da odreka Bogu osebnostnost in podobno. Te očitke je mogoče zavreči in Hegel sam se je pred njimi branil. Takó je na primer zelo poučno, kako Hegel pojmuje nastanek narave. Narava je nujna posledica dopolnjene logičnosti. Vendar pa je resničen temelj te logične nujnosti pojem kot *subjekt*. Ko razlaga nastanek narave, izrečno nakazuje, da razmerja med naravo in logičnostjo ni mogoče pojmovati kot prehajanje iz absolutnega, kot emanacijo ali pa kot njegovo pojavljanje. Poudarja torej, da nastanka narave ne smemo pojmovati v okviru ekonomije ali logične strukture biti ali bistva; ne v okviru objektivne ampak subjektivne logike. Če torej pravi, da je svoboda absolutne Ideje v tem, da se odloči, da bo svobodno odpustila iz sebe moment svoje posebnosti ali svojega prvega določila, se pravi drugosti in drugačnosti (Anderssein), je treba to »odločitev« razumeti v tem smislu, da je *odločitev* dejanje, s katerim subjekt *določa* sam sebe, določanje samega sebe pa je po Heglu značilno za pojem. To je ekonomija ali struktura subjektivne logike, pojma, ki je kraljestvo svobode. Iz tega torej sledi, da Hegel ni hotel zanikati božje subjektivnosti in osebnosti kakor tudi ni izenačil sveta kot takega z božanstvom (narava je nekaj drugega kot logičnost). Še manj je na podlagi tega mogoče reči, kot nekateri mladi heglolci, da se po Heglu Bog ne zaveda samega sebe drugače kot prek zavesti ljudi in v njih. Pač pa vse kaže, da Hegel misli, da je stvarjenje sveta nujno, ker nujno sledi iz logičnosti kot take. Identičnost logičnosti s samo seboj, ki se doseže na ravni pojma, zahteva, če noče ostati abstraktna istost, svojo drugačnost in drugost, to pa je narava.

Iz povedanega tudi sledi, da je Heglovo pojmovanje svobode nezadostno, predvsem ko gre za svobodo Boga samega. W. Pannenberg pa v tej zvezi, ko govori o omenjeni problematiki Heglovega pojmovanja Boga in sveta, opozarja, da ni Hegel edini, ki mu lahko to očitamo, ampak je takšno vse klasično pojmovanje svobode. »Če je Hegel vzel teološki nauk o Bogu bolj dobesedno, kot se je vzel ta nauk sam, s tem da je skušal pojmovati svobodo Boga kot izraz njegovega bistva, ki je na videz pred to svobodo, se pravi kot razodetje bistva, mu tega ne more nihče očitati. Če gre tukaj za utemeljeno težavo, ni treba tega očitati najprej Heglu, ampak navzoči aporiji, ki je še ni rešil, aporiji, ki je lastna tradicionalnemu nauku o Bogu na splošno in ki tukaj preseneča bolj kot drugod zaradi pojmovne moči Heglovih formulacij. Hegel se je upravičeno bojeval proti abstraktnemu dualizmu, lastnemu ideji boga, ki samo stoji nasproti vsemu, kar je končno; očital mu je, da tudi absolutnega naredi za končnega. Zdi pa se, da ni opazil, da vnaša končnost v dej absolutne svobode in poniža božjo stvarnost na raven predmeta, če pojmuje dej absolutne svobode kot utemeljen v nekem bistvu, tako da je njegova sposobnost in možnost. Vendar je treba isto očitati teističnim filozofom in teologom prebujenja, ki so ga kritizirali in ugotavljali, da omejuje božjo in človekovo svobodo. Vztrajali so pri površni misli, ki dopušča neko božje bistvo, kateremu se svobodna dejanja dodajajo. Če ne sprejmemo tega, kako



Narava je torej *Ideja zunaj same sebe*, in sicer v svoji prvi določenosti, torej *kot neposredna Ideja*, kot neposrednost, po čemer ustreza logični stopnji biti, ki je neposrednost pojma znotraj Logike. Z enakimi izrazi pa Hegel označuje v Fenomenologiji duha »prehod« od absolutnega védenja k zavesti. Ker je absolutno védenje že nekakšna Logika v zametku (zato se to znanje imenuje absolutno), je »prehod« od tega znanja k zavesti podoben »prehodu« od Logike k Filozofiji narave, se pravi »odpustitvi samega sebe«. <sup>16</sup> Še več. V obeh primerih je ta odpustitev samega sebe iz samega sebe prikazana kot znamenje najvišje svobode, njene absolutne resnice in popolne gotovosti.

### *Odprtost Heglovega filozofskega sestava?*

Tudi to nas opozarja na osnovno značilnost Heglovega pojmovanja svobode in ki je v radikalnem nasprotju z vsakršno avtarkijo ali samozadostnostjo subjekta. Res je sicer, da je tudi po Heglu bistveno, da je svoboden le tisti, ki je pri sebi, ki ostane v sebi. A ostati v sebi je mogoče samo, če se gre iz sebe. Ostane v sebi samó, kdor gre iz sebe in ostane v sebi prav v tem zapuščanju sebe. Bolj je kdo v sebi, bolj radikalno gre iz sebe, ne da bi sebe zapustil. Ni notranjosti brez povnanjenja in obratno. Bolj ko je kdo ponotranjem, bolj se lahko povnanja, ne da bi se v tej povnanjenosti izgubil. Tudi ni namen Logike in vsega filozofskega sistema, ki ga prav Logika strukturira in artikulira, da bi zaprla človeka v kakršno koli spekulativno, idejno in subjektivistično samozadostnost, temveč, da ga o mraku dneva, ki se izteka, toliko poglobi, da se bo lahko naslednjemu dnevu in njegovim drugačnostim ter novostim še bolje odprl, ne da bi se v njih izgubil. Ko se dopolni en logični proces in udejanji njegova popolna samodoločenost, ima ta dopolnjena celota določil kot neposredna istost same sebe vedno možnost in celó notranjo nujnost, da vzpostavi iz same sebe novo drugačnost, se ji odpre in v njej nujno najde samo sebe. To pa se zgodi prvič na koncu Logike. Tam se mišljenje po lastni notranji nuji odpre svoji drugosti, naravi. Drugi takšen trenutek, ko se celota odpre v trenutku, ko se zaključi, pa je konec sistema. Navadno obtožujejo Hegla, da je njegov sistem zaprt. To pa je samo delno res; sistem je samo relativno zaprt, kajti ko se sistem dovrši, je vedno nujen nov začetek. Ta ne bo čisto nov, kot tudi narava ni nekaj popolnoma dru-

---

si Hegel predstavlja pojem svobode, ostane edina resna alternativa, da pri umevanju bistva Boga izhajamo iz absolutne prihodnosti svobode in ne iz kake zmožnosti, ki bi bila svoboda z njo utemeljena. Svobodo, ki ni podrejena nujnosti kake predhodne bistvene narave, lahko mislimo edinole kot absolutno prihodnost svobode« (La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel, Archives de philosophie 33, 1970, 782—783).

<sup>16</sup> PhG 563.

gega v primerjavi z logičnostjo, vendar pa tudi ne bo samo monotona in dolgočasna ponovitev starega. Filozofski sistem se ne more zapreti v svojo abstraktno samozadostnost, ker ne sme pozabiti, da pride filozofija »vedno prepozno«, da »Minervina sova poleti šele o mraku«<sup>17</sup>, ko je dan odločilnega dogajanja že končan. Filozofija je torej samo posrednica med večeraj in jutri.<sup>18</sup> Dojame preteklost in v moči iste logike se lahko odpre tudi prihodnosti.

Tako kot je pojem pravi subjekt, pravi nosilec Logike, in so vsi logični momenti, prek katerih pridemo do njega, njegovi vnaprej postavljeni momenti, tako da pojem ni nič drugega kot njihova celota in njihova postavitev iz te njihove celote, je celota pojma ali logičnosti duša, ki oživlja vso filozofijo. Zato je prvič odpustila iz sebe naravo in jo nato kot duh prepoznala za svojo objektivnost, za svojo drugost in svojo neposrednost. To je pravi smisel celotnega Heglovega filozofskega sistema, kot ga izraža tudi njegov sklep: »Tretje sklepanje je Ideja filozofije, ki ima za svojo *sredino zase vedoči um*, absolutno občost, ki se podvoji v *duha* in *naravo*. Prvega naredi za predpostavko v obliki (als) poteka *subjektivne* dejavnosti Ideje, drugo pa za občo skrajnost, kot potek Ideje, ki je *v sebi*, obstaja in je objektivna. *Razdelitev* (das Sich-Urteilen) Ideje na oba pojava določa ta dva kot *njegovi* razkritji (razkritji zase vedočega uma) in kar se v njem združuje je to, da je narava stvari, pojem, tisti ki napreduje in se razvija, to gibanje pa je obenem dejavnost spoznanja, je to, da večna Ideja, ki je v sebi in zase, kot absolutni duh večno deluje, se poraja in ob sebi uživa«<sup>19</sup>.

### *Pomen narave*

Logičnost ali pojem srečuje torej kot svojo temeljno drugost naravo. A tudi njen pomen je že dan s samo logičnostjo. Po eni strani je narava negacija ali drugost logičnosti, vendar s tem ni dovolj naznačena bistvena značilnost in določilo narave. Narava je kot drugost zunanost in naraznost. Narava je raven zunanosti, kar se najbolje vidi na njeni prvi stopnji, v prostorskosti. Vendar to še ni vse. Zunanost in naraznost sta posledici neposrednosti. Bitja, ki ostajajo zgolj neposredno v sebi, si med seboj samo nasprotujejo, so zgolj zunaj druga drugih, so brez pravih razmerij. Vendar pa s tem, da je

<sup>17</sup> PhR, Vorrede 17, (Originalausgabe XXIV).

<sup>18</sup> Fenomenologija duha ima med drugim za nalogo tudi to, da ukine dvojno zunanost resničnega, namreč prostorskost in časovnost. Logika in ves sistem pa predstavljata nekakšno brezčasovno sedanost, se pravi nadčasovno aktualnost temeljnih logično-metafizičnih struktur biti. (Prim. P.-J. Labarrière, Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence, Archives de philosophie 33, 1970, 701.)

<sup>19</sup> E § 577.

v Heglovem sistemu prikazana kot področje neposrednosti, narava ni tuja pojmu in Ideji. Ideja je neposrednost čistega posredovanja. Zato je narava nekakšna pozunanjenost te temeljne značilnosti pojma in Ideje, njune neposrednosti. »Kolikor pa se Ideja torej predstavlja kot absolutna *enost* čistega pojma in njegove resničnosti in se potemtakem povzame v neposrednosti *biti*, je tako kot *celota* v tej obliki — *narava*.«<sup>20</sup>

Ideja je kot enost čistega pojma in njegove resničnosti ali kot »enost pojma in objektivnosti«<sup>21</sup> torej najprej čista neposrednost, takó kot je tudi pojem najprej čista neposrednost in ta je v Logiki bit. Celota tega, kar je, je v elementu neposrednosti narava. Tako se zgodi, da »čista resnica postane kot zadnji izsledek tudi *začetek nekega področja in (neke druge) vede*.«<sup>21</sup>

### *Narava kot posledica svobode*

Ko Hegel opisuje ta »prehod« od Logike k Filozofiji narave, uporablja tudi dvakrat pojem svobode. Mišljenje je doseglo svojo popolno svobodo, ko se je vrnilo vase, ko je doseglo stopnjo pojma, ko je postalo svoj lastni vzrok. Ta svoboda je tesno povezana s hkratno novo neposrednostjo, ki jo doseže. Ko se nato Ideja svobodno odpusti iz sebe (*die Idee sich selbst frei entlässt*), nosi tudi ta njena določenost, ki je »odpuščena«, se pravi narava, prav tako znamenje svobode, s katero jo je Ideja iz sebe odpustila. Vendar ta svoboda ni enaka ali podobna tisti svobodi, ki je značilna za pojem, ampak abstraktni svobodi, ki zaznamuje bit čisto na začetku Logike in je svoboda zaradi odsotnosti drugosti, svoboda zaradi naraznosti določil, se pravi čiste nesorazmernosti. To je negativna svoboda. Zato ni presenetljivo, če Hegel pravi, da je narava, ki se tu pojavi zaradi svobode, ki označuje Idejo, potem ko ta postane »absolutno gotova sama sebe in počiva v sebi«, tudi sama svobodna, a vendar samo »čisto in preprosto svobodna« (*schlechthin frei*).<sup>22</sup> V Heglovi govorici to spet naznačuje abstraktnost te svobode. Svoboda, ki jo Hegel prisoja naravi, je torej resnično podobna tisti, ki je značilna za nedoločeno in neposredno bit, ki vključuje v sebi tudi nič, ki pa je prav zaradi te negativnosti tudi nekakšna svoboda. »Najvišja oblika nič, kolikor je za sebe, bi bila *svoboda* . . .«<sup>23</sup>

Prva in temeljna oblika narave, po kateri je ta najbolj podobna nedoločeni biti, je prostorskost, ki je čisto dejstvo obstajanja bitij drugih poleg drugih, torej čista oblika nesorazmernosti, čista zunanost, kontigviteta in

<sup>20</sup> WdL II, 505.

<sup>21</sup> WdL II, 408.

<sup>22</sup> WdL II, 505.

<sup>23</sup> E § 87 Anm.

naraznost. Prostor je v tem smislu tudi »neposredovana brezbržnost«<sup>24</sup>. Ker pa sta nesvoboda ali nujnost že razmerji, je jasno, da je torej čista nesorazmernost bitij, kolikor so samo druga poleg drugih, nekakšna »svoboda«. Vendar pa je narava bolj podvržena nujnosti kot sposobna svobode. Negativna svoboda, svoboda, ki je posledica odsotnosti razmerij, pomeni namreč tudi notranjo nedoločenost, torej tudi nesposobnost sprejeti nase svojo lastno bit, biti subjekt. Zato je narava najprej podvržena zunanjim vplivom. »Narava ne kaže v svojem obstoju (Dasein) nobene svobode, ampak *nujnost* in *prigodnost*.«<sup>25</sup>

Ta Heglova stališča jasno kažejo, da kljub formulacijam, ki so bile podlaga za nekatere neumestne razlage, berlinski filozof nikakor ne omalovažuje zunanosti in objektivnosti narave. Narava ni samo videz Ideje, ta pa ni nikakršna mitična ali mistična instanca, zaradi katere bi narava izgubila svojo objektivnost. Hegla je treba občudovati, s kakšno prizadevnostjo se trudi, da bi v okviru svoje identitetnostne filozofije kljub vsemu dal pravo veljavo drugačnosti in se izognil vsakemu monizmu. Zato priznava, da je narava resnična zunanja stvarnost, ki jo zaznamuje celo nekakšna neodvisnost od duha in umnosti. Prava svoboda umnosti in duhovnosti ni v tajeju drugosti narave. Duh dokazuje svojo gotovost, svojo dopolnjenost in svojo svobodo, če priznava naravo v vsej njeni drugačnosti. »Znanje ne pozna samo samega sebe, temveč tudi negativnost samega sebe ali svojo mejo. Vedeti za svojo mejo pomeni znati se žrtvovati«<sup>26</sup>. Vendar ostaja Hegel tukaj nejasen in celo dvoumen. Narava je resnično zunaj logičnosti. Ali pa je to naravo mogoče narediti popolnoma logično? Ali jo je mogoče popolnoma poduhoviti? Hegel ne rešuje tega vprašanja. On samo ugotavlja dejstvo zgodovinskega poteka, ko se Ideja kot bistveno jedro vsega, kar se dogaja, uresničuje prek subjektivnega delovanja v objektivno, nadindividualno udejanjenost in prav narava je tista, ki subjektivnemu duhu pomaga, da Idejo objektivno in stvarno udejanji in ne samo subjektivistično, individualistično, partikularistično ali poljubno. Razumljivo je, da s tem duh odvzame naravi njeno popolno drugost, njeno različnost od logičnosti, in jo naredi logično oziroma jo uskladi z logičnostjo. Narava ne neha biti narava, vendar to sedaj ni več duhu tuja narava, ampak samo *njegova* drugačnost, poduhovljena narava. Poduhovljena narava je lep primer istosti istosti in drugosti logičnosti in narave. Vprašanje pa je, če je mogoče poduhoviti vso naravo. Ali ne ostane narava v nekem smislu vedno tuja duhu, ali se vedno ne upira poduhovljenju? Ali ne obstajajo nekateri vidiki na naravi, ki za vedno uhajajo popolnemu po-

<sup>24</sup> Prim. E § 254.

<sup>25</sup> E § 248.

<sup>26</sup> PhG 563.

duhovljenju, popolni racionalnosti in popolnemu človekovemu obvladanju?<sup>27</sup> Gotovo, a Hegel tega ne obravnava. Kar ostane zunaj pojmovnosti, ima za nepomembno. »Vse, kar ni ta stvarnost, ki jo postavlja pojem sam, ni drugega kot prehodni empirični obstoj, čisto mnenje, zunanja prigodnost, pojav ali fenomen brez substance, neresnica, slepilo itd.«<sup>28</sup> Hegel torej ne zanika, da se vse, kar obstaja, ne da razumeti kot umno in v skladu z Idejo, da se tudi ne da vse povzeti v sistem kot njegov moment, a ima to za stvari, ki ne zaslužijo pozornosti.<sup>29</sup>

Pravo mesto narave v sistemu najlaže razberemo, če najprej sistem razumemo kot aplikacijo prvega sklepa od tistih treh, ki jih Hegel podaja na koncu Enciklopedije in od katerih smo tretjega že razčlenili. V prvem sklepu igra narava vlogo sredine, se pravi srednjega, vmesnega, povezovalnega in posredujočega člana med logičnostjo in duhom, saj je Filozofija narave med Logiko in Filozofijo duha. Sistem je razčlenjen tako, da »postane logičnost narava in narava duh«.<sup>30</sup> Prva shema sklepanja, se pravi prva shema sistematičnega filozofskega mišljenja je po Heglu prav tista, ki strukturira njegovo lastno Enciklopedijo, kjer narava »povezuje« logičnost in duha. Toda če ju povezuje narava, ki je — kot smo videli — območje zunanosti, nesorazmernosti, neposrednosti in naraznosti, potem to pomeni, da ju narava povezuje tako, da ju razčlenjuje, česar pa seveda nikakor ne smemo takoj negativno oceniti. Kajti stopnja razčlenjevanja, ki ga navadno, ko gre za človekovo duhovnost, pripisuje Hegel razumu (Verstand), je za ves sistem

---

<sup>27</sup> Heglovo razmerje do narave je torej v glavnem zaznamovano z duhom zgodnje industrijske in kapitalistične družbe, kjer narava velja predvsem za tisto, kar si je treba podvreči in čemur je treba gospodovati. Vendar je to samo glavno in najbolj očitno teženje. Najdemo pa pri Heglu vendar tudi misel, da prav narava pomaga duhu do kulture, da prav ona varuje človeka pred subjektivizmom, da mu pomaga, da Ideja, katere povnanjenje ona je, in pojem postaneta dejanskost za subjektivnega duha. Vendar pa je v glavnem le res, da je za Hegla narava v sebi bistveno nemočna, da je infrakonceptualna, da pojem kot tak v njej ni razodet, ampak prej skrit in da je v primerjavi s tem, kar njej pomeni človek, njen prispevek za poduhovljenje človeka bistveno manj pomemben kot pa prispevek človeka samega. Človek nima v naravi iskati vzora za svoje počlovečenje ampak neposredno v svoji lastni duhovnosti. Isto velja tudi za marksizem.

<sup>28</sup> PhR § 1 Anm.

<sup>29</sup> Hegel res ni panlogist, vsa stvarnost ni umna, ni logična in narava je pri tem bistveno pomanjkljiva, tako da Hegel dialektičnega poteka sploh ne prisoja naravi, ampak poudarja, da ga kot evolucijo pojmuje in prisojamo naravnemu razvoju samo mi kot filozofi. Presenetljivo je, da Hegel ni zagovarjal evolucije, ampak fikszem in da je dialektični razvoj kot tak prisodil naravi šele F. Engels. Hegel pa svojih nazorov o naravi ni prikazoval, kot da bi bili naravnost povezani z znanstvenimi dognanji in od njih odvisni. »Heglovski smisel, dialektično umevanje, ki ga upravlja, ima podobo spekulativnega in močno subjektivnega vtisnjenja (surimpression) na to, kar je dano s pravim znanstvenim spoznanjem...« (D. Dubarle, *La nature chez Hegel et chez Aristote*, *Archives de philosophie* 38, 1975, 25).

<sup>30</sup> E § 575.

bistvenega pomena. Brez razčlenitve in diferenciranosti ni sistema, ampak bi kvečjemu obstajala stvarnost v svoji celoti kot neizdiferenciran kaos ali meglica. Tako tudi ni naključje, če Hegel imenuje negativno svobodo brez razmerij, kot smo jo zasledili tudi v naravi, »svoboda razuma« ali pa »svoboda praznote«. <sup>31</sup> Ta ni značilna samo za naravo, ampak tudi za človeka, če ostane na ravni samovolje, se pravi brez razmerij do drugih, brez upoštevanja objektivnih danosti in brez notranje določenosti. Šele notranja razčlenitev, ločitev, raztrganost in krutost drugačnosti ali drugosti storijo, da pride do konkretne svobode. Treba je umreti svoji samovolji, da postaneš svoboden. Najbolj prvobitno umiranje sebi pa predstavlja za človeka njegovo razmerje do narave v vseh njegovih razsežnostih. Brez ločitve od sebe, brez začetnega priznanja, da je narava nekaj drugega kot sem jaz, brez priznanja »popolne svobode« <sup>32</sup> zunanjega predmeta, bi ne prišli do tiste konkretne svobode, ki označuje duha, ko v polnosti zaživi vsa svoja razmerja z naravo in z objektivno družbenopolitično strukturo, katero Hegel opisuje kot objektivnega duha. Prehod prek neracionalne narave je podoben prehodu prek trpljenja, tragike in smrti. Vendar pa se bit mora razklati v subjekt in objekt, četudi obstaja nevarnost, da se bo v tej ločenosti in raztrganosti ustalila in fiksirala, zaradi česar je temeljna naloga in odrešitvena vloga filozofije, da v moči dialektike »utekočini« (in Flüssigkeit bringt), naredi fluidne, se pravi prehodne vse pregraje, ki ločujejo bitja in njihova določila. Ločitev določil je njihova postavitev in bistveno območje te naraznostne ekonomije biti je narava. Na njeni ravni obstaja samo negativna svoboda, in sicer v dvojni obliki. Najprej je tuj objekt subjektu in mu stoji zgolj nasproti. Subjekt pa je zaradi tega tudi notranje nedoločen, njegovo začetno stanje, kot to obširneje nakazuje Heglova Filozofija duha, je notranja nedoločenost ali samovolja. Iz te najgloblje protislovnosti, v katero zapade Stvar in ki odseva v notranjih protislovljih golega objekta in povsem samovoljnega subjekta, se rodi iz dinamizma iste same Stvari, se pravi konkretne Ideje ali absolutnega duha, postopen potek prepraščanja te ločenosti, se pravi napredovanje h konkretni svobodi.

Iz povedanega jasno sledi, da narava nima svojega namena in smisla v svoji biti v sebi, v svojem čistem in empiričnem obstoju. Ima ju v duhu in že na koncu Logike Hegel nakazuje, da je duh tisti, ki je in bo nosilec prave in dokončne, konkretne svobode. »Ta najbližja odločitev čiste Ideje, da se določi kot zunanja Ideja, si vendar s tem postavi samó posredovanje, iz katerega se dvigne pojem kot svobodna eksistenca, ki se iz zunanosti vrača vase, dopolni v *Znanosti duha* svoje samoosvobojenje in najde najvišji pojem

---

<sup>31</sup> PhR § 5 Anm.

<sup>32</sup> PhG 563.



v Znanosti logike kot čistem pojmu, ki razume samega sebe.<sup>33</sup> Tako se bo na koncu vsega sistema preveril njegov začetek, se pravi Logika, kot gibalo in duša vsega, sistem se bo povrnil na svoj začetek.

Narava torej potrebuje za konkretno in pravo preraščanje same sebe duha, kajti duh, ki je pri Heglu najprej utelešen duh, individualni človek, prerašča že kot tak, v svojem telesu, neposrednost in naraznost narave, nato pa tudi kot posameznik in kot občestvo v svojem razmerju do zunanje narave, kjer jo napravi za svojo objektivnost, za »preseženo neposrednost posamičnosti« in »ima pojem za svojo eksistenco«.<sup>34</sup> Ker je tako duh resnica narave, je duh njen smoter in je »večna Ideja, bivajoča v sebi in za sebe«<sup>35</sup>, je tudi njeno počelo. »Le za sámo neposredno zavest je narava tisto, kar je na začetku in neposredno in duh tisto, kar je po njej posredovano. Dejansko pa je narava tisto, kar je postavljeno po duhu in duh sam je tisti, ki naredi od narave svojo predpostavko«.<sup>36</sup> Za logičnost je narava najprej čista drugost, drugačnost in nasprotje, za duha pa je narava le sorazmerna drugost, saj je tudi njegova predpostavka. Biti predpostavka pa pomeni dvoje. Najprej je predpostavka nekakšen pogoj, nekakšen temelj, na katerem se gradi potek naprej in brez katerega bi do poteka sploh ne prišlo. Drugič pa je predpostavka tisto, kar končna stopnja, v tem primeru duh, vnaprej postavlja kot delni vidik samega sebe in te razne delne vidike, ki so kot predpostavke vnaprej postavljeni, nato na svoji ravni samó združi v sistemsko celoto, ki je identična z njim. Delni vidik popoldne Ideje je tudi narava. Potek osvobojenja in dokončnega preraščanja je v obliki pravzorca, načrta in temelja ali počela zasnovan že v Logiki, zato že nekako v Logiki predvidevamo duha s samim tem, ko predvidimo naravo kot drugost logičnosti, kot njeno povnanjenost. Ko namreč predvideva Hegel povnanjenost logičnosti, se pravi naravo, predvideva tudi tisto instanco ali tisti dejavnik, prek katerega Ideja to povnanjenost preseže. In šele prek te povnanjenosti in njenega preseganja se logičnost docela konkretizira. Celota logičnosti postane res navzoča sebi šele na koncu Filozofije duha in ne na koncu Logike.<sup>37</sup> Na koncu Logike je logičnost navzoča nekako neposredno, je abstraktno ista s seboj. Na koncu Filozofije duha pa je logičnost navzoča sama sebi kot to, kar najbolj konkretno je, kot duša in počelo, kot gibalo in struktura narave in zgodovine. Prek svoje drugačnosti je bolj konkretno sebi navzoča kot pa v neposredni istosti s seboj.

<sup>33</sup> WdL II, 506.

<sup>34</sup> E § 376.

<sup>35</sup> E § 577.

<sup>36</sup> E § 239 Zusatz.

<sup>37</sup> Prim. E § 247.



Če pa Hegel pravi, da je narava povnanjenost in naraznost Ideje, hoče s tem predvsem reči, da je v sami sebi dostopna spoznanju in poduhovljenju. Če bi že v svoji najbolj surovi in neposredni danosti, v svoji povnanjenosti narava ne imela že od vsega začetka neke zveze z Idejo, bi je tudi pozneje ne mogla več vzpostaviti. Z drugimi besedami: če bi temeljne značilnosti narave, kot so prostorska in časovna naraznost, neposrednost in gola vrženost njenega obstajanja ne bile združljive kot take s kakim posebnim vidikom pojmovnosti, umnosti in duhovnosti, bi se duh in narava ne mogla nikoli srečati. Srečanje je možno, če so bitja že vnaprej naravnana drugo na drugo. V tem je tudi razlog, zakaj Hegel nasprotuje vsakemu radikalnemu dualizmu, se pravi vsakemu nazoru, ki vidi v različnosti bitij in v njihovi heterogenosti njihovo bolj globoko značilnost kot pa v njihovi podobnosti ali celo istosti. Ker je po Heglu srčika vse stvarnosti Ideja in je različnost stvarnosti samo različnost njenih vidikov, zagotavlja prav ta Ideja možnost srečanja teh bitij. Ideja pa je predvsem pojmovnost, mišljenje, racionalnost. Tako ostane tudi tukaj mišljenje temeljna oblika poduhovljenja in s tem tudi osvobojenja vse stvarnosti. »Ko mislim kakšen predmet, naredim iz njega misel, ukinem to, kar je v njem čutnega, ga spremenim v nekaj, kar je bistveno in neposredno moje: kajti le v mišljenju sem pri sebi, samo v pojmovanju prešinem predmet, ki ni več nasproti meni in kateremu sem odvzel, kar je imel za svoje in kar je imel zase proti meni. Kot pravi Adam Evi, ti si meso mojega mesa in kost mojih kosti, tako pravi duh, ti si duh mojega duha, in tujost je izginila.«<sup>38</sup>

Sedaj je jasno, zakaj moramo naravo imeti za povnanjenje Ideje. Ne gre za teorijo Ideje zaradi nje same, ampak za teorijo o duhu v njegovi zgodovinski osvoboditvi. Ta teorija pojmuje naravo v njenem razmerju do duha in do Ideje, in sicer kot nujno pot, ki jo mora prehoditi duh, da se popredmeti, da proizvede samega sebe v preoblikovanju narave in da se s tem osvobodi. Duh potrebuje naravo in narava potrebuje duha. Najprej potrebuje duh naravo. »... tako zlahka razumemo vsaj najsplošnejšo misel pojma, da je svobodni duh nujno v razmerju s samim seboj, saj je svobodni duh; drugače bi bil nesvoboden in odvisen. Njegov cilj je priti o zavesti o sebi ali storiti, da bo svet ustrezal njemu, — saj je oboje isto: rečemo lahko, da si duh prisvoji (eigen mache) predmetnost ali obratno, da duh iz samega sebe proizvede svoj pojem, da ga objektivira in tako postane svoja bit; v predmetnosti se zave samega sebe, po čemer je blažen, kajti svoboda je tam, kjer predmetnost ustreza notranji zahtevi...«<sup>39</sup>

<sup>38</sup> PhR § 4 Zusatz.

<sup>39</sup> VG (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955), 74.

Če je treba naravo kot povnanjenje Ideje razumeti ne samo kot objektivno dejstvo, ampak tudi kot program zgodovinskega osvobajajočega delovanja in razvoja duha, pa to ne pomeni, da gre samo za enostransko podprejanje narave duhu. Čeprav je Hegel močno poudaril ta moment,<sup>40</sup> pa to ni edino, kar ve povedati o tem. Ko se duh v naravi objektivira, doseže tudi narava svojo lastno namenskost. Narava je namreč področje čutnega, snovnega, poljubnega in prigradnega dogajanja in samo tega je sposobna ali zmožna. Zato je nezmožna, da bi se sama poduhovila. Obstaja nekakšna »nemoč narave«<sup>41</sup> v tem pogledu, metafizična korenina tega pa je prav njena izvorna povnanjenost in naraznost njenih določil. O materiji, snovi pravi Hegel, da »obstaja kot naraznost (als ein Aussereinander) in išče svojo enost; teži torej, da samo sebe preseže in išče svoje nasprotje. Če bi to dosegla, bi ne bila več snov, izginila bi; teži k idealnosti, kajti v enosti je idealna. Nasprotno pa je duh prav tisto, kar ima središče v sebi; tudi teži k središču, vendar je središče on sam v sebi. Nima enosti zunaj sebe; stalno jo najde v sebi, je v sebi in pri sebi. Snov ima svojo substanco zunaj sebe, duh pa je bivanje pri samem sebi in prav to je svoboda.«<sup>42</sup>

Tako je torej duh tisti nepogrešljivi dejavnik, s pomočjo katerega absolutna Ideja osvobaja. In ker je tudi narava povnanjenje te Ideje, mora duh na poti zgodovinskega osvobajanja prek narave, kar bi se tudi dalo interpretirati kot obveznost, da pri svojem ravnanju z naravo ne more upoštevati samo svoje, ampak tudi njene virtualnosti, da ne more z njo razpolagati kot z brezpravnim materialom, ampak mora uresničiti predvsem to, kar ona sama je in k čemur — kot povnanjena Ideja — teži. Narava ni brezbržna do svojega lastnega poduhovljenja, ampak ga pričakuje, saj to ustreza njenemu najglobljemu bistvu, kot ga odkriva (Heglova) filozofija. Vendar pa pri Heglu ostane vse odvisno od duha. »Duh ima za nas naravo za svojo predpostavko, katere resnica je in s tem je tudi njen absolutno prvi. V tej resnici je narava izginila in duh se je dognal (hat sich ergeben) kot Ideja, ki je dospela do svoje biti za sebe; njen objekt kot subjekt je pojem.«<sup>43</sup> Duh

---

<sup>40</sup> Značilna za Hegla je njegova nekakšna moderna antropocentrična miselnost. Človek ni več vključen v naravo in se z njo ne opredeljuje. Človek se mora z naravo celo boriti, boriti se mora proti njej in jo obvladovati. V njej se sicer lahko najde pri sebi, in to tudi mora, ker se samo tako lahko osvobodi, a vendar za ceno boja proti njej. Narava igra pri Heglu v tej stvari nekakšno dvojno vlogo. Z ene strani predstavlja za človeka oviro, ki jo mora človek premagati, tako da gleda človek v njej sovražnico, z druge strani pa narava spet ni samo brezpravna in brezoblična tvar, s katero lahko človek dela po mili volji, temveč je kot povnanjena Ideja tisti dejavnik, ki človeka prisili, da se dvigne nad svojo samovoljo in s svojim spoznanjem ter delom udejanji Idejo takšno kot je.

<sup>41</sup> E § 250.

<sup>42</sup> VG 55.

<sup>43</sup> E § 381.

je resnica, ki ve za samo sebe, ki ve torej, da je pojem enost mišljenja in objektivnosti in da je tudi sam ta temeljna enota, tako da se ne more začeti pri nikomer drugem kot pri sebi in se ne more nanašati v zadnji instanci na ničesar drugega kot na svoja lastna določila.<sup>44</sup> Seveda pa je pojem zaradi zadrževanja na ravni čiste umnosti in logičnosti kljub vsemu svojemu notranjemu določanju v nekem smislu še vedno abstrakten. Zato pravi Hegel, da je pojem »absolutno konkreten«, se pravi konkreten samo v zametku, duh pa je »absolutno najbolj konkreten«.<sup>45</sup> Obstaja torej vzporednost pojma in duha, le da je pojem subjekt na ravni logičnosti, duh pa je subjekt na ravni zgodovine. Ker je narava samo povnanjenost Ideje, je duh kot Ideja, ki ve zase, tudi takrat, ko se ukvarja z naravo, pri sebi. Duh prek narave v zadnji instanci določa samega sebe zato, ker je duh Ideja, ki ve zase, narava pa je Ideja, ki zase ne ve. V svojih spoznanjskih in delovnih razmerjih z naravo je duh še vedno v razmerju s samim seboj, oziroma bolje, prek duha in narave je v razmerju s seboj absolutna Ideja in najvišja oblika tega razmerja s seboj je absolutni duh, se pravi umetnost, religija in filozofija.

### *Sklep*

Tudi Filozofija narave nam potrjuje s tem, ko nam že nakazuje vlogo duha, — saj je narava samo njegova predpostavka — da je Heglova stvarna filozofija, filozofija stvarnosti, se pravi narave in zgodovine, samo konkretizacija tiste svobode, katere bistveno strukturo opredeljuje že Logika. Duh postaja v svojem zgodovinskem razvoju samo to, kar v jedru, v zametku, v sebi (an sich) že je: ne samó v sebi bivajoča ali obstajajoča spinozistična substanca, ampak subjekt, kar pomeni čisto postavljanje samega sebe, dejavna proizvodnja samega sebe, pri čemer šele substanca postane svoj subjekt. In v tem je po Heglu tudi temeljna razlika med duhom in naravo. »Duh ni naravno bitje kot žival, ta je to, kar je, neposredno. Duh pa je v tem, da samega sebe proizvaja, da naredi iz samega sebe to, kar je . . . Njegova bit je dejnost (Aktuosität), ne mirujoče bivanje, to, da se je proizvedel, da je postal za sebe, da je samega sebe naredil iz samega sebe. Da resnično je, je potrebno, da se je proizvedel; njegova bit je absolutni potek.«<sup>46</sup>

Da duh ukine in preseže vse oblike svoje začetne neposrednosti, se mora razvijati na raznih ravneh in v več smeri. O tem govorijo podrobneje filozofske razprave o subjektivnem, objektivnem in absolutnem duhu. Na vseh teh ravneh pa gre v bistvu za eno samo stvar: preseganje naravnih danosti

<sup>44</sup> Prim. E § 440.

<sup>45</sup> Prim. E 1827 § 164 Anm.

<sup>46</sup> VG 74.

v kulturo in civilizacijo, ki naj bo nekakšno uveljavljanje *duha kot samovzroka*. V tem je tudi bistvo osvobojenja. Tudi tukaj je razvidno, da za Hegla svoboda ni v odprtosti drugosti, ampak v preraščanju te odprtosti, v vračanju iz te odprtosti v novo, konkretnjšo in bogatejšo istost s seboj. Tukaj se res izraža miselnost sodobne industrijske in tehnološke družbe, njenega ekspanzionizma, kolonializma, hegemonizma in imperializma in ne nazadnje tudi njenega — ateizma. Ta ateizem — četudi s tem ne mislim trditi, da je sam Hegel že bil ateist — se bo v svojem poznejšem razvoju najrajši utemeljeval kot zahteva svobode. A prav idealistična Heglova filozofija je postavila svobodo, celo določeno pojmovanje svobode, za središče pozornosti in tako svobodo za smisel in gibalno vsega zgodovinskega razvoja. »... filozofija nas uči, da vse lastnosti duha obstajajo po svobodi, da so vse sredstvo svobode, da vse k njej težijo in jo proizvajajo. To je spoznanje spekulativne filozofije, da je svoboda edina resničnost duha.«<sup>47</sup>

**Povzetek: Tone Stres, Narava in svoboda pri Heglu**

V Heglovem sistemu ima narava vlogo predpostavke svobode, in sicer zato, ker je v svojem jedru in metafizičnem bistvu Ideja v elementu svoje zunanosti, naravnosti in abstraktne neposrednosti.

**Zusammenfassung: Tone Stres, Natur und Freiheit bei Hegel**

Hegels Auffassung der Natur als der Voraussetzung der Freiheit des Geistes.

**Résumé: Tone Stres, Nature et liberté chez Hegel**

La conception hégélienne de la nature selon laquelle la nature est définie comme la présupposition de la liberté de l'esprit.

---

<sup>47</sup> VG 55.

## Ideje slovenskih filozofov (2)

*I. Aleš Ušeničnik (1868—1952)* je brez dvoma naš največji sholastični mislec, če ne celo največji slovenski modroslovec sploh. Janžekovič meni o njem: »Tudi v primeri z drugimi sodobnimi sholastiki je velik in izrazito sega nad povprečje modroslovskih avtorjev, ki se oglašajo po revijah in učbenikih. Če bi ne bil živel v naših tesnih razmerah, ki so ga silile, da je trošil svoje moči na toliko področjih, bi se bil mogel s svojim prodornim duhom in svojo marljivostjo priboriti še vse častnejše mesto v zgodovini filozofije.«<sup>1</sup>

Ušeničnik je bil vsestranski delavec, mislec, predvsem pa zvest katoliškim načelom. Njegovo delo je veljal obrambi vere in katoliške Cerkve pred modernimi vplivi.<sup>2</sup> Po Janžekovičevem mnenju pa se ni odločil za »strogi tomizem, marveč za širokosrčnejši neotomizem belgijske šole, ki jo je ustanovil poznejši kardinal Mercier . . .«<sup>3</sup> Zato je J. Fabjan ob njegovi šestdeset letnici zapisal, da je hotel naprej s sv. Tomažem.<sup>4</sup>

Ušeničnik je doma iz Poljanske doline. Stopil je v bogoslovje in študiral na Gregoriani. Tam se je seznanil z idejami Leonove okrožnice. Kot profesor bogoslovja in kasneje teološke fakultete je imel že po službeni dolžnosti nalogo, da širi in brani tomizem. Kljub temu pa Ušeničnik ni bil samo filozof. Začel se je ukvarjati s pesništvom in že v gimnazijskih letih objavil svoja dela. Tudi kasneje filozofski študij ni mogel popolnoma zasenčiti in zatreti njegove pesniške žilice.

Prva in glavna življenjska naloga in osebna zavzetost je bila Ušeničniku filozofija. Kot profesor filozofije na teološki fakulteti je obdelal skoraj vsa filozofska področja. O tem priča njegov obsežen filozofski opus, deset

<sup>1</sup> J. Janžekovič, IS (Izbrani spisi) III, Celje 1977, 243.

<sup>2</sup> Prav tam, 236, 240; enako Fr. Verbinc, Filozofski tokovi na Slovenskem (Slovenska filozofska bibliografija), ISF v Ljubljani 1966, XXVIII.

<sup>3</sup> Janžekovič, prav tam, 240.

<sup>4</sup> J. Fabjan, A. Ušeničnik kot filozof in apologet, Čas (revija Leonove družbe) XXII, 1927/28, 271.

knjig Izbranih spisov (Ljubljana 1939—41), ki jih je sam pregledal in združil v njih svoje glavne filozofske spise. Ravno na tem področju ima največje zasluge tudi za razvoj slovenske filozofske terminologije.<sup>5</sup>

Temeljno filozofsko vprašanje njegove filozofije je filozofsko izhodišče.<sup>6</sup> Tu se je Ušeničnik uveljavil v svetovnem merilu, čeprav njegovi izsledki niso prodrli v svet kot njegovi, ampak so jih razširili drugi tomisti, ki so v tem vprašanju sodelovali z njim in so svoje zaključke napravili v odvisnosti od njega.<sup>7</sup>

Spoznavnoteoretsko vprašanje si postavlja Ušeničnik kot izhodišče filozofije sploh: Ali je človeško znanje, vedenje gotovo? Ušeničnik podobno kot Descartes izhaja iz dvoma. Vsako človeško spoznanje mora modroslovec postaviti kritično pod vprašaj in se prepričati o utemeljenosti svojih spoznanj. Zato Ušeničnik z Descartesom išče trdno točko, kjer je mogoče izključiti vsak dvom. Tako z Descartesom zaključuje: »*Mislim torej sam. Cogito ergo sum.*«<sup>8</sup>

Pri tem ne gre toliko za premagovanje dvoma, pač pa hoče Ušeničnik pokazati predvsem na izvestnost, ko »*postane subjekt samemu sebi neposredno navzoč.*« Reflexio completa je Ušeničniku predvsem dojemanje lastnega jaza v svojih spoznavnih doživljajih . . . : popolna refleksija je »sebevidnost netvarnega duha, da mu je v mišljenju mišljenje zavestno in je zavesten tudi sam sebe kot subjekta mišljenja.«<sup>9</sup> Subjekt vidi samega sebe mislečega in tako vidi, da (u)vidi<sup>10</sup>. Ušeničnik je prepričan, da je to neposredno, zato ga ni treba več dalje utemeljevati: »Prvotno je namreč dejstvo zavesti . . . to zavedanje je neposredno, kakor je neposreden izraz ‚misli-m‘, namreč jaz; ta ‚m‘ je neposredna afirmacija mojega bitja.«<sup>11</sup>

Če se dokopljemo do tega, potem po Ušeničnikovem mnenju ni potrebna nobena nadaljnja pogojenost in niti ni mogoče, kajti to je dejstvo neposredne zavesti, v katerem se strinjajo modroslovci kot Tomaž in Kant: »Kaj je ta realni princip, ki misli, ali je netvarna duša, ali so možgani ali kaj drugega, to je povsem drugo vprašanje, ki ga more rešiti, če ga more, le globlje razmišljanje, a ne preprosta refleksija.«<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Kot navaja Janžekovič v svojem članku o Ušeničniku (IS III) prim. tudi J. Fabjan, z. n. d., 275.

<sup>6</sup> A. Ušeničnik, Izbrani spisi (IS) III, 139 sl., VII, 21 sl., predvsem 46 sl.

<sup>7</sup> Prim. J. Janžekovič, IS III, 253.

<sup>8</sup> IS VII, 49 (podčrtal A. U.); prim. J. Janžekovič, IS III, 243; Ušeničnik v zvezi s tem navaja Descartesa (De la Methode, 4) in Avgušтина (De Trinitate XV, c. 12) v IS VIII, 53.

<sup>9</sup> Ušeničnik, IS VII, 51/52, (podčrtal A. U.).

<sup>10</sup> Ušeničnik, IS 52.

<sup>11</sup> A. Ušeničnik, IS VII, 30.

<sup>12</sup> A. Ušeničnik, VII, 54.

Ušeničnikovo stališče, da prvotne gotovosti ni mogoče graditi na kakšen netvaren princip npr. vzročnosti ali protislovja, je zelo pomembno, kajti s tem razišče in utrdi prvotni temelj zavesti, preden ta zavest postane kakorkoli predmetna. Dokler ni gotova v samem sebi, ne more postati predmetna, ne more biti nosilec nečesa drugega. Človek po Ušeničnikovem mnenju ne more ničesar spoznati, dokler ne utrdi lastnega temelja, čeprav vemo, da je v spoznanju oboje povezano, odtod intencionalnost naše zavesti.

Iz gotovosti lastne zavesti pa lahko gradimo zavest o zunanjem svetu. Ob tem se moramo najprej vprašati, kako je to, kar imenujemo »zunanji svet«, mogoče. S Kantom se Ušeničnik zaveda resnosti tega vprašanja. Po Janžekovičevem mnenju Ušeničnik tu zagovarja neke vrste kavzalizem: Zunanji svet vpliva s svojimi kakovostmi na naše čute in prek njih smo povezani s predmeti.<sup>13</sup> Pri tem pa je pustil odprto vprašanje, ali je zunanji svet za nas neznanka ali pa je nekaj resničnega. Tako je pri njem Kantova dilema, ali naši čuti tvorijo zunanji svet ali pa je svet takšen, kot ga dojemamo, in tako deluje na nas.<sup>14</sup> Ob tem se sprašuje, ali ni treba bolj kot našim čutom zaupati umu.<sup>15</sup> Iz tega zastavljenega problema je razvidno, da je Ušeničnik čutil novodobno problematiko filozofije in tudi sam ni mogel dokončno odgovoriti nanjo. Njegove raziskave o izvestnosti spoznanja kažejo na podobne poskuse v novem veku, kot je npr. Hermesov, ali tudi različne novotomistične poti. Vsi na podlagi Kantovih spoznanj ugotavljajo, da je treba osredotočiti pozornost na spoznavajoči subjekt in utrditi njegove spoznavne meje z okopi, ki jih tvori sam. Ti so osnova za utemeljitev njegovega obstoja.

Glede teh vprašanj bi bilo zanimivo natančneje primerjati Ušeničnika s Hermesom, Marechalom, Rahnerjem, Lonerganom itd.

Poleg glavnega filozofskega vprašanja je Ušeničnik posvetil veliko časa in truda razmišljanjem o vprašanjih vere, Cerkve in znanosti. Gotovo je glede teh vprašanj, kot meni Janžekovič<sup>16</sup> najznačilnejše njegovo delo Knjiga o življenju. V njej avtor preprosto, in vendar prodorno odgovarja na vprašanja življenja, ga razčlenjuje v luči modroslovske dediščine in odgovarja končno nanj v smislu krščanskega razodetja. Temelj vsemu je Bog, ta človeka dviga iz vseh dvomov življenja tako, da lahko ob koncu zapoje Sončno pesem asiškega ubožca sv. Frančiška.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Prim. J. Janžekovič IS III, 276 sl.

<sup>14</sup> IS I, 28 sl. prim. tudi Fr. Jerman, Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem, Anthropolos, 1975 I—IV, 65.

<sup>15</sup> A. Ušeničnik, IS VII, 28 sl.

<sup>16</sup> IS III, 242: »Mnogo zlatih zrn je v treh Ušeničnikovih knjigah o načelih, zlasti pa ne smemo pozabiti na njegovo čudovito, v pesniškem zanosu napisano Knjigo o življenju, ki bi jo bilo vredno ponatisniti in dati v roke današnji zbegani mladini.«

<sup>17</sup> Prim. A. Ušeničnik, IS X, 159/160.



Glede vprašanj vere in Cerkve je Ušeničnik veren Mahničev naslednik, čeprav mu njegov estetski čut ne dovoljuje, da bi se spuščal v žolčne politično-ideološke polemike, ampak skuša bralcu osvetliti temelje vere in ga zanjo navdušiti ter pridobiti.

Ušeničnik je začel pravzaprav z leposlovjem. Po mnenju Tineta Debeljaka je bil pri alojzevških »Duhovnih vajah« »glavni pesnik in morda edini lirik«. <sup>18</sup> V mladosti je branil Gregorčiča pred Mahničevimi napadi. Ob študiju filozofije je svojo pesniško žilico nekoliko zanemaril, vendar ni nikoli povsem izginila, kot pravi Janžekovič: »V Ušeničniku-ocenjevalcu je vedno nekaj Ušeničnika-pesnika.« <sup>19</sup> Zato je razumljivo, da se je vedno posvečal estetskim in literarnokritičnim vprašanjem. Pri reševanju vprašani meni, da ne smemo npravnost nikoli zanemarjati. Ta mora določati estetska merila in pri estetskem uživanju ne sme nikoli trpeti npravnost. To težnjo je označil že z naslovom svoje razprave: Umetnik in odgovornost. Čeprav se ne da »življenje premeriti z načeli, vendar sporazum brez načel ni mogoč« <sup>20</sup>, torej je treba priznati načela predvsem v smislu »npravne odgovornosti«. To so nekateri Ušeničniku tudi očitali, češ da hoče umetnost podrediti svetovnemu nazoru. Janžekovič meni k temu: »Danes močna struja pri nas meni, da lahko opisuje objektivno življenjsko resnico predvsem tisti (umetnik), ki skuša obvladati to resnico s pomočjo marksističnega nazora (Slovenska književnost 1945 do 1965, II, Ljubljana SM 1967, str. 288). Da je treba presojsati umetnino tudi, ali celo povsem, s stališča svetovnega nazora, to za mnoge danes ni več sporno. Sporno pa je, in bo vedno s stališča katerega nazora. Ušeničniku bi bilo to priznanje v veliko zadoščenje. Zabavalo bi ga, kako nekateri kritiki prilagajo svoje jedro novemu vetru.« <sup>21</sup>

Zato Ušeničnik zagovarja svobodo umetniškega ustvarjanja in meni, da tudi katoliški umetnik lahko svobodno ustvarja. Seveda je pri tem umetnik odvisen od družbe, od naravnih danosti. Kljub temu je zanj jasno, da »se krščanski umetnik po normah npravnosti in dogme mora ravnati, to takoj odkrito priznamo, da ne bo nobenega dvoumja«. <sup>22</sup> Vendar pa tidve vplivata le toliko, kolikor umetnika vežejo »po sv. Tomažu tudi zakoni morale,

---

<sup>18</sup> J. Janžekovič, IS, III, 236; prim. T. Debeljak, Aleš Ušeničnik in slovstvo. Čas 1927/28, 307.

<sup>19</sup> J. Janžekovič, IS III, 237.

<sup>20</sup> Prav tam, 238; A. Ušeničnik, IS II, 263 in sl.

<sup>21</sup> J. Janžekovič, IS III, 239.

<sup>22</sup> IS VI, 142.

<sup>23</sup> IS VI, 146.

zakaj vse človeško udejstvovanje je pod normo нравnih zakonov.«<sup>23</sup> V luči teh načel je pisal razprave o slovenskim umetnikih.<sup>24</sup>

Zelo pomembno je Ušeničnikovo delo na socialnem in narodnostnem področju. Čeprav je to delo najbolj kočljivo in danes na splošno ignorirano, vendarle zasluži vso pozornost. Ni nujno da se popolnoma strinjamo z njegovimi načeli v teh vprašanjih, nujno pa je, da jih razumemo v takratnem okviru in v ozadju miselnosti takratne dobe. Na Slovenskem je do konca zadnje vojne prevladovalo krščansko mišljenje z vsemi prednostmi in seveda tudi negativnimi vplivi. Zaradi njih pa ne smemo zanemariti načelnih rešitev, ki so jih predlagali krščanski misleci. Gotovo ni mogoče zaradi Ušeničnikovega stališča do marksizma ignorirati njegova dela za krščansko in duhovno dediščino Slovencev.

Ušeničnik je socialnemu in narodnostnemu vprašanju posvetil ves peti zvezek Izbranih spisov, razprave o tem pa najdemo tudi po raznih revijah in časopisih. Zagovarja široka stališča in skuša biti odprt, vendar je zelo odločno nasprotoval vsakršni težnji liberalizma in naturalizma, ki v družbenih vprašanjih izražata predvsem prezir in sovražstvo do krščanstva.<sup>25</sup> V tem smislu moramo razumeti tudi njegova stališča do marksizma oz. dialektičnega materializma. V njem vidi veliko nevarnost za vero in Cerkev, zato ga kot zmoto odklanja,<sup>26</sup> kajti po njegovem je »govorjenje o veri kot zasebni zadevi le taktično. Dialektični materializem je ateističen in ne more delati načelno z religijo nobenega kompromisa. More pa religijo v praksi ,tolerirati', dokler je ne premaga in iztrebi.«<sup>27</sup>

Filozofsko se mu zdi le-ta nesprejemljiv zaradi materializma, prav tako zaradi dialektičnosti, predvsem v njeni absolutni protislovnosti. Dialektični proces po Ušeničnikovem mnenju ne more iti samo pozitivno naprej, ker življenjska izkušnja kaže, da stvarnost pozna tudi padce in odstopanja ter povratke nazaj. Prav tako ni mogoče sprejeti dialektične nujnosti, ki zanika vsako svobodo duha.

Seveda Ušeničnik v imenu Kristusove Cerkve napada bogatine, ki »teptajo božji zakon«<sup>28</sup> vendar meni, da so nauki, ki hočejo odpraviti vsako privatno lastnino in zahtevajo revolucijo, zmotni. Njihov smoter je sicer

---

<sup>24</sup> IS VI, 219 in sl.: Razpravlja o Petrarki in Prešernu, o Antonu Aškercu, Ivanu Cankarju, Otonu Župančiču, Antonu Medvedu, Simonu Gregorčiču, Silvinu Sardenku.

<sup>25</sup> Npr. IS V, 56: proti demokraciji, ki zagovarja absolutno svobodo vere in nevere; dalje proti ločitvi Cerkve od države, ki je izraz »kulturnega boja proti Cerkvi (prav tam, 77), proti sežiganju mrličev, če je le-to izraz nasprotovanja in sovražstva do Cerkvenih uredb (88 sl.) in podobno.

<sup>26</sup> Prim. A. Ušeničnik, Dialektični materializem, Domžale-Groblje 1938, 67.

<sup>27</sup> Prav tam, 51.

<sup>28</sup> Prav tam, 209.

pravi: enakost vseh ljudi, vendar ga skušajo doseči z nepravimi sredstvi.<sup>29</sup> Odtod zavrača načela takratne ‚socialne demokracije‘, ki so uperjena proti Cerkvi, ki je po njegovem edina poklicana k delu za pravični red in blagor človeka. Seveda se danes zavedamo, da smo vsi ljudje poklicani k delu za pravični red in blagor človeka, gotovo pa še danes nismo edini glede sredstev, ki naj spremenijo človeško družbo in ustvarijo novega človeka. Krščanska resnica o izvirnem grehu je načelno zanikanje vsake možnosti raja na zemlji, obenem pa klic človeku k stalnemu prenavljanju. Zaveda naj se nezmožnosti, da bi iz sebe ustvaril popolnega človeka, zato se zateka k milosti, k božji ponudbi pomoči za rešitev človeka. Pri tem krščanstvo človeku pušča, da se sam odloči, njegovo odrešenje, njegova odločitev je delo svobode, ne kakršnakoli revolucionarna nujnost.

Ušeničnikov nastop je mogoče razumeti v okviru takratnih idejnih bojev, kateri so se odlikovali v ostrih nastopih proti vsemu, kar je verskega in Cerkvenega. V tem je bilo gotovo pomanjkljivost takratnih reformatorjev, da so videli napredek predvsem v kritiki in obsodbi vsega verskega in Cerkvenega. Njihov nastop je deloma tudi razumljiv, ker so bili predstavniki Cerkve v marsičem soudeleženi pri socialnih krivicah. Ta ostrina proti Cerkvi in veri je krščanske reformatorje gnala v obrambo in ideološki boj proti takim socialnim naukom. Namesto da bi bile te razprave pripomogle k boljšemu razumevanju položaja, so postale vir medsebojnega obračunavanja. Ta ton je, žal, po vojni usmerjal tudi odnose med krščanstvom in marksizmom. Verjetno bo treba še veliko napora, da se utrdi medsebojno zaupanje; šele na tej podlagi sta mogoča dialog in resnični pluralizem mišljenj tudi danes. Zato sta potrebni obojestranska pripravljenost in odprtost, ki ju včasih pogrešamo.

Ušeničnik in Krek sta bila glavna nosilca tega razvoja. Brez dvoma moramo v tej zvezi omeniti Edvarda Kocbeka, vendar je za natančnejšo presojo njegove osebnosti kakor vseh predvojnih in medvojnih ideoloških konceptov potrebno natančnejšega proučevanja. Na osnovi teh pripomb lahko razumemo spodnjo Verbinčevo oceno Ušeničnikovega opusa. Predvsem ostane vprašanje, ali je res z Ušeničnikovim nastopom proti pozitivizmu, evolucionizmu, energetizmu, relativizmu, skepticizmu in drugim materialističnim in nematerialističnim smerem filozofija pripomogla k zaostalosti našega družbenega in kulturnega življenja, za katerega je značilno, da je »prav neotomistična filozofija predstavila Slovencem te smeri, obenem pa postala v Ušeničnikovi osebi njihova najodločnejša nasprotnica, ki je skušala že v kali zatreti naprednejše filozofske nazore na naših tleh.«<sup>30</sup> Predvsem postane

<sup>29</sup> Prav tam, 215 sl.

<sup>30</sup> Fr. Verbinc, Filozofski tokovi na Slovenskem, ISF, Ljubljana 1966, XXIX; prim. k temu vprašanju razpravo ob Ušeničnikovi šestdesetletnici, Čas 1927/28, 285 sl.

ta sodba vprašljiva, če gledamo Ušeničnikovo delo v celoti. Dalje ga ne smemo izolirati iz takratnih družbeno-političnih okvirov. Seveda ostanejo tudi načelna vprašanja stvar presoje, ki je vedno odvisna od stališča, s katerega jih presojujamo.

2. Slika neosholastike pri nas bi bila nepopolna, če ne bi omenili Janeza Janžekoviča (1901), dolgoletnega filozofa naše teološke fakultete, in Antona Trstenjaka (1906), svetovnoznanega psihologa, ki je svojo psihologijo gradil na osnovah sholastične filozofije in predaval kot profesor na isti fakulteti. Ne da bi se spuščal v oceno njunega opusa, ki še ni zaključen, moram vendar poudariti v tem okviru njun prispevek k razvoju sholastičnega mišljenja pri nas.

Prof. Janžekovič je Slovence seznanil z mnogimi francoskimi misleci: Blondelom, Marcelom, Pascalom, Sartrom idr. Kritično se je obrnil na domače mislece, predvsem na Vebra in Ušeničnika. Najpomembnejši pa je gotovo, kot navaja Stres, njegov prispevek k odnosom krščanstva do marksistične misli pri nas.<sup>31</sup> Njegovi spisi kažejo zrelo oceno položaja po vojni, obenem pa tudi trezno presojo marksistične misli. Prizadeval si je, da bi obe strani pokazali voljo za srečavanje na človeški bazi pri gradnji nove domovine. Pri tem ne zanemarija kritičnih točk, kjer se krščanska in marksistična misel ločujeta, in poudarja načelo svobode, katera je v ustavi enaka za marksista in kristjana. Skupaj z ostalimi kolegi na teološki fakulteti je bil Janžekovič most za vzpostavitev novih odnosov. Sholastično mišljenje mu je narekovalo težnjo za resnico in v njenem imenu je govoril za novo pot, ki naj od prepira vodi k dialogu.

Prof. Trstenjak, bolj kot strokovni filozof s svojimi psihološkimi raziskavami kot duhovnik in sholastični mislec, praktično vzpostavlja dialog z modernim svetom. Priznanja naših forumov njegovemu delu potrjujejo možnost srečevanja in sodelovanja marksistov in kristjanov na različnih področjih.

3. Do ustanovitve ljubljanske univerze je na Slovenskem uradno prevladovala katoliška filozofija. Šele takrat je dobila tudi laična filozofija bolj prosto pot za samostojnejši razvoj. Sicer so se uveljavili že na prelomnici stoletja predvsem pozitivistično usmerjeni misleci, kot: Zarnik, Dolar, Šerko, znan posebno kot oster kritik Verbovnik dokazov o Bogu. Franc Derganec je zastopal dualistični elekticizem. Gartenauer in Serneck pa sta širila materialistične ideje.

---

(Dr. J. Ahčin, Dr. A. Ušeničnik kot sociolog), v kateri Ahčin poudarja, da »temelji Ušeničnikov nauk na tisočletni tradiciji metafizike, kot podlage temu nauku« (289) in iz nje sledi jasnost načel ter, da avtor »vedno in povsod išče *le resnice*« (290; podč. J. A.).

<sup>31</sup> Prim. J. Janžekovič, IS I, 6 (Uvod, T. Stres).

*Franc Veber (1890—1975)*, doma iz Gornje Radgone je študiral filozofijo najprej pri prof. Kovačiču v mariborskem bogoslovju. Ko je zapustil bogoslovje, je nadaljeval filozofski študij v Gradcu, pri takrat že slavnem Brentanovemu učencu Aleksiju Meinongu. Tu se je Veber seznanil s predmetno teorijo.

Kot poroča Ueberweg v svoji zgodovini filozofije, spada Veber k mlajšim Meinongovim učencem.<sup>32</sup> Že med študijem je kritično ocenjeval ideje svojega učitelja, zato sta imela pogostokrat živahne razprave, v katerih je znal Veber Meinongu tudi ugovarjati. Postal je eden najplodovitejših oblikovalcev njegovega sistema.

Veber je gradil podobno kot Meinong na Aristotelu, Tomažu Bolzanu, Brentanu. Po Urbančičevemu mnenju je sorodnost Husserla in Vebera v tem, da oba kot Brentanova učenca (v širšem smislu) izhajata iz Cartesijevega »cogito ergo sum«, vendar po njegovem mnenju Veber tega ne izpelje do konca.<sup>33</sup> V čem je ta izpeljava? Meinong in kasneje Veber izhajata iz teorije predmeta. Predmet je določen po mojem doživetju. Ta usmeritev teži k psihologizmu, vendar Veber meni, da naša spoznanja niso zgolj »duševni akti«, ampak ravno nasprotno, prek teh doživetij lahko dojamemo bistva stvari. Doživetje je sicer temelj spoznanja, torej spoznanje je mogoče samo v subjektu, vendar zaradi tega spoznanje ni zgolj subjektivno, ampak tako dojemamo strukturo sveta. Odtod deli Veber spoznanja na umska in nagon-ska doživetja. *Umska so predstave in misli, nagon-ska pa čustva in strem-ljenja.*<sup>34</sup>

To pojmovanje stvarnosti je Veber prevzel že od Meinonga, vendar je Meinong bolj kot Veber zastopal stališče psihologizma, saj je Veber korigiral svojega učitelja in zavzel stališče dualizma, po katerem so doživetja odvisna tudi od eksistence, kar pa je Meinong zanikal. Po njegovem je bistvo predmetne teorije »misel *temeljne* ločitve med resničnostnim in pojavnim svetom . . .« Ta temelji na bistveni razliki med resničnostjo in pojavom, ki se javlja v prav tako različni zadevni in prezentacijski funkciji občutkov. Na tem temelju razlikujemo tri vrste *spoznanja*<sup>35</sup> . . . Odtod zaključuje Veber tudi različnost »narave« in »duha«.

Po Vebrovem mnenju je pristop k svetu mogoč samo na podlagi človeka, subjekta, ki svet občuti in ga po občutku dojema. Zato je glavna značilnost Vebrove filozofije, kar je prejel že pri svojem učitelju, da izhaja iz človeka. Gre za novo utemeljitev filozofije, ne zgolj za neko stališče psihološkega

<sup>32</sup> Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Zv. IV, Berlin 1923, 538.

<sup>33</sup> Vom Gegenstand zum Sein, von Meinong zu Veber, München 1972, 132/33 prim. J. Janžekovič, Vebrova filozofija, IS II 143.

<sup>34</sup> Prim. Fr. Veber, Uvod v filozofijo, Ljubljana 1921, 200 sl.

<sup>35</sup> F. Veber, Zusammenfassende Gedanken zur Frage der Wirklichkeit, Ljubljana 1939, v: Gegenstand und Sein . . ., 367.

gledanja na stvari.<sup>36</sup> Ta utemeljitev je mogoča le antropocentrično. Ker je Meinong poudarjal izključno to stran spoznanja stvarnosti, je Veber videl tu enostransko omejitev filozofske misli v smislu subjektivizma. Zato meni, da je v doživljanju sveta dojeto njegovo bistvo, obenem pa je doživljanje pot do sveta bistev. Ta bistva so prezentirana v bistveni razdelitvi doživetij, iz česar dobimo po Vebru trojno oz. četvorno podobo sveta.

Podoba sveta je predmetna, predmetna pa le prek naših doživljavaev predmetov. Veber vidi predmetni svet v doživljajih, ki zanj niso nekaj subjektivnega, ampak izraz in podoba bistvene stvarnosti. Zaradi tega ni mogoče sveta misliti enojno samo s strani subjekta, ampak nujno dvojno, to je takó, da našim doživljajem ustrezajo bistva stvari. Ta so neodvisna od eksistence stvari oz. od bivanja stvari kot takih, prav tako tudi od doživljanja predmetov, ne glede na njihovo eksistenco in njihovo eksistentno doživljanje.<sup>37</sup>

Predmetna teorija razlikuje med psihološko vsebino in predmetom doživljanja. Odtod tudi temeljno vprašanje, kaj povezuje predmet in moje doživljanje predmeta. To je že znano kantovsko vprašanje, kako je moje spoznanje sveta povezano s svetom samim na sebi. Ker izhajata Meinong in Veber iz kantovske dediščine, ki sta jo prevzela že Balzano in Brentano, se seveda ne moreta izogniti temu vprašanju. Veber priznava, da obstoje substance, torej je tudi svet sam na sebi,<sup>38</sup> čeprav se distancira od Kantove rešitve tega problema. Svoj dualizem pa ima za drugačne narave kot Humov in Kantov.<sup>39</sup> Kasneje je Veber priznaval obstoj substance tako daleč, da je najpomembnejši del svoje filozofije posvetil vprašanju Boga.<sup>40</sup> Vendar meni, da med doživljanjem in svetom na sebi ne vlada nujno kavzalno *razmerje*, čeprav obojestranskega vpliva ne zanika.<sup>41</sup>

Svojo predmetno teorijo ima Veber za univerzalno teorijo stvarnosti,<sup>42</sup> za filozofijo oz. metafiziko v Aristotelovem smislu. Predmetna teorija ima dva temelja: izhodišče v človeku (antropološki vidik) in znanstveno usmerjenost. Veber meni, da je dosedanja filozofija ravno v tem svoje delo zamenjala. V obojem je potrebno zastaviti v temeljih. Zato je »filozofija znanost o duševnosti kot taki in vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dajo raziskovati brez raziskovanja duševnosti kot take«. <sup>43</sup>

<sup>36</sup> Prim. F. Veber, Sistem filozofije, 56.

<sup>37</sup> F. Veber, Sistem filozofije, Ljubljana 1921, 330, prim. tudi Uvod v filozofijo Ljubljana 1921, 317 sl.

<sup>38</sup> F. Veber, Knjiga o Bogu, 20 sl., enako 420 sl.

<sup>39</sup> F. Veber, Die Frage der Wirklichkeit, in: Vom Gegenstand zum Sein, 367.

<sup>40</sup> Prim. L. Bartelj, Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog, Ljubljana 1967, 40 sl.

<sup>41</sup> Prim. F. Veber, Uvod v filozofijo, 117 sl.

<sup>42</sup> Prim. F. Veber, Uvod v filozofijo, 312 sl.

<sup>43</sup> F. Veber, Uvod v filozofijo, 325.



Drugi temelj njegovega filozofiranja je znanstvenost sistema, kar naj bi bila šibka točka dotedanje filozofije.<sup>44</sup> Oboje je po Vebrovem mnenju potrebno, da lahko filozofija izpolni svojo nalogo. Stanje tedanje filozofije označuje Veber kot krizo, ki je izraz splošne krize človeštva. Posebno se mora zato filozofija zavedati svojih temeljev in graditi na pravih realnih tleh. Od tod zgornja zahteva po ponotranjenju filozofije in znanstvenosti filozofskega nauka. Le tako bo filozofija peljala človeka nazaj k prvim intelektualnim in moralnim normam.<sup>45</sup>

Iz tega lahko povzamemo, da je Veber tipično novodobni filozof in po Janžekovičevem mnenju tudi tipično slovenski, saj je filozofijo pri nas razvil najbolj originalno.<sup>46</sup> Seveda je težko presoјati posebnost te slovenske filozofije, vendar moramo reči, da je pri nas ravno Veber razvil svoj sistem in tako dokazal, da tudi Slovenci na tem področju lahko stopamo v korak z ostalimi narodi. Kot omenja Janžekovič, so to »opazili tudi po svetu«.<sup>47</sup>

Brez dvoma zasluži Vebrov sistem vso pozornost. Vendar je iz živahnih razprav med obema vojnama po vojni o njegovem delu zavladala tišina. Prelomil jo je le Ludvik Bartelj. Posvetil je Vebrovemu sistemu dve knjigi v katerih je združil raziskave Vebrovega dela s svojimi kritičnimi pogledi na njegov sistem.<sup>48</sup>

Vebrovo delo na univerzi je nadaljevala Alma Sodnik; ta se je posvetila bolj raziskavam zgodovine filozofije in prva Slovincem ter svetu odprla zakladnico naše filozofske dediščine. Njeno delo nadaljuje danes Inštitut za sociologijo in filozofijo. V tem okviru je napisal o Vebru obširno študijo I. Urbančič.<sup>49</sup> Ob osemdesetletnici njegovega rojstva je izšla v Münchenu zbirka razprav o Vebru in Vebrovih lastnih publikacij v nemškem jeziku.<sup>50</sup> V njej kot v raziskavi pri Inštitutu za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani izraža Urbančič začudenje nad tem, da je bil Veber tako malo omenjen, in pravi: Veber je bil 15. avgusta 1945 predčasno in nesvojevoljno upokojen. Dobil je sicer poziv univerze v Gradcu, da bi šel tja za profesorja, vendar se ni odzval. Vsa leta po vojni živi Veber v Ljubljani v nenaravni pozabljenosti. Ob praznovanju 50. obletnice slovenske univerze je bil Veber, čeprav njen prvi in

<sup>44</sup> Prim. F. Veber, Uvod v filozofijo, 16.

<sup>45</sup> Prim. I. Urbančič, Predmetna teorija oz. fenomenologija na Slovenskem, Ljubljana 1974, ISF, II, 30 sl.

<sup>46</sup> Prim. J. Janžekovič, Kako je s slovenskim modroslovjem v: Nova pot, 1967, (XIX), 465 in isti z istim naslovom, v: Nova pot, 1970, XXII, 455.

<sup>47</sup> Prav tam.

<sup>48</sup> L. Bartelj, v op. 40 navedeno delo in: Človek, svet, Bog, Ljubljana 1970.

<sup>49</sup> I. Urbančič, v opombi 45 navedeno delo.

<sup>50</sup> A. Trstenjak (urednik), Vom Gegenstand zum Sein München, 1972 (pri založbi Dr. R. Trofenik).



tudi zunaj slovenskih mejá znani profesor za filozofijo, ignoriran. Tako ravnanje najbrž ni mogoče označiti drugače kot ozko sektaštvo.«<sup>51</sup>

Ta prikaz slovenske filozofije bi morali nadaljevati z razvojem povojne filozofije marksizma. Pri tem bi morali seči tudi v predvojni razvoj marksistične misli pri nas. Ker je to delo našlo dovolj prostora v drugih publikacijah, je dovolj, če samo opozorim nanj. Tudi s krščanske strani je Stresovo delo »Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije pri nas«<sup>52</sup> zadostna informacija o tem vprašanju. Brez dvoma je tudi s krščanskega svetovnega nazora taka študija nujna in potrebna. Predvsem mislim, da je prav, da kristjani posvetimo več pozornosti svojemu miselnemu razvoju. Od njega je v veliko odvisen sedanji trenutek naše družbene zavesti. Pričujoča razprava ima namen informirati, obenem zahteva tudi osebno presojo, se pravi zavzem določenega stališča do tega miselnega razvoja. Ni nujno, da ga vsakdo vidi v tej luči. Brez dvoma pa ni mogoče iti mimo določenih danosti, ki »z objektivne strani« usmerjajo našo presojo. Tako zunanji okvirji sami nudijo sliko miselne preteklosti, ni pa jih nikakor mogoče presojati »zgolj objektivno-znanstveno«, pač pa določa presojo vedno tudi svetovni nazor. Zato govorimo tudi o krščanski umetnosti, krščanski literaturi, filozofiji itd., kakor tudi o marksistični, eksistencialistični literaturi, filozofiji in umetnosti.

Za pluralistično obravnavanje teh vprašanj je priznanje teh izhodišč nujno, sicer ostanemo v medsebojnem obračunavanju in očitaniu znanstvenosti in neznanstvenosti določenega stališča.<sup>53</sup> K znanstvenosti gotovo spadata metodična čistost in čimvečja nepristranskost, ki je v iskanju celote in izbiranju takih posameznosti, ki celoto čimbolj izrazito nakazujejo. Presoja je obenem tudi vedno osebni izbor, ki znanstvenemu okviru daje osebni ton. Brez tega osebnega gledanja taka razprava ni mogoča, smešno pa je določenemu stališču to osebno noto očitati kot pomanjkljivost, zase pa si jo pridrževati kot molče predpostavljeno znanstveno metodičnost.

Le pod temi pogoji je mogoče uspešno sodelovanje med marksističnimi in krščanskimi raziskovalci na različnih področjih. To pa ni mogoče takrat, ko si marksistični raziskovalci na kateremkoli znanstvenem področju zase prisvajajo znanstvenost, medtem ko drugim očitajo metafizičnost oz. svetovnonazorsko zanesenost. Še vedno velja namreč Arhimedovo načelo, daj mi

<sup>51</sup> I. Urbančič, v opombi 45 navedeno delo, 314/315.

<sup>52</sup> Ljubljana 1977.

<sup>53</sup> Takšno stališče srečamo v razpravi Tomaža Mastnaka, ki odkrivajo sicer poznane problematike, obenem pa pomanjkanje čuta za stvarno razpravljanje. Njegovo »Obravnavanje marksizma v delih slovenskih teologov«, v: Časopis za kritiko znanosti, 23—24, 1977, lahko podvržemo enaki kritiki, s katero obravnava dela teologov: »Teologi so od zavračanja marksizma v celoti prišli k delnemu spreminjanju (delnemu zavračanju, ne bodo pa mogli, če bodo vztrajali kot teologi, preiti k sprejemanju marksizma v celoti.« (317) To potrjuje tudi njegova misel na koncu razprave, da marksizmu ni treba jemati resno krščanstva kot svojega partnerja. (319)

zemljo in premaknil bom svet. Daj mi torej neko stališče, potem bom pa lahko filozofiral in (tudi) znanstveno raziskoval.

**Povzetek: Janez Juhant, Ideje slovenskih filozofov (2)**

Drugi del Idej slovenskih filozofov obravnava višek sholastike z Alešem Ušeničnikom (1868—1952). Njegovo delo nadaljuje Janez Janžekovič (1901). Anton Trstenjak se je bolj kot filozof uveljavil s svojimi empirično-psihološkimi razpravami. Samostojno slovensko filozofsko misel je razvil Meinongov učenec France Veber (1890—1975), utemeljitelj predmetne teorije.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Ideen der slowenischen Philosophen (2)**

Der zweite Teil der Ideen der slowenischen Philosophen behandelt den Gipfel der Scholastik mit Aleš Ušeničnik (1868—1952). Sein Werk setzt Janez Janžekovič (1901—) fort. Anton Trstenjak (1906—) affirmierte sich mehr als Philosoph mit seinem empirisch-psychologischen Untersuchungen. Die selbständige slowenische Philosophie entwickelte der Schüler von Meinong Franc Veber (1890—1975), der Begründer der Gegenstandstheorie.

**Résumé: Janez Juhant, Les idées des philosophes slovènes (2)**

Cette deuxième partie de l'article sur les idées des philosophes slovènes (la première est parue dans BV, No 3, 1980) aborde la grande époque de la philosophie scolastique avec Aleš Ušeničnik (1868—1952) dont l'oeuvre est poursuivie par Janez Janžekovič (1901—). Un autre philosophe slovène, Anton Trstenjak (1906—), s'est fait connaître surtout avec des ouvrages qui ont trait aux problèmes psychologiques. Le philosophe France Veber (1890—1975), un élève de Meinong, représente, dans ce cadre, un courant indépendant et original avec sa théorie de l'objet.

## Škof Friderik Baraga, misijonar Indijancev

O misijonskem škofu Frideriku Baragi<sup>1</sup> je bilo razmeroma že veliko napisanega.<sup>2</sup> Vendar so vsi življenjepisi škofa pisani pod določenim hagiografskim vidikom, bralcu namreč hočejo tako prikazati heroične kreposti tega izrednega misionarja med Indijanci, da bi zbudili zanimanje za njegovo beatifikacijo oziroma za njegovo proglasitev za svetnika. Še vedno pa pogrešamo kritične študije, ki bi temeljito osvetljila delovanje tega pionirja indijanskih misijonov.

Marsikaj bi bilo treba povedati še o Baragovi misijonski metodi, pa tudi njegovo znanstveno delovanje na jezikovnem, etnografskem in socialnem področju, kolikor vem, še vedno ni zadovoljivo obdelano. *Acta Ecclesiastica Sloveniae*<sup>3</sup> so sicer v drugem zvezku prinesla zbirko dokumentov (večinoma iz arhiva Kongregacije za širjenje vere v Rimu), ki se neposredno ali posredno nanašajo na škofa Baraga.<sup>4</sup> Žal pa avtor zbranih dokumentov ni presojal v njihovi zgodovinski vrednosti in daljnosežnosti, ampak je to delo prepustil misiologom in zgodovinarjem.

Seveda ni mogoče v tako kratkem sestavku dati kaj več kot zgolj spodbudo za nadaljne raziskave življenja in osebnosti škofa Barage.

Glavna komponenta, ki prihaja v celotni mnogovrstni dejavnosti misionarja in škofa Friderika Barage posebej jasno do veljave, je njegovo težnje biti vedno pionir. Po končanem študiju prava na Dunaju (1816—1821) se je odločil — brez dvoma pod vplivom sv. Klementa Marije Dvoržaka — za

---

<sup>1</sup> Rojen 29. junija 1797 v Mali vasi, župnija Dobrnič, umrl 19. januarja 1868 v Marquette, ZDA.

<sup>2</sup> Pomembnejša literatura pri: Maksimilijan Jezernik, Friderik Baraga. Zbirka dokumentov, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, 2 (1980), 227—229; glej tudi Slovenski biografski leksikon, I. del, Ljubljana 1925—32, 23—26.

<sup>3</sup> Izdal Inštitut za cerkveno zgodovino teološke fakultete v Ljubljani.

<sup>4</sup> Dokumente je zbral in uredil Maksimilijan Jezernik v Rimu.

duhovniški poklic. Za duhovnika ga je 21. septembra 1823 v ljubljanski stolnici posvetil takratni ljubljanski škof Avguštin Gruber.<sup>5</sup>

Kot kaplan v Šmartnem pri Kranju (1824—1828) in Metliki (1828—1830) si je pridobil glas priznanega ljudskega govornika. Njegovi govori so bili vedno dobro obiskani, saj so jim ljudje radi prisluhnili. V življenjskih vprašanih je bil sicer brezkompromisen, vendar do ljudi dobrega srca. In prav ta, skorajda bi rekel nenavadna kombinacija strogosti skorajda do trdote z blagostnostjo je postala za Baraga kot misijonarja v Severni Ameriki zelo značilna. Verouk, spovedovanje, obiski bolnikov so bila glavna področja njegove neutrudne pastoralne dejavnosti. Nič čudnega, če je prišel kmalu v nasprotje s svojimi, še vedno strogo janzenistično usmerjenimi stanovskimi tovariši. Vendar ni bilo iz njegovih ust nikdar slišati pritožbe zaradi nasprotovanja in nerazumevanja njegovih sodelavcev v duhovskem stanu.

Ko se je iz knjižice Leopoldinske ustanove na Dunaju seznanil s težkim položajem indijanskih misijonov v Severni Ameriki, je v njem dokončno dozorel misijonski poklic. Njegova odločitev je bila jasna in brezkompromisna: želel je iti tja, kjer je Cerkev v največji stiski, to se pravi v škofijo Cincinnati v Severni Ameriki. Iz pisma ljubljanskega škofa Alojzija Antona Wolfa<sup>6</sup> je razvidno, da je bilo škofu celo prav, da se je znebil tega, preveč gorečega kaplana, čeprav mu je ob slovesu napisal zelo dobro karakteristiko. Vendar je moral Baraga več kot eno leto čakati, da so bile izpolnjene vse formalnosti za njegovo inkardinacijo v Cincinnatsko škofijo (od 10. avgusta 1829 do 22. septembra 1830). Dne 18. januarja 1831 se je Baraga predstavil svojemu novemu ordinariju, cincinnatskemu škofu Fenwicku. Do spomladi je novodošli misijonar vršil pastoralno službo med nemško govorečimi prebivalci škofijskega mesta. Konec aprila pa se mu je končno izpolnila njegova srčna želja, oznanjevati Kristusovo blagovest Indijancem. Škof Fenwick je Barago sam pospremil do njegove prve misijonske postojanke v Arbre Croche na severnovzhodni obali michiganskega jezera, kjer so živeli Indijanci iz rodu Otawa. Iz Baragovih pisem, predvsem njegovi sestri Amaliji, in iz njegovih poročil, ki jih je pošiljal Leopoldinski ustanovi na Dunaj (ta jih je redno objavljala v svojih letnih poročilih), smo o Baragovi dejavnosti dobro poučeni. Njegovo področje ob današnji meji med Kanado in ZDA je bilo velikansko. Njegova skrb je veljala predvsem dvema indijanskima rodovoma: Otavcem in Otčipejcem. V izredno kratkem času se je Baraga najprej naučil zahtevnega otavskega jezika, da bi mogel svojim vernikom oznanjati božjo besedo v njihovem materinem jeziku. Brez dvoma uspeh, ki mu je preskrbel veliko občudovanje Indijancev. Na vseh mestih, kjer je deloval (L'Arbre Croche, Sault Ste. Marie, Le Point, Fond du Lac,

<sup>5</sup> Takrat škof v Ljubljani (1815—24), pozneje nadškof v Salzburgu.

<sup>6</sup> Prim. AES II.

L'Anse, da naj imenujem le pomembnejše), je vedno vršil pionirsko delo kot oznanjevalec evangelija, kot socialni delavec in kot jezikoslovec. Vendar Baraga ni videl *glavne težave* svoje misijonske dejavnosti v veliki revščini Indijancev niti ne v velikih razdaljah med posameznimi misijonskimi postajami, ki jih je moral večinoma prehoditi peš, tudi ne v izjemno neugodnih vremenskih neprilikah pozimi ali v načinu življenja Indijancev kot lovcev, temveč v brezvestnosti evropskih trgovcev, ki so Indijance brez skruplov izrabljali. Da bi mogli laže doseči svoje umazane cilje, so med njimi širili uživanje cenene alkohola.

Kot je bilo že v začetku poudarjeno, je Baraga preveč kompleksna osebnost, da bi jo mogli v tako kratkem sestavku pod vsemi vidiki primerno osvetliti. Želel pa bi opozoriti predvsem na dva značilna vidika njegove misijonske metode, ki sta po mojem v vseh življenjepisih Barage premalo upoštevana.

Na prvem mestu je vsekakor treba omeniti njegovo *delo na jezikovnem področju*. Ni mi sicer podrobneje znano, koliko je Friderik Baraga poznal misijonsko metodo slovanskih apostolov Cirila in Metoda. Češčenje sv. bratov je v tem času ponovno poživil lavantinski (mariborski) škof Anton Martin Slomšek.<sup>7</sup> Vsekakor pa so med misijonsko metodo Barage in svetih bratov značilne nekatere vzporednice. Ne smemo namreč pozabiti, da je prišel Baraga iz okolja, ki ljudskemu jeziku ni bilo naklonjeno. Vendar je bilo misionarju Baragi že od začetka popolnoma jasno, da mora Kristusovo veselo oznanilo oznanjati v jeziku ljudstva, ki mu je namenjeno. Zato se ni najprej naučil samo težkega otavskega jezika, ampak je nato napisal tudi Očipvejsko-angleški slovar<sup>8</sup> in slovnico in s tem položil temelje očipvejskega knjižnega jezika. Obe knjigi sta, ko je bil še živ, dosegli več izdaj in izboljšav. V svoji sedemintridesetletni misijonski dejavnosti — petnajst let od tega je bil škof<sup>9</sup> — je napisal Baraga 40 knjig, od tega osem v otavskem in petnajst v očipvejskem jeziku. Med njimi so molitveniki, pesmarice, katekizem (vse v več izdajah), Jezusovo življenje, zbirka pridig, svetopisemske zgodbe, liturgična berila, križev pot in premišljevanja.<sup>10</sup> V nemščini je opisal Baraga življenje in navade severnoameriških Indijancev (*Geschichte, Charakter, Sitten und Gebräuche der nordamerikanischen Indier*, 1873), knjiga, ki je bila kmalu prevedena v vse važnejše jezike, tudi v slovenščino. Ta knjiga nam omogoča dober vpogled v etnološki in etnografski položaj severnoameri-

<sup>7</sup> Njegov sodobnik in prav tako svetniški kandidat.

<sup>8</sup> Očipvejsko-francoski slovar je ostal v rokopisu.

<sup>9</sup> 13. oktobra 1853 je bil Baraga imenovan za apostolskega vikarja gornjega Michigana, za škofa pa posvečen 1. novembra 1853. 23. aprila 1857 je postal rezidencalni škof škofije Sault Ste. Marie, pozneje Marquette.

<sup>10</sup> Podatki o publikacijah v posameznih jezikih v: AES II., Ljubljana 1980, 196 do 199; prim. tudi Franc Jaklič — Jakob Solar, Friderik Baraga, Celje<sup>8</sup> 1968.

ških Indijancev. Svojim rojakom se je Baraga za njihovo finančno in moralno pomoč oddolžil s šestimi knjigami, ki jih je napisal v svojem materinem jeziku.

To pisateljsko dejavnost Barage si moramo določeno predstaviti, da bi si mogli ustvariti podobo o njegovem velikanskem defu. Mož, ki je poleti vstajal redno ob treh in pozimi ob šitrih, cel dan proučeval vernike, obiskoval bolnike, bil često cele dneve na misijonskih potih, je prišel do pisanja šele pozno zvečer in že čisto izčrpan. Če pri tem upoštevamo še celotno korespondenco misionarja in škofa, bomo morda zaslutili njegovo skorajda neizčrpno energijo in delovno moč.

Drugi moment pri misijonski dejavnosti Baraga, na katerega bi rad posebej opozoril, je njegovo prizadevanje *na socialnem področju*. Posredno je Baraga le videl pri načinu življenja Indijancev enega glavnih vzrokov njihovega propada kot narod. Evropski trgovci so v nakupu dragocenih kož divjih živali<sup>11</sup> odkrili zlato jamo in imeli seveda velik interes, da bi te kože v kar se da veliki količini in kar se da poceni kupovali. Da bi mogli Indijance lažje prevarati in izkoristiti, so med njimi širili, kot je bilo že omenjeno, uporabo cenene alkohola, ki so mu zapadle cele vasi in je v Baragovem času pomenilo že eno od tragedij indijanskega ljudstva. Indijanci, podvrženi alkoholu, so bili veseli vsakega denarja, ki so ga dobili od trgovcev. O pravi vrednosti svoje robe niso imeli pojma, še manj pa, za kakšno ceno so jo prodajali na evropskem trgu.

K temu pride še politika zvezne vlade, ki je Indijance vedno bolj preganjala iz njihovih zemljišč v gorate in nerodovitne predele ZDA. Ameriški doseljenci so imeli Indijance za manj vredne ljudi. Zato so bili ti tudi proti rasistični politiki ameriške zvezne vlade prav tako brez moči kot proti temu, da so jih izkoriščali evropski trgovci. Obe dejstvi pa sta naravnost decimirali te uboge rodove, ki si niso znali pomagati.

Baragi je bilo od začetka jasno, da je edina rešitev teh problemov oziroma možnost rešitve Indijancev v spremembi njihovega načina življenja. Tu so konec koncev utemeljena njegova tako nesebična prizadevanja, da bi Indijance privedel od lova k kmetijstvu. Sam jim je kupoval zemljo, pomagal postavljati trdne hiše, učil jih je umnega kmetovanja. Da bi dal tem svojim prizadevanjem trdnejše temelje, je poklical na pomoč svojega rojaka Franca Pirca<sup>12</sup> ki si je kot misijonar poleg drugih dejavnosti ustvaril ime tudi na gospodarskem področju. Jasno je, da si je s tem Baraga nakopal jezo evropskih trgovcev, ki so skušali očrniti Barago tako pri Indijancih kot pri

---

<sup>11</sup> Večinoma so kupovali kože bobrov, medvedov, jelenov, ježevcev in druge.

<sup>12</sup> Kratek opis v Slovenskem biografskem leksikonu, II. zvezek, Ljubljana 1933 do 1952, 354—356.

ameriški vladi. Na srečo pri tem niso imeli veliko uspeha, čeprav imamo poročila tudi o nekaterih napadih na Barago.

Gledano v celoti, so bili Baragovi uspehi na tem področju sicer majhni, vendar jih moramo soočiti s težavami, s katerimi se je Baraga srečeval, da bi jih mogli prav in pravično presojudati. Baragovo delo ni bilo naperjeno samo proti brezvestnosti evropskih trgovcev, ampak nekako tudi proti ameriški zvezni vladi, kateri so bili v tem času Indijanci trn v peti in bi se jih bila rada znebila. Mirno lahko rečemo, da bi brez tega Baragovega prizadevanja danes ne imeli Indijanci svojega prostora v rezervatih.

Na koncu je potrebno reči še nekaj besed o pomenu Barage za *razvoj organizacije ameriške Cerkve*. Cerkveno-politično so v Baragovi misijonski dejavnosti razvidne štiri stopnje. Prva obsega Baragovo dejavnost kot preprostega *misionarja* (če smem tako reči) in smo jo na kratko že orisali. Trudil se je, da bi posameznim misijonskim postajam, kjer je deloval, dal čim prej podobo (quasi) župnije z vsem, kar ji pripada. Povsod je zidal cerkve, se trudil za misionarjevo stanovanje, organiziral cerkveno življenje, tudi če ni bilo stalnega duhovnika. Ljudje so prišli dvakrat na dan v cerkev, molili so skupno iz knjig, ki jim jih je Baraga oskrbel v njihovem materinem jeziku. To je pomenilo za Barago jamstvo, da bodo verniki ostali Cerkvi zvesti tudi tedaj, če bo misijonar dalj časa odsoten. Veliko skrb je Baraga posvečal šoli. Ljudje, za katere je v njihovem jeziku pisal knjige, se morajo najprej naučiti pisati in brati.

Drugo stopnja se začne z Baragovim imenovanjem za *škofovega vikarja* leta 1838 za področje Wisconsin. V vsakodnevem življenju Barage in njegovi misijonski metodi se ni sicer nič spremenilo, le njegovo delovno področje je postalo mnogo večje in njegove prošnje za pomoč, predvsem za več duhovnikov bolj glasne.

Na prvem narodnem koncilu v Baltimoru maja 1852 so severnoameriški škofje razpravljali o novi razmejitvi cerkvene organizacije v severni Ameriki. Sinodalni očetje so predlagali ustanovitev devetih novih škofij in dveh apostolskih vikariatov. Eden od obeh vikariatov naj bi bil na področju gornjega michiganskega jezera in naj bi združil vsa področja, na katerih stanujejo Indijanci v škofijah Cincinnati, Milwaukee in Detroit v ZDA ter škofij Hamilton in Toronto v Kanadi. V Rimu so ta predlog sprejeli in med drugim ustanovili tudi predlagani vikariat za Indijance, Barago pa imenovali za *apostolskega vikarja* v rangu naslovnega škofa. Škofovsko posvečenje je prejel Baraga 1. novembra 1853 v cincinnatski stolnici. Kot škof je Baraga še bolj organiziral pastoralno dejavnost v zaupanem mu področju. Tokrat je še bolj globoko občutil velike probleme, ki so bili pereči v njegovem vikariatu, predvsem pomanjkanje duhovnikov. Vedno znova je pisal Leopoldinski ustanovi na Dunaj o hudi stiski svojega vikariata. Da bi pridobil



novih duhovnikov za indijanske misijone, je bila ena velikih skrbi pri obeh njegovih evropskih potovanjih.<sup>13</sup> Zaradi njegove strogosti in velike revščine, ki je postala že povsod znana, pa je na žalost le malo duhovnikov, ki so prišli iz Evrope, ostala pri njem.

Pri svojem drugem potovanju v Evropo, tokrat kot škof, je Baraga začutil nasproti sebi neke vrste nezaupanje. Celo v najvišjih cerkvenih krogih v posameznih evropskih državah, ki jih je obiskal, ni bila znana vloga apostolskega vikarja kot vmesna stopnja k redni hierarhiji v Cerkvi in še manj vloga škofa kot apostolskega vikarja. To je imelo za Barago v toliko negativne posledice, ker so bili rezidencialni škofje pri delitvi pomoči privilegirani. Tudi novi misijonarji so se raje odločali za rednega (residencialnega) škofa kot za apostolskega vikarja. To je bil morda povod, da je Baraga pri svojem rimskem obisku 5. marca 1854 papežu Piju IX. osebno izročil prošnjo, da bi njegov vikariat povzdignil v redno škofijo. Ker je njegovo prošnjo podprl tudi provincialni koncil v Cincinnatiju leta 1855, je Pij IX. 9. januarja 1857 povzdignil vikariat zgornjega Michigana v redno škofijo s sedežem v Sault Ste. Marie, Baraga pa je postal *prvi redni škof* (ordinarius) novoustanovljene škofije. Vendar je moral Baraga kmalu priznati, da to mesto, na katerega je bil čustveno tako navezan, ni primerno za škofovo rezidenco. Mesto je bilo premalo pomembno in predvsem pozimi zelo težko dosegljivo. Zato je Baraga z papeževim dovoljenjem<sup>14</sup> maja 1866 prenesel svoj škofijski sedež v Marquette.

O tipičnih hagiografskih elementih Baragovega življenja namenoma nisem govoril. To bi namreč prekoračilo okvir tega kratkega prispevka. Vendar se nam s tem v zvezi vsiljuje vprašanje: če podatki posameznih Baragovih življenjepisov drže — in nimamo vzroka, da bi o tem dvomili — potem je nerazumljivo, da proces za njegovo beatifikacijo tako dolgo traja. Kot je znano, se je škofijski proces v škofiji Marquette začel že leta 1930 in nekoliko pozneje tudi v njegovi domači škofiji v Ljubljani.<sup>15</sup> Rimska kongregacija za svetniške procese pa je njegov proces sprejela šele 2. januarja 1973.<sup>16</sup> Upajmo, da se Baragi ne bo treba še po smrti boriti s podobnimi denarnimi težavami, s kakršnimi se je, ko je bil še živ.

<sup>13</sup> Prvo potovanje od 29. septembra 1836 do 8. oktobra 1837, drugo od 15. novembra 1835 do junija 1854.

<sup>14</sup> Papeški dokument z dne 23. oktobra 1865.

<sup>15</sup> Hugo Bren, Ob desetletju dela za Baragovo beatifikacijo, *Katoliški misijoni*, 27 (1940) 53—54.

<sup>16</sup> Prim. Index ac Status Causarum Beatificationis Servorum Die et canonisationis Beatorum, (Guerra e Belli 1975), 16.

**Povzetek: France Martin Dolinar, škof Friderik Baraga, misionar Indijancev**

Misijonski škof Friderik Baraga je brez dvoma ena najbolj markantnih osebnosti indijanskih misijonov v Severni Ameriki. Pričujoči sestavek želi osvetliti njegov prispevek na znanstvenem, socialnem in cerkveno organizacijskem področju, to se pravi poudariti tiste aspekte njegove misijonske dejavnosti, ki so v običajnih hagiografijah Barage premalo upoštevani.

**Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Bischof Friderik Baraga, Missionar der Indianer.**

Der Missionsbischof Friderik Baraga war ohne Zweifel eine der markantesten Persönlichkeiten der Indianermissionen in Nordamerika. Unser Beitrag wollte vor allem seinen Anteil am wissenschaftlichen, sozialen und kirchenorganisatorischen Gebiet aufzeigen, daß heißt auf diejenigen Aspekte seiner Missionstätigkeit hinweisen, die bei der normalen hagiographischen Behandlung Baragas zu wenig beachtet erscheinen.

**Résumé: France Martin Dolinar, Mgr Friderik Baraga, missionnaire des Indiens**

Mgr Friderik Baraga est sans conteste l'une des personnalités les plus marquantes parmi celles qui ont évangélisé les Indiens de l'Amérique du Nord au 19<sup>e</sup> siècle. L'article essaie d'éclaircir ses apports dans le domaine scientifique, social et d'organisation ecclésiastique, c'est-à-dire, les aspects de son activité missionnaire qui d'ordinaire sont négligés par ses biographes.

**Rafko Lešnik, Bog govori svojemu ljudstvu.** 1. Knjižica Božjega okolja. Ljubljana 1979, 232 str.

Z liturgično reformo II. vatikanskega koncila bi morala biti navada, da delavniško mašo ob udeležbi ljudstva samo beremo (heilige Messe lesen), preteklost. Mašni obrzci so namenoma kratki. Tako je dana možnost svobodnega oblikovanja, razlaganja in posredovanja božje besede. Koncil posebno naroča, »naj bi bila vernikom bolj bogato pogrjnena miza božje besede« (B 51). To je doseženo že »z obsežnejšim, pestrejšim in primernejšim branjem sv. pisma« (prim. B 35, 1), čeprav vse možnosti s tem še niso izčrpane. Božjo besedo je treba ljudem pojasnjevati. Četudi jo beremo v narodnem jeziku, ni vedno razumljiva. Tudi najboljši prevod, če hoče še ostati prevod in ne parafraza, je ne more vedno izčrpno izraziti. Kako naj prav razumemo Jezusovo naročilo učencem pred misijonskim potovanjem, naj na poti nikogar ne pozdravljajo (prim. Lk 10, 4), brez razlage? Naročilo ne moremo v prevodu drugače izraziti, zato ga je treba pojasniti, sicer bi lahko mislili, da Jezus prepoveduje osnovno znamenje olike, pozdravljanje. Vedeti moramo, kaj je bil pozdrav pri Judih. To ni bil samo pozdrav in odzdrav, kot se mi pozdravljamo na ulici, ampak je obsegal rokovanje, objemanje, poljubljanje, zlasti pa vsestransko izmenjavo novic, tako da se je razvlekel v ure dolgo kramljanje. Jezus pa učencem

naroča, da zdaj ni čas za takšno izmenjavo novic, ampak naj oznanjajo božjo besedo. Pri bogoslužju moramo sv. pismo nujno razlagati, če hočemo, da bo njegovo sporočilo ljudi duhovno obogatilo. Pri tem pa nas najbolj ovira to, da ga sami premalo poznamo. Najslabše ga razlagamo, če ga samo »po svoje« pripovedujemo; njegovo sporočilo je treba aktualizirati. Sv. pismo vsebuje duhovno sporočilo tudi za naš čas. Po njem Bog nagovarja tudi nas. S posvečenjem smo postali poklicni oznanjevalci božje besede, zato jo moramo oznanjati. Knjiga, Bog govori svojemu ljudstvu bi morala biti vsem dragocen pripomoček pri spolnjevanju učiteljske službe. Z njo je kanonik Rafko Lešnik »zapolnil vrzel, ki jo čutimo od izida nove knjige mašnih beril naprej« (6).

Knjigi je kanonik Lešnik sam napisal uvodno besedo (5/6). Čeprav obsega le dobro stran, v njej kar trinajstkrat naglasi, da je knjiga »pojasnilo« delavniških mašnih beril. Knjiga je bila tako tudi sprejeta. In ker pravi pisec, da je nastajala »ob Jeruzalemski bibliji iz leta 1973 in naslonitvijo na uvodne misli k berilom Herderjeve izdaje Velikega delavniškega Schotta iz leta 1975 in 1976« (5), bi to moglo biti jamstvo za njeno kakovost. Knjiga je torej bolj priredba kot samostojno delo. To spričujeta tudi slog in vsebina. Njena največja hiba je v pomanjkanju čuta za sveto-pisemsko stvarnost. Sveto pismo niso samo besede, ampak okolje, v katerem so bile povedane besede in storjena dejanja. Vsak

svetopisemski dogodek je splet različnih danosti, ki jih mora imeti razlagavec pred očmi, če hoče dogodek pojasniti. Sv. pismo poroča o »dogodkih, ki so se zgodili med nami« (prim. LK 1, 1). Vse se dogaja v prostoru in času, ki ga krojijo čisto določene silnice. To je svetopisemska stvarnost. Če razlagavec nje ne upošteva oziroma je ne pozna, bo kvečjemu s svojimi besedami ponavljal svetopisemsko besedilo, ne pa razlagal, in če je povrh odvisen še od uporabljene literature, bodo stavki večkrat popolnoma nerazumljivi, razlage nedorečene, tako da puščajo bravca v negotovosti in trditve nemalokrat celo nasprotujoče (kontradiktorne). Sv. pismo se s tem bolj zamegli, kot pojasni. Da moje trditve ne bodo visele v zraku, naj jih podprem z dokazi.

Lešnikov stavek je večkrat tako nejasno oblikovan, da ni mogoče razbrati njegovega pomena. Za stotnika iz Kafarnauma pravi: »Verovanje mu omogoča osebna dobrota do preskušenega služabnika«. (15) Dobrota do služabnika je prej posledica stotnikove vere kot vzrok, ker je vera »korenina in temelj« (radix et fundamentum) vseh kreposti. Stotnikova dobrota je bila velika in se je kazala tudi drugod, kot izrečno pravi Luka: »Vreden je, da mu to storiš; rad ima namreč naš narod in shodnico nam je sezidal« (7, 4b—5). Jezus pa je pri njem pohvalil samo vero, ki je bila tolikšna, da »take ni našel pri nikomer v Izraelu« (Mt 8, 10).

Njegov stavek je preveč nedorečen. Pri razlagi pušča bravca v negotovosti. Razlagavec mora poznati različna mnenja in ni narobe, če jih tudi navaja, saj tako pravilno še bolj prihaja do veljave, vendar se mora nazadnje jasno opredeliti za neko rešitev in ne ohlapno govoriti »zdi se, da tega ni treba zadržati« (144), »libertinci so bili verjetno osvobojeni potomci tistih Judov, ki jih je Pompej leta 63 pred Kr. privedel v Rim« (55), »Marijin hvalospev so morebiti pripisovali sionski hčeri« (49) itd. Iz njegovega pojasnjevanja ni razvidno, ali so veliki duhovniki Judu Iškariotu samo določili trideset srebrnikov ali so mu jih našli ali celo natehtali? (143)

Vse možnosti omenja v enem stavku in nobene ne pojasni, medtem pa vemo, da Marko (14, 11) in Luka (22, 5) poročata, da so se za denar samo pogodili in ga mu niso takoj izplačali, ampak šele po izdajstvu; Matej (26, 15) pa pravi, da so mu takoj pri priči natehtali trideset srebrnikov. Judje od makabejskih časov naprej denarja niso štel, ampak tehtali. Povrh pa je treba vedeti, da mu niso dali srebrnike, pa čeprav se Matej tako izraža, ker so bili srebrniki judovski denar, ta pa od rimske okupacije (1. 63 pred Kr.) naprej ni bil več v obtoku. Dali so mu protivednost 30 rimskih denarjev, kar je bila samo 1/4 vrednosti tridesetih srebrnikov (1 srebrnik je veljal 4 rimske denarje).

Če ne upoštevamo dejanskega svetopisemskega okolja, z razlago lahko zaidemo celo v nasprotje s sv. pismom. To se Lešniku večkrat pripeti. Naj se povrnem k stotniku iz Kafarnauma. Čeprav je bil pogan, je imel večjo vero kot kdorkoli v Izraelu. Njegovo vero, sem dejal, je Jezus pohvalil (prim. Mt 8, 10b). Prav njegova vera je Jezusa nagnila, da je dejal: »Povem vam pa, da jih bo veliko prišlo od vzhoda in zahoda in bodo sedli za mizo z Abrahamom in Izakom in Jakobom v nebeškem kraljestvu, otroci kraljestva pa bodo vrženi ven v temo; tam bo jok in škripanje z zobmi« (Mt 8, 11—12). Tudi Lešnik govori pohvalno o stotnikovi veri. On je izmed tistih, ki verujejo »iz osebne globine«. Prav te je imel v mislih Jezus, ko je dejal: »... prišli bodo od vzhoda in zahoda...«; Lešnik pa pravi dobesečno: »... ki verujejo iz osebne globine. Čaka jih mesto, ki je bilo pripravljeno Izraelcem, ki ne verujejo« (15). Stotnik se tako naenkrat znajde med nevernimi in zato pogubljenimi Izraelci!

Do takšnih nesmislov prihaja tudi zato, ker ne pozna temeljnih bibličnih izrazov. Za Marijin »Poveljučj« (Magnificat) pravi: »Luka je moral ta hvalospev (mimogrede naj povem, da se »Poveljučj« pravilno imenuje hvalnica zato, ker je to najlepši primer svetopisemskih hvalnic ali himn, hebr. tehillim; če vse ostale imenujemo »hvalnice«, potem bomo, tako imenovali tudi

najlepšo ‚Poveljučuj‘ odkriti med ubogimi, ki so ga morebiti pripisovali *sionski hčeri*; zdelo se mu je primerno, da ga položi Mariji v usta in tako ga je vpletel v svoje poročilo iz nevezane besede (49). Kdo je to sionska hči, kateri so pripisovali Poveljučuj? Iz sv. pisma vemo, da je to sinonim za izraelsko ljudstvo: »Močno se raduj, hči sionska, od veselja vriskaj, hči jeruzalemska« (Zah 9, 9; prim. še: Sof 3, 14, 15; Lk 23, 28). Potemtakem bi bil Poveljučuj nekakšna izraelska narodna pesem in ne pesem določene osebe (sionske hčere). Vsekakor je bila to pesem in zato je obstajala v vezani ali pesniški obliki, Lešnik pa pravi, da jo je Luka »iz nevezane besede« vnesel v svoje poročilo, kar bi pomenilo, da je bil Poveljučuj proza ali epska pripoved.

Sedaj pa pogledimo, kako Lešnik pojasnjuje svetopisemske odlomke, to se pravi delavniška berila. Ob tako močnem poudarku, da je knjiga pojasnilo le teh, bi pričakovali, da bodo svetopisemski dogodki tako razloženi, da bo kar najbolj razvidno njih odrešenjsko sporočilo. Žal se to ne dogaja. Bravec zaman čaka pojasnil, ki bi božjo besedo aktualizirala. Za primer naj navedem dva dogodka, prvega iz božičnega prazničnega obdobja, Jezusovo darovanje v templju (Lk 2, 22—35) z naslovom Luč v razsvetljevanje poganov (60/61), in drugega iz velikonočnega prazničnega obdobja, zadnja večerja, s katero se veže Judovo izdajstvo (143/44). Oba primera sta tako značilna, da nazorno predstavljata metodo njegovega pojasnjevanja.

Pri Jezusovem darovanju v templju praktično ne pove nič več, kar beremo v svetem pismu. Tako sploh ne pove, kakšno je bilo to očiščevanje (obredno, ker so imeli spolno občevanje in rojstvo za nekaj, kar človeku prepoveduje stopiti pred Boga, prim. 2 Mojz 19, 10—15), v čem je obstajalo (v tem času mati ni smela v svetišče in se z nikomur družiti), koliko časa je trajalo (40 dni, če je rodila dečka, in 80, če je rodila deklico)? Prav tako samo pravi: »Prvi otrok pa je moral biti odkupljen«, nič pa ne pove zakaj in

zakaj ravno prvi otrok in če je bilo treba odkupiti tudi deklico ali samo dečka in zlasti, kako ga je mati odkupila. To je bil spomin na rešitev Izraelcev iz egiptske sužnosti. V noči, ko šli Izraelci iz Egipta, so pomrli vsi egiptski prvorojenci, hebrejski pa ostali pri življenju. V spomin na to rešitev so bili poslej prvorojenci božja lastnina in določeni za tempeljsko službo.

Ker pa je bil pozneje za to določen Levijev rod in je bilo duhovnikov dovolj, so mogli starši prvorojenca pridržati zase, vendar so ga morali s posebnim obredom simbolično odkupiti od tempeljske službe in pri tem zanj darovati pet srebrnikov. Pri Jezusovem darovanju gre torej za dve stvari: za Marijino očiščevanje in odkupitev njenega prvorojenca od tempeljske službe. Prav tako ne pove, čemu sta starša morala darovati dve grlici ali dva mlada goloba. Ali morda v spomin na rešitev živali ob vesoljnem potopu, ko je Bog Noetu izrečno naročil, naj vzame v ladjo »po dvoje od ptic po njih vrstah« (prim. 1 Mojz 6, 20) ali pa zato, da je bil tempeljski prihodek večji? To me je na svečnico vedno zanimalo in šele v dobrem komentarju sem našel, da sta morala starša darovati enoletno jagnje za žgalno daritev, mladega goloba ali grlico pa daritev za greh. Če sta bila pa revna, sta lahko darovala namesto jagnjeta goloba ali grlico in od tod »dve grlici ali dva mlada goloba«. Daritev je pomenila vrnitev matere v obredno skupnost.

To so dejanske okoliščine Jezusovega darovanja v templju. Toda Luka ne ostaja pri njih. Omenja jih samo zato, da pokaže na verski pomen Jezusovega darovanja. On sploh ne pravi, da sta Jožef in Marija Jezusa odkupila, ampak sta ga prinesla v Jeruzalem, »da bi ga postavila pred Gospoda« (2, 22c). Luka je premišljeno rekel »postavila pred Gospoda« (gr. *parasetai to kyrio*). Izraz je narejen po hebrejski predlogi, kjer »stati pred Gospodom« pomeni »biti duhovnik«. Duhovnik je tisti, ki »stoji pred Gospodom« (hebr. *qohen*). Luka je s tem naglasil Jezusovo duhov-

ništvo. Med evangelisti samo on govori o Jezusovem duhovništvu, pozneje je to resnico do kraja razvilo pismo Hebrejcem. Jezus bo stal pred Gospodom. To pomeni, da bo spolnil vso božjo voljo. Spolnil jo bo, ko se bo na križu daroval »v odkupnino za mnoge« (prim. Mr 10, 45). Jezus bo sam postal daritev za grešnike, zato bo »večni veliki duhovnik« (prim. Hebr. 9, 11—14). Jožef in Marija nista prinesla Jezusa v tempelj zato, da bi ga odkupila, kakor so starši tam odkupovali svoje prvo-rojence, ampak da sta ga darovala Bogu. To je pomenil prihod 40 dni starega Jezusa v tempelj. Luka ne piše svetne zgodovine. Če bi jo, bi moral natančno povedati, kako je potekal obred očiščevanja in odkupitve. On piše odrešenjsko zgodovino. V njej pa zavzema Jezusovo duhovništvo osrednji pomen. To je pomen Jezusovega darovanja v templju, vendar ga iz Lešnikovih pojasnil ni mogoče razbrati.

Evangelij na veliko sredo pripoveduje o Judovem izdajstvu (Mt 26, 14—25). Lešnik pa se pri razlagi tega odlomka nespretno zapleta v eno najtežjih in domala nerešljivih novozaveznih vprašanj datuma zadnje večerje. Judovo izdajstvo je res tesno povezano z zadnjo večerjo. Med večerjo je Jezus namreč dejal: »Resnično povem vam: »Eden izmed vas me bo izdal« (Mt 26, 21; prim. še bolj razločno povedano pri Jan 13, 21—27) in Juda je dejansko med večerjo vstal in odšel k velikim duhovnikom, da ga jim je izdal (Jan 13, 30); zadnja večerja pa se, razumljivo, veže z vprašanjem datuma, zato razpravljati o datumu zadnje večerje na tem mestu ni povsem neopravičeno. Da bo pa stvar vsaj nekoliko jasna, naj kratko razgrnem to problematiko.

Dejstvo je, da je bila zadnja večerja judovska velikonočna večerja ali, kakor so ji rekli kratko, »pasha«. Judje so jo obhajali na večer pred glavnim velikonočnim praznikom, 15. nizanom. Veliko noč so obhajali ves teden, od 14. do 21. nizana, tako da je bil 14. nizan dan pripravljajanja na veliko noč (gr. paraskeve), 15. nizan pa glavni velikonočni praznik, ki se je

nato raztegnil do 21. nizana. Na dan pripravljajanja, 14. nizana, so morali popoldne pospraviti kvašen kruh, proti večeru pa zaklati velikonočno jagnje in pripraviti vse potrebno (opresnike, vino, zelišča . . .) za velikonočno večerjo, s katero so obhajali spomin na rešitev iz egiptске sužnosti. Jesti so začeli po sončnem zahodu, ko je zanje dejansko nastopil že glavni velikonočni praznik, 15. nizan. Ker je bil judovski koledar gibljiv, je bil 14. nizan vsako leto drug dan v tednu, tako kot mi obhajamo božič na različne dneve v tednu, pa čeprav vedno 25. decembra. V letu Jezusove smrti je bil 14. nizan na petek, naslednji dan je bila sobota in povrh še glavni velikonočni praznik, 15. nizan, zato pravi Janez »tisto soboto je bil namreč velik praznik« (19, 31). Jezus pa gotovo ni obhajal zadnje večerje na dan pripravljajanja, 14. nizana, kot so jo obhajali Judje, ker je bil takrat že mrtev. Pilat je Jezusa obsodil na smrt na dan pripravljajanja okrog dvanajstih (prim. Jan 19, 14) in okrog treh popoldne je Jezus umrl (prim. Mr 15, 33, 37). Zadnjo večerjo je moral obhajati prej. Kdaj? Iz sinoptičnih poročil razberemo, da jo je obhajal v četrtek, 13. nizana. Iz njihovih poročil je razvidno, da dan po zadnji večerji ni bil glavni velikonočni praznik, 15. nizan, ampak delavnik. Dan po zadnji večerji se je sestel sinedrij in Jezusa obsodil na smrt. Tega gotovo ne bi storil na glavni velikonočni praznik, 15. nizana. Ta isti dan se Simon iz Cirenne vrača s polja in žene kupujejo dišave. Ta dan je bil petek, 14. nizan, ko so se Judje pripravljali na velikonočno večerjo. Do sem je vse prav, toda če je Jezus obhajal zadnjo večerjo en dan pred uradnim začetkom velike noči, potem to sploh ni bila velikonočna večerja, ampak navadni obed, kajti Judje so prav z velikonočno večerjo obhajali veliko noč. Vprašanje datuma zadnje večerje je domala nerešljivo, ker o njem drugače poročajo sinoptiki kot Janez.

V to zmedo je zadnja leta vrglo nekaj luči odkrite kumranskega koledarja. Po njem so eseni obhajali veliko noč vsako leto na isti dan v tednu, in sicer v sredo,



zato je bil pri njih dan pripravljana ali 14. nizan, torek. Razlagavci menijo, da se jim je v obhajanju pashe pridružil tudi Jezus in tako obhajal zadnjo večerjo na torek. Razlaga je zelo simpatična, ker bolj pojasnjuje, kako se je moglo od zadnje večerje pa do naslednjega dne opoldne zvrstiti kar šest sodnih postopkov (pred Ano, dvakrat pred sinedrijem, prvi sodni postopek pred Pilatom, pred Herodom, drugi sodni postopek pred Pilatom), če je Jezus obhajal zadnjo večerjo že v torek. Razlaga se upira samo dejstvo, da Jezus ni bil esen.

Kdaj je bila potemtakem zadnja večerja? V petek, ko so Judje obhajali velikonočno večerjo (Janez), v četrtek, kot sledi iz sinoptičnih poročil ali v torek, ko so obhajali pasho eseni? Kako v petek, če je bil pa Jezus takrat že mrtev, kako v četrtek, če potem to sploh ni bila velikonočna večerja, kako v torek, če Jezus ni bil esen? Kdaj torej? Na to vprašanje ne znamo odgovoriti, ampak le ugotovljamo, da je bila zadnja večerja prava velikonočna večerja ne glede na to, ali jo je Jezus obhajal 14. nizana ali 13. nizana.

Ob tem se poraja vprašanje, ali ima smisel tako zapleteno vprašanje načenjati pri bogoslužju? O tem naj se prerekajo učenjaki. Vprašanje končno tudi ne vsebuje nobene versko spodbudne resnice, zato bi se razlaga morala osredotočiti na vsebino dogodka. Kaj bi se dalo povedati, če bi se zamislil samo v Jezusove besede: »Eden izmed vas me bo izdal!« Končno pa Lešnik vprašanja prav nič ne pojasni. Njemu problematika sploh ni jasna, kar nazorno spričuje že prvi stavek: »Prvi dan tedna, ko so jedli nekvašen kruh, to je opresnike, je bil normalno dan, ki je sledil velikonočnemu obedu« (143). Tu je beseda »tedna« popolnoma zgrešena. Prvi dan tedna je bil tudi za Jude začetek tedna. To je bila nedelja, čeprav oni niso obhajali Gospodov dan v nedeljo, ampak sedmi dan tedna, v soboto. Velika noč pa se ni začela na prvi dan tedna, ampak 14. nizana in ne glede na to, na kateri dan v tednu je padel 14. nizan. Le natančno

poglejmo, kaj pravi Matej, kdaj so pristopiti učenci k Jezusu in rekli: »Kje hočeš, da ti pripravimo velikonočno večerjo?« (26, 17b). Pristopili so »prvi dan opresnikov« (26, 17a), kar je isto, kot »prvi dan velikonočnega praznika«, kajti veliko noč (pasho) so imenovali tudi praznik opresnikov (gr. azymos), ker so vso praznično osmino jedli opresni kruh. Prvi dan opresnikov ni mogel *normalno* slediti velikonočnemu obedu, če so pa na prvi dan opresnikov ali na dan pripravljana obhajali velikonočni obed!

Kaj je pričakoval praktični dušni pastir od Lešnikovih pojasnil? Pričakoval je, da mu bo povedal, kakšne verske resnice vsebujejo dnevna mašna berila za naš čas. Želel si je aktualizacije božje besede. Ker mu s pojasnili na pričakovanja ni odgovoril, bi pričakovali, da bo povedal, kakšno temeljno misel vsebuje vsakodnevno berilo. Žal pa je tudi tu ostalo samo pri pričakovanju. Evangeljski odlomek »Glej, spočela boš in rodila sina« (beremo ga 20. decembra) ali kratko »Oznanjenje« (Lk 1, 26—38) vsebuje resnice o Bogu (teološke resnice), o Kristusu (kristološke resnice) in Mariji (mariološke resnice) in spada med najpomembnejše odlomke vsega sv. pisma, saj poroča o najgloblji verski skrivnosti, učlovečenju (inkarnaciji). Ob njem se mu je ponujala ugodna priložnost, da bi opozoril na praktični pomen te ali one resnice, a skromno pravi: »Evangelij nas uči spoštljivega pogovora z Bogom« (46), pa čeprav se Marija ni pogovarjala z Bogom, ampak z angelom Gabrielom.

Ker danes na Slovenskem ni človeka, ki bi mu mogel kaj svetovati ali kaj boljšega napisati, moramo knjigo sprejeti tako, kot je. Kritika je zmožna kvečjemu ugotoviti, da je knjiga res nastajala OB Jeruzalemski bibliji. Ponovila se je stara resnica, ki jo je zapisal že sv. Hieronim: »Kar je stvar zdravnikov, samo zdravnik ti pove; tesar pa ti bruno oteše... le umetnost razlaganja sv. pisma si prisvaja vsak kdorsibodi (pismo Pavlinu, 5—7).

Francè Rozman



**Celestin Tomić, Petar Stijena.** Izdal provincialat frančiškanov konventualcev. Zagreb 1980, 151 str.

V knjigi je Tomić orisal svetopisemsko-zgodovinsko podobo apostola Petra. Peter je med dvanajsterimi zelo mikavna osebnost, ne samo zato, ker o njem največ vemo iz nove zaveze, ampak ker je tako zelo človeški. Kljub temu pa bi bilo morda lažje pisati življenjepis njegovega brata Andreja ali katerega koli drugega apostola, čeprav o njih vemo komaj kaj več kot to, da so bili Jezusovi najožji sodelavci. O njih bi pisatelj pisal »po svoje«, in če bi dobro poznal miselnost svetopisemskih ljudi in svet, v katerem so živeli, bi zanesljivo nastal dober življenjepis. Taki so Marijini življenjepisi, življenjepisi sv. Jožefa in podobno. O Petru pa evangeliji in Apostolska dela veliko poročajo; še več, Peter sam v njih veliko govori, zato ni mogoče mimo teh raznovrstnih podatkov. Sodoben življenjepis ne sme ničesar prezreti in spet ne samo ponavljati tega, kar vemo o Petru iz sv. pisma. Poglejmo, kako se je posrečilo Tomiću predstaviti prvaka apostolov, Petra.

Že zgradba knjige spričuje, da je Tomić kar najbolj popolno predstavil apostola Petra. Knjiga ima uvod (7/8) v katerem ne nakaže samo bistveno témo, ampak v nadomestilo, ker ne bo izčrpno obravnaval vseh podatkov Petrovega življenja, poda celoten okvir njegovega življenja, tako, kakor ga razberemo iz sv. pisma in izročila. S tako zamišljenim uvodom bravca zares uvede v vsebino. Ta ima glede na vire, iz katerih črpa podatke Petrovega življenja, to so evangeliji, Apostolska dela in izročilo, tri dele.

Prvi del »Ti si Peter« (11—35) obsega štiri ključne dogodke Petrovega življenja: 1. poklic za apostola »Odslej boš ljudi lovil« (Lk 5, 1—11), 2. Petrov primat: »Ti si Kefa« (Mt 16, 13—23), 3. prvi sad primata »Potrdi svoje brate« (Lk 22, 31—34) in 4. Jezus izroči Petru oblast »Pasi moje ovce« (Jan 21, 1—23). V drugem delu (39—114) obravnava Petrova dela. V tretjem »Tu počiva Peter« (117—

134) pa zgodovinska pričevanja o Petrovem bivanju in smrti v Rimu. Na koncu prvega in drugega dela je naveden izbor uporabljene literature, medtem ko v tretjem delu navaja ustrezno literaturo med besedilom. Izbor literature spontano navrže upanje, da imamo pred seboj najnovejšo podobo apostola Petra. Posebno dragocena so arheološka pričevanja o Petrovem bivanju v Rimu in njegovem grobu pod kupolo bazilike sv. Petra. Za široko javnost utegnejo biti ta pričevanja še bolj prepričljiva kot biblična. Arheologija potrjuje izročilo, izročilo pa sv. pismo. Zato ugotovitev Apostolskih del, da je Peter »odšel in se napotil v drug kraj« (12, 17), ni nič drugega, kot samo prikrita govorica, da je šel v Rim. Spričo okoliščin, v katerih je takrat živel Peter, je takšno govorjenje več kot umestno. Njegovega prihoda v Rim in njegovega bivanja v Rimu sv. pismo res ne omenja, pač pa se je o tem spletlo bogato izročilo, ki je popolnoma sonaravno ugledu, ki ga ima Peter v sv. pismu. Arheološka odkritja, to se pravi, bolj lopata kot pero, so to izročilo v celoti potrdila.

Vsa dognanja povzema Tomić v strnjen zaključek (145—147). Z njim nudi pregled celotne vsebine.

Kakor je knjiga premišljeno zgrajena, tako je tudi vsebinsko dovršena. Tomić se je tudi tokrat izkazal kot temeljit poznavalec vsega sv. pisma. To znanje pa obogati še s prijetnim pripovedovanjem, tako da je knjiga, posebno v osrednjem delu, prijetno branje o pričevanju Duha v Cerkvi. V njem se sv. pismo zlije z umetniško pripovedjo in osebno versko izpovedjo. Čeprav pripoveduje živahno in doživeto, pripoveduje trezno in prepričljivo. Njegova posebna odlika je natančnost v izražanju in temeljitom poznavanju predmeta. Ne zgublja se v podrobnostih in v množstvu mnenj izbira tisto, ki krepi krščansko verovanje. Knjiga ni znanstvena razprava, čeprav je znanstveni prikaz Petra.

V prvem delu je morda nekoliko nedorečen. Medtem ko dobro pojasnjuje, kaj pomeni za Petra Jezusova beseda »odslej boš ljudi lovil« (Lk 5, 10), s primatom kaj

hitro opravi. Ne pričakujem, da bi se soočal z ugovori zoper Petrovo prvenstvo, ker so povečini že preteklost, ampak bi bilo prav, če bi bolj razložil, kako je prav v Jezusovem odgovoru na Petrovo veroizpoved (prim. Mt 16, 17—19), utemeljena zbornost Cerkve. To je novo v katoliški razlagi in prav to novo premošča prepad med tistimi, ki so doslej zavračali primat. Tomić sicer razločno pravi, da papež ni svetni vladar in da ni zunaj Cerkve in nad njo (23/146), vendar teološke utemeljitve zbornosti Cerkve ne poda. Morda je v prvem delu celo namerno nekoliko nedorečen, kajti tu obravnava Petra, kakor ga poznamo iz evangelijev. To pa so stvari, ki so med ljudmi tako znane, da so zašle že v pregovor, na primer: Peter Jezusa trikrat zataji, Peter se kesa in »bridko joka«, Peter-Skala, »če moj brat greši zoper mene, kolikokrat naj mu odpustim) Do sedemkrat?« (Mt 18, 21) itd., zato pa je bolj temeljit v drugem delu, kjer prikazuje Petrovo delovanje.

Glavni vir za poznanje Petrovega delovanja so Apostolska dela in pismo Galačanom. Peter pričuje za Kristusa v Jeruzalemu, po vsej Judeji in Samariji, tja do konca sveta (41). Konec sveta je judovski izraz za Rim. Še bolj pomembno kot to, je način, kako pričuje Peter za Kristusa. Peter deluje v tesni povezanosti s Kristusom. V Petru pravzaprav deluje poveljani Kristus. Peter si ničesar ne prilašča, ampak vse pripisuje Kristusu. Hrotemu pri Lepih vratih pravi: »V imenu Jezusa Kristusa Nazarečana vstani in hodi« (Apd 3, 6). Eneju pravi: »Jezus Kristus te ozdravlja; vstani in si sam postelji« (Apd 9, 34) in sinedristom brez ovinkov pove, »da je Boga treba bolj poslušati ko ljudi« (Apd 5, 29). Jezus je Petra v življenju pritegnil k sebi in Peter ga po vstajenju oznanja. Peter Jezusa predstavlja. To za katoliško mislečega človeka ni nič novega, vendar je Tomić Petrovo podrejenost Kristusu tako poudaril, da je v tem posebno sporočilo njegove knjige. Morda ni odveč današnjemu zmedenemu času nevsiljivo povedati, da »nihče ne more položiti dru-

gega temelja mimo tega, ki je že položen, in ta je Jezus Kristus« (prim. 1 Kor 3, 11).

Peter deluje v Cerkvi. Ta se je porodila na binško. Bog je ustvaril novo božje ljudstvo (prim. Apd 2, 14—34). Njeno počelo je Sveti Duh, ki se je razlil »na vse meso« (prim. Joel 3, 1—5). Ta Duh prihaja od Očeta (Apd 2, 17) in poveljane Kristusa (Apd 2, 33) in nareja novo, dejavno in razgibano versko skupnost. Tomić za nekaj časa pusti ob strani Petra (str. 80 sl.), da bolj natančno opiše notranje življenje prve Cerkve. To je bila najbolj pristna Kristusova Cerkev in tisto, po čemer teži pokoncilska prenova Cerkve. Njeno osrednje vodilo je »koinonia« — skupnost v nauku in dobrinah (prim. Apd 2, 42). Ljudje so živeli evangelij. S tem Tomić očitno namiguje na izvor resnične duhovne prenove. Knjiga postaja s temi poudarki dragoceno versko sporočilo.

Peter končno ne deluje sam, ampak v povezanosti z drugimi apostoli. Skupaj z Janezom gre k molitveni uri v tempelj. Z Janezom gre v Samarijo, kjer sta vernim podelila Svetega Duha. Na apostolskem koncilu v Jeruzalemu 49/50 je skupaj s Pavlom branil kristjane iz poganstva pred judovskimi hujskači. Peter ni nad dvanajsterimi in ne deluje brez povezanosti z njimi, ampak je eden izmed njih, čeprav vedno prvi in najbolj vplivni. Kakor Kristus, tako je tudi Peter samo v službi svojih bratov in kakor je Kristus dal svoje življenje »v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 45), tako je tudi Peter s krvjo potrdil, da ga resnično ljubi (prim. Jan 21, 15—17) in da ljubi tudi tiste, ki so njemu izročeni, zakaj »večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (prim. Jan 15, 13). Peter je to storil, zato ostaja Kristusova zvesta priča in pastir izročeni čredi, ne najemnik. Mogočni Berninijevi stebri pred baziliko sv. Petra v Vatikanu so kakor razprostrte roke, s katerimi Peter vse vabi k sebi. S to mislijo zaključuje Tomić svoje pripovedovanje o Petru.

*Francè Rozman*

### Filozofski kongres v Bergamu

Od 4. do 9. septembra je Mednarodni center za študijske in kulturne odnose priredil kongres pod naslovom Metafizika in znanost o človeku. Čeprav je bila to pretežno italijanska prireditev, je na njej vendarle sodelovalo precej znanih strokovnjakov na tem področju. Poleg italijanskih filozofov so prišli udeleženci iz Švice, Francije, po en Slovenec in Hrvat, Amerikanci in drugi.

Papež je po svojem tajniku Casaroliju poslal pismo, v katerem opozarja na vprašanja sodobnega človeka. Meni, da sodobni humanizmi zavračajo metafiziko in zaradi tega nastane problem odnosa med empiričnim in transcendentnim, med kontingentnim in absolutnim, to pa je vzrok protireligiozne nastrojenosti. Zato je naloga znanosti o človeku proučiti človekov odnos do samega sebe, svoje lastne narave, do drugega človeka, do smrti in do zgodovine. Na vseh teh nivojih šele lahko določimo v sodobni misli, kaj je človek.

Predavatelji so z različnih področij pokazali, kako potrebno je človeka določiti v njegovi neskončni dimenziji. Posebno zanimivo je z ekološkega stališča Aubert razčlenil nevarnosti sodobnega znanstvenopotrošniškega sveta za človekovo nadaljnje bivanje. Ena izdaja New York Timesa zahteva hektar gozda. Reka Ren je popolnoma onesnažena, tako da vse živo v njej umira. Drugi relatorji so se dotaknili odnosa moralnega zakona in metafizike, kjer

je prišel posebno do veljave konflikt sodobnega človeka med znanostjo, napredkom in samouničenjem. Posebno je blestel D. Antiseri s svojo tezo, da je metafizika smrt vere. Sodobna jezikovna analiza ugotavlja, da je vsako absolutenje človeka zapreka za njegovo neskončno dimenzijo, ki ga odpira Bogu. Zato ne moremo o človeku govoriti drugače kot v odvisnosti, ne moremo ga razlagati absolutno, ampak se moramo zavedati, da je ravno zaradi naše omejenosti tudi človeška govorica omejena, torej je človek tudi v svojem spoznavanju in govorjenju omejen. To za Antiserija pomeni, da je vsako omejevanje človeka na ta ali oni sistem, pa naj bo metafizično-ideološki, prikrivanje njegovega pravega bistva. Človekova eksistenca je omejenost, odprtost, to pa je temeljni pogoj za vero, za odprtost Bogu. Kadarkoli je človek popolnoma zaverovan v kaj zemeljskega, takrat se zapre svoji večni razsežnosti in zanemari svoje pravo bistvo.

Udeleženci so si lahko ogledali moderno semenišče Janeza XXIII.; tu so tudi imeli vso oskrbo. Donizettijevo mesto nas je pozdravilo s svojimi znamenitostmi in starodavnimi lepotami. Za osvežitev so nas v nedeljo peljali tudi k Gardskem jezeru, kjer nezadržni turizem priča o živčnem hitenju sodobnega človeka, da bi našel pokoj. Žal pa velikokrat pozablja na Avguštinov rek, da je nemirno naše srce, dokler ne počije v tebi, moj Bog!

*Janez Juhant*

**International Organization for the Study of the Old Testament** — X. kongres na Dunaju, 24.—29. Avgust 1980

Kongres tega združenja je vsako tretje leto, vsakokrat v drugi državi. Je popolnoma nevtralnno-znanstvene narave, zato nekonfesionalen. Vsi, ki raziskujejo sv. pismo stare zaveze in semitske jezike, tudi neverni, se ga udeležujejo. Ker gre za najbolj mednarodni kongres na področju stare zaveze, je udeležencev vedno mnogo. Pred tremi leti jih je bilo v Göttingenu okrog 750, letos jih je bilo na Dunaju okrog 400. Zanimivost letošnjega kongresa je bila med drugim velika udeležba iz tako imenovanih vzhodnih držav. Uradno registriranih je bilo 12 iz Poljske, 2 iz Češke, 8 iz Vzhodne Nemčije, 8 iz Maržarske, 7 iz Romunije. Iz Jugoslavije je bil le J. Krašovec.

Tematika kongresa ni bila enotna. Tako temeljna predavanja kakor tudi »short communications« so bila iz najrazličnejših področij stare zaveze.

Kot gostiteljica XI. kongresa leta 1983 je bila določena Salamanca. Za novega predsednika, ki ga udeleženci za vsak kongres posebej izberejo, pa je bil izvoljen L. Alonso Schökel, dekan biblične fakultete na bibličnem inštitutu v Rimu.

*Jože Krašovec*

**Tretji kongres AKK (Arbeitsgemeinschaft der katholischen Katechetiker) v Leitershofenu pri Augsburgu od 28. 9. do 2. 10. 1980**

Pred desetimi leti je skupina profesorjev katehetike na teoloških fakultetah (ki so del državnih univerz) in profesorjev religiozne pedagogike na pedagoških akademijah (verouk je v Nemčiji obvezen šolski predmet in mora zato imeti kvalificirane moči s profesuro v verouku) povabila profesorje katehetike na nemško govorečih univerzah in visokih šolah, da bi se združili v AKK ali Delovno skupnost katoliških profesorjev katehetike. Ta skupnost

visoko kvalificiranih katehetskikh delavcev je imela letos svoj tretji kongres konec septembra in na začetku oktobra v Leitershofenu.

Dasi je nemška kateheza vodilna (zaradi visoko kvalificiranih in dobro stoječih katehetnikov, ki delujejo kot profesorji na državnih univerzah in akademijah) — na znanstvenem področju katehetike in veliko katehetskikh pobud prihaja prav iz nemško govorečih dežel — si vendar ne upa iti svojo lastno pot. Zato je vodstvo AKK povabilo strokovnjake iz Francije, Belgije, Poljske in Anglije, da bi poročali svojim nemškim kolegom o znanstvenih premikih v njihovih deželah.

Prof. Voegeleisen iz Strasbourga je poročal o značilno francoski stvarnosti Kateheza kot izraz svobode v verovanju. Ko je izbruhnila pred malo manj kot dvesto leti francoska revolucija z geslom »enakost, bratstvo, svoboda«, so v imenu svobode, enakosti in bratstva ukinili versko svobodo tako, da si mogel »svobodno« biti vse drugo samo vernik ne. V dveh stoletjih se je iz tako radikalnega položaja razvilo državljansko sožitje, ki v tako pluralistični družbi, kot je francoska, pušča mesto tudi svobodni verovanja. Ta svoboda verovanja pa je posledica velikih bojev, žrtev in odpovedi. Prav zato je toliko dragocenejša in zrelejša.

Prof. Bulkens iz Bruxellesa je prikazal Osnovne uvide strukturiranega verovanja belgijskih veroučnih priročnikov in s tem povezal dognanja raziskovanj ameriških, holandskih, francoskih in nemških katehetskikh izvedencev pri oblikovanju učbenikov za verouk. Zlasti dognanja ameriških psihologov na področju pouka in učenja so zelo pomembna.

Prof. Charitansky iz Varšave je pokazal, kako je na Poljskem »Družina, kraj kateheze«. Danes je »primer poljske Cerkve« obče zanimiva tema kakršnega koli cerkvenega zborovanja. Med značilnostmi dejavnikov »biti Kristjan po poljsko« je vloga družine v poljskem verskem življenju osnovnega pomena. Da je mogel poljski narod kljub političnim grozotam (trikratna delitev med Rusijo, Prusijo in Avstrijo

ter popolno uničenje v 2. svetovni vojni) in verskimi nasilji (rusko pravoslavlje in nemški protestantizem) ohraniti svoj obstoj, je veliko posledica vernosti poljskega naroda. Vera pa se je ohranjala v katoliških družinah. Ta katoliška družina je tudi danes nositeljica in gojiteljica vernih, narodno zavednih kristjanov. Zato ni čudno, da se poznavalci tako političnega življenja kakor krščanskega verovanja zanimajo za poljsko versko vzgojo v družini.

Ker gre pri AKK za visoko znanstveno ustanovo, so zlasti metode dela v skupinah izredno zanimive. Vsaka skupina mora obdelati določen program. Zato so v okviru skupine same kot znanstveni raziskovalni skupnosti na sporedu referati strogo strokovnih razprav o temi, ki jo skupina obravnava. To je izredno zahteven način skupnega raziskovanja, ki prisili navzoče, da aktivno sodelujejo pri reševanju problemov, ki jih hoče skupina razjasniti.

Poleg glavnih referatov in dela v skupini so ob večerih avtorji novih katehetskikh del predstavljali svoje knjige in dali priliko za razgovor o tematiki, ki jo knjiga obravnava. Ker sta to leto v Nemčiji prišla na trg dva »katekizma«, eden od augsburškega in essenskega škofa »Botschaft des Glaubens« in drugi od DKV »Grundriss des Glaubens« in je bilo od nemških škofov nekaj trdih opomb na račun drugega, je tako imenovani »šolski škof« v imenu Nemške škofovske konference odgovarjal na pripombe katehetikov glede tega vprašanja. »Šolski škof« je bil na voljo tudi za pojasnitev mnogih drugih vprašanj, ali bolje, »nesoglasij« med Nemško škofovsko konferenco in katehetskimi delavci. Prikazali so tudi nekaj novih pridobitev nemške kateheze na področju avdio-vizualnih sredstev (Abraham, Zgubljeni sin — zgubljena hčerka, zagrebška risanka »Šola« itd.).

Med našimi strokovnjaki je zbudil posebno zanimanje Josip Baričević, ki je prikazal modele oznanjevanja, pričujoče v najnovejših učbenikih (zlasti prispevek umetniških odlomkov iz literature pri katezezi).

*Valter Dermota*

**Letno zasedanje Nemškega katehetskega društva (Deutsche Katechetenverein DKV) v Leitershofenu pri Augsburgu, 23. do 27. 9. 1980**

Med najpomembnejše dogodke svetovnega katehetskega gibanja je vsakoletni študijski sestanek DKV, v katerem je včlanjenih nad deset tisoč nemško govorečih katehetov. DKV je leta 1921 izšel iz Monakovskega katehetskega združenja, ki je bilo ustanovljeno leta 1887 in je 1901, leta začelo izdajati svoje glasilo Katechetische Blätter, ki še danes po svoji kvaliteti obvladuje katehetsko dogajanje. Zasedanje DKV je neke vrste »velesejem« katehetskega sveta in kaže, kaj je v določenem zgodovinskem trenutku na katehetskem področju najbolj značilno in problematično začrtano. Tema letošnjega zasedanja DKV se glasi »Angažiranost iz sredine verovanja« (Angagement aus der Mitte des Glaubens).

Nemška kateheza je zaradi gospodarske pomoči Nemčije v obliki Misereor, Adveniat i. p. nerazvitim deželam zlasti Južni Ameriki tudi katehetsko zainteresirana za religiozno dogajanje v teh delih sveta (ne smemo pozabiti, da je »Zeleni katekizem« nemških škofov iz leta 1955 postal svetovni katekizem tudi misijonskih dežel). Katoliška Cerkev pa je za prebivalce teh dežel edina resnična zagovornica ne samo religioznih, temveč tudi obče človečanskih pravic. Zato krščansko oznanjevanje ali kateheza ni samo oznanilo o odrešenju temveč tudi izvrševanje ali aktualizacija odrešenja v smislu, kot je to nakazal Janez XXIII. in izvedel 2. vat. cerkv. zbor ter nanovo osvetlil Janez Pavel II, v Puebli.

Uvodni referat je imel brazilski kardinal iz Fortaleze nemškega rodu frančiškan Alojz Lorscheider pod naslovom Naša Cerkev se je naučila svojo vero na nov način gledati in izpovedovati (Eine Kirche hat ihren Glauben neu zu sehen und zu sagen gelernt). Osrednja misel tega zelo optimistično za verovanje prežetega referata se glasi: vera ni samo liturgično oznanjevanje, temveč aktivna skrb za človeka, ki ga je treba odrešiti tako iz sedanje ekonom-

ske (revščina) in politične (pomanjkanje političnih svoboščin) utesnenosti kakor iz njegove eksistencialne (skrb za jutri) tegebe ter ga pripraviti za večno svobodo v povezavi z Bogom.

Biblicist Dreissler iz Freiburga je pokazal, kako je bil Bog vedno s svojim ljudstvom (besede »jaz sem, ki sem« iz gorečega grma Mojzesu) pomenijo predvsem »jaz sem tisti, ki se je vedno in povsod zavzel za tebe in ti pomaga«) in je zato eno izmed krščanskih drž v tem, da kristjan občuti in izkuša božjo učinkovanje ne samo v cerkvi in pri molitvi, temveč vsakdanjem življenju in sredi svojih življenjskih nalog in težav. Bog je tisti, ki stoji vedno za človekom in se zanj zavzema. Če je Bog tako »pomešan« s človeškim življenjem, potem angažirana zavzetost za božjo-človeško stvar ni samo consecutivum — posledica, temveč constitutivum — sestavni del, našega verovanja.

Socialni filozof iz Regensburga Wiedenhofer je razpravljal o temi Krščansko verovanje v svoji življenjski povezanosti (Der christliche Glaube in seinem Lebenszusammenhang). Politična teologija južno-ameriških teologov kaže, da živi kristjan v eni sami resničnosti, ki ima teološke, socialne in politične vidike. Kakor v resničnem življenju ni mogoče ločiti ekonomije od politike, politike od sociologije, tako tudi ni mogoče živeti samo religiozno življenje brez ozira na ekonomijo, družbeno dogajanje in politiko. Krščanstvo je reli-

gija z enim Bogom v treh osebah, Cerkev obstaja v množici vernikov in vernik se mora pustiti vključiti v celostno dogajanje človeškega življenja. Kristjan se mora ekonomsko, socialno in politično angažirati (ne samo govoriti), če hoče v polnosti izvršiti svojo nalogo pri soodrešenju sveta.

Izvedenec za komunikacijo Bitter iz Bochuma je referiral o Socialni razsežnosti oznanjevanja vere (Zur Sozialdimension der Glaubensvermittlung-eine religionspädagogische Zwischenbilanz) kot obračun religiozno pedagoškega udejstvovanja. Pokazal je zlasti tiste vidike, kjer versko oznanjevanje ni upoštevalo socialnih vidikov.

Kot povzetek celotne tematike je bil razgovor ob okrogli mizi o izredno pomembnem vprašanju Religiozna pedagogika in krščanske socialne vede — Konec nekega stanja drug ob drugem (Religionspädagogik und christliche Sozialwissenschaften-Ende eines Nebeneinanders). Gre za to, kako bi premagali sedanje stanje teologije, oznanjevanja, karitasa itd. na eni strani in politično-socialne angažiranosti iz vere na drugi strani: človek-kristjan je samo en celovit človek in ne more biti razklan skizofren v socialnega delavca, politika, proizvajalca itd. Kdaj bo naše oznanjevanje prišlo tako daleč, da bo govorilo iz te celovitosti in tudi vodilo k njej.

*Valter Dermota*



## Katehetsko delo prof. dr. Josipa Demšarja

### 1. Položaj slovenske kateheze na začetku XX. stoletja

Prof. Demšar<sup>1</sup> je začel svoje katehetsko delo leta 1899, ko je bil poslan za kateheta v Kočevje. Kateheza ob koncu XIX. stoletja je stala pod znamenjem Deharbejevega katekizma in katekizemske katehetske metode, kar pomeni jasne dogmatične opredelitve, logično med seboj povezane verske resnice, sistematično podan verski nauk in učenje na pamet. Vsekakor je bil katekizem odlično dopolnilo cvetočega krščanskega življenja v večini slovenskih družin, zlasti na podeželju. Spretno oblikovane formulacije verskega nauka so dajale okostje verski praksi in so bile dragocena obogatitev verskega življenja.

Toda z napredovanjem urbanizacije, industrializacije in laicizacije javnega življenja je bilo vedno manj *pristnega verskega življenja*. To je izkusil mladi kaplan Demšar v nemško govorečem Kočevju in dvojezičnih obrobniških kočevskih šolah, kjer je učil verouk. Njegov pedagoški etos in mladostna zagnanost sta sicer omilila položaj veroučnega oznanjevanja, vendar ga nista mogla docela obvladati. Zato tudi pouk verouka po dotedanji katekizemski metodi ni mogel več vršiti svoje dotedanje naloge.

To je bil razlog, da se je z navdušenjem oprijel »dunajske« in pozneje »monakovske« katehetske metode, ki ju je spoznal na Dunaju, ko se je pripravljaj na doktorat iz teologije. Obema metodama je skupno prizadevanje za izhajanje iz konkret-

nega k splošnemu in ne, kot je bilo do tedaj v navadi pri katekizmu, od večno veljavnih resnic k veri posameznega človeka. Razlikujeta se pa v določanju tega, kar je posamično in izhodišče kateheze. Dunajska katehetska metoda izhaja iz sv. pisma, monakovska pa iz določenega dogodka iz vsakdanjega življenja. Obe metodi se v predzadnji formalni stopnji zavzemata za navod ali uresničenje v življenju, česar katekizem ni poznal.

Mladi doktor teologije in prefekt ali vzgojitelj v na novo ustanovljeni gimnaziji v Šentvidu nad Ljubljano se je z vso vneto posvetil uvajanju novih katehetskih metod v slovensko katehezo. Pri tem si je pomagal predvsem s katehetskim društvom.

### 2. Katehetsko društvo

Leta 1906. je bil v Ljubljani III. slovenski katoliški shod, ki je imel za namen poglobitev in potrditve katoliškega življenja v Slovenskih deželah. Med drugim so se odločili, da bodo ustanovili Društvo slovenskih katehetov (DSK), preimenovano pozneje v Katehetsko društvo (KD) s sedežem v Ljubljani in podružnicami v vseh glavnih mestih dežel, kjer so živeli Slovenci v Avstro-Ogrski monarhiji, se pravi v Celovcu, Gorici in Lavantinski škofiji. Namen društva je bil uvesti ugotovitve novih psiholoških in pedagoških ved v slovensko katehezo (prim. Jernej Paulin, Tridesetletja ljubljanskega kat. društva Vzajemnost (VZ) 1937; 110).



Društvo je prevzelo Slovenski učitelj (SU), ki je bil ustanovljen leta 1899 kot glasilo slovenskih učiteljev. Leta 1911. so slovenski duhovniki ustanovili svoje samostojno stanovsko glasilo Vzajemnost (VZ), ki je do 1932. izhajalo v Ljubljani, potem pa do leta 1941, v Mariboru.

Za odbornika je bil leta 1907 izvoljen prof. Demšar, ki se je v kratkem času razvil v njegovega glavnega predavatelja.<sup>2</sup> Predavanja so Demšar in drugi predavatelji, med njimi Kržič, Čadež, Mlakar, Nadrž m. d., objavljali v SU in pozneje v VZ. Demšarju ni nikoli zmanjkalo tvarine, saj si je vzel za cilj svojega katehetskega delovanja uvedbo novih katehetskih metod v slovensko katehezo.

### 3. Sodelovanje s »Krščansko šolo«

Eno leto pozneje kot v Sloveniji so 1907. leta ustanovili hrvaški kateheti svoje katehetsko društvo pod imenom Krščanska škola. Bili so tesno med seboj povezani in prirejali katehetska zborovanja 1907. v Zagrebu, 1908. v Splitu, 1909. v Ljubljani, 1910. v Djakovem, 1911. v Zagrebu, 1914. v Pazinu itd. Glavni pobudnik s slovenske strani je bil dr. Demšar, s hrvatske pa prof. Ferdo Höffler. Obravnavali so nove načine kateheze, nove vzgojne probleme, pravice verouka v šoli, šolske reforme in verouk itd.

### 4. Sodelovanje z Nemškimi katehetskim društvom (DKV)

Nič manj tesno sodelovanje je vezalo dr. Demšarja z Deutsches Katechetenverein (DKV) ustanovljenem 1901. v Münchnu z glasilom *Katechetische Blätter* in Avstrijskim katehetskim društvom *Österreichisches Katechetenverein* z glasilom *Christlich-katechetische Blätter*. Ti dve reviji izhajata še danes. Demšar se je z drugimi vodilnimi kateheti udeleževal zborovanj tako nemškega kakor avstrijskega katehetskega društva in se tako seznanjal z vsemi najnovejšimi tokovi in rešitvami v katehezi (prim. Vtisi z letošnjega monakov-

skega pedagoškega tečaja v SU 1908; 245, 268).

### 5. Nekateri katehetski problemi

#### 1) Škof Jeglič in spolna poučitev

V prvem desetletju XX. stoletja je bilo v slovenskih deželah Avstro-Ogrske monarhije, zlasti v Ljubljanski škofiji na tapetu zelo kočljivo vprašanje spolne vzgoje. Povod za zelo vroče razpravljanje tako znotraj slovenske Cerkve kakor tudi v političnem življenju Slovencev, zlasti v Ljubljani, so bili spisi ljubljanskega škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča, posebno *Ženinom in nevestam* (1910). Jeglič se je zavzemal za spolno poučitev in vzgojo v smislu, kot ga danes splošno vsi sprejemajo. Toda pred osemdesetimi leti in zlasti še potem, ko je Freud 1896. začel javno razpravljati o spolnosti, je bilo vse drugače. Duhovniki, zlasti še kateheti, so morali zavzemati stališče do tega vprašanja. Demšar je storil to v predavanju in članku v SU pod naslovom *Trezna sodba o važnem vprašanju* (1907; 176) in že pred Jegličem povedal svoje mnenje.

#### 2) Wilhelm Foerster

Wilhelm Foerster (1869—1966), docent za filozofijo na tehnični visoki šoli v Zürichu v Švici, je leta 1904. zaslovel z delom *Jugendlehre*, kateremu je dodal leta 1907 še *Schule und Charakter* ter istega leta 1910 *Staatsbürgerliche Erziehung* in še druga. Leta 1912. je postal profesor pedagogike na Dunaju in dve leti pozneje v Münchnu. Ker je katehetsko društvo imelo med svojimi nalogami dolžnost slediti psihološke in pedagoške tokove svojega časa, so se kateheti znašli pred osebnostjo, do katere je bilo treba zavzeti stališče. Zlasti knjiga *Seksualna etika* in seksualna vzgoja je bila zlasti zaradi Jegličevih stališč izredno pomembna. Foerster je bil za vse poznavalce spolne problematike izredno zanimiv, ker je prihajal od brezbožno socialno etičnega stališča in je potem v delu z mladino praktično izkusil,

da je edino pravo in vzgojno realno stališče seksualna morala, kot jo zastopa katoliška Cerkev. Avtoriteta Foersterja je z njegovim položajem docenta in profesorja na tako slavnih univerzah, kot so bile v Zürichu, Dunaju in Münchnu veliko pomenila, tako daleč, da je pojenjal vihar, ki ga je v slovenskem kulturnem in političnem življenju povzročil škof Jeglič s svojimi knjigami.

Nekateri člani KD so predlagali, da bi kdo ocenil Foersterjeve spise (SU 1914; 94). Izbrali so Demšarja; ta je nalogo ne samo dobro opravil, temveč jasno zavzel svoje lastno stališče: Foersterja je mogoče prevzeti v katoliško vzgojo v vseh izvajanjih. Pomanjkljiv je samo v tem, da ne uporablja zakramentov (KU 1914; 105).

#### 6. Demšarjeva izvirna stališča

Poleg prizadevanj za poživitev kateheze s pomočjo dunajske oziroma monakovske katehetske metode in stališča glede spolne vzgoje, ki so jih Demšarju vsilile tedanje okoliščine, je imel tudi nekaj izvirnih stališč. Te so zadevale samodejnost (danes pravimo ustvarjalnost), vzgoja vesti, samospoštovanje pri vzgoji in uporabo kazni pri vzgoji.

##### 1) Samodejnost (ustvarjalnost)

O samodejnosti razpravlja Demšar na dveh mestih: ko govori o četrti formalni stopnji monakovske katehetske metode, o tako imenovani uporabi ali navodu na življenje (SU 1908; 103 in 128; Uporaba pri verouku) in ko zavzema stališče do Georga Kerschensteinerja (1854—1932) in njegove »delovne šole« (SU 1909; 79). Samodejavnost učencev s posebnim ozirom na verouk). Demšarju gre za čim bolj aktivno sodelovanje zlasti v obliki dvogovora med učiteljem in učenci (kar je bilo v dobi pasivno usmerjenega pouka nekaj izrednega).

##### 2) Vzgoja vesti

V SU (1912; 28) je Demšar priobčil članek Resnica nad vse, v katerem trdi, da je

resnica vedno na sredi, med pretiravanjem v preveliko strogost in zaletavanje v preveliko popustljivost. Otrokom je treba pomagati, da si bodo oblikovali pravilno vest, zlasti kar zadeva šesto božjo zapoved. To je bilo pomembno zlasti v prvem desetletju XX. stoletja, ko je papež Pij X. izdal odlok o zgodnjem svetem obhajilu in o pogostem svetem obhajilu. O spovedi zlasti malih otrok pa ni nič jasnega povedal. To je bilo zlasti pri nas v letih strahu pred spolnostjo izredno pomembno.

##### 3) Samospoštovanje pri vzgoji

Samospoštovanje (SU 1915; 1: Pomen samospoštovanja za vzgojo) gre v dve smeri: najprej mora vzgojitelj spoštovati gojenčevo človeško dostojanstvo. To spoštovanje otrokove osebnosti bo vodilo k pravilnemu ocenjevanju v gojencu samega sebe. Samo na osnovi obojestranskega spoštovanja je mogoč vzgojni uspeh.

##### 4) Kazen v vzgoji

Na osnovi Foersterjeve knjige »Schuld und Sühne« (Krivda in sprava) je Demšar napisal članek: Ali je kazen vzgojno sredstvo? (SU 1912; 121), kjer odločno zavrača vsako telesno kazen in skuša doseči, da bodo učenci učitelja ljubili in se iz ljubezni do njega ravnali po njegovih navodilih.

#### 7. Demšar profesor verouka na državnem učiteljišču

Demšar je bil od leta 1914. do 1932. profesor verouka na državnem učiteljišču v Ljubljani. Verouk je bil ločilni kamen med liberalno in klerikalno usmerjenimi učiteljiščniki. Verouk so se morali učiti vsi, saj je bil obvezen predmet in so učitelji v določenih okoliščinah sami poučevali verouk. Vendar pa je bila religiozna praksa izraz svetovnega nazora, ki jo je Demšar prav zaradi svoje teorije »samospoštovanja« prilagojeval osebnim prepričanjem vsakega učiteljiščnika. Pri razlagi je skušal biti do skrajnosti previden, da ni žalil osebnega prepričanja ni-

kogar, pri vpraševanju pa naivno veliko-dušen, da je tistim, ki niso verovali, omogočil ustrezen red.

#### *8. Demšar profesor katehetike in pedagogike na Teološki fakulteti*

Vse od začetka slovenske univerze in s tem teološke fakultete v Ljubljani 1919. do 1965. je bil Josip Demšar honorarni predavatelj katehetike in pedagogike na teološki fakulteti v Ljubljani. Skripta so bila glede na obširno znanje, ki si ga je pridobil v stiku z evropsko katehetsko teorijo in glede na končane študije pedagogike na ljubljanski univerzi zelo skromna. Tudi predavanja, zlasti še zaradi dolgoletne prakse na učiteljski, bi bila lahko mnogo bolj samozavestna. Toda prof. Demšar je bil mnenja, da prihodnji kateheti med teološkim študijem bolj kot mnogo teorije potrebujejo zglede krščanskega življenja. Katehet uči verouk bolj s svojim krščanskim življenjem kot s svojim znanjem. Znanja Demšarju ni manjkalo in bi bil lahko napisal ne samo traktat o katehети, temveč tudi knjigo o pedago-

giki. Toda bil je prepričan, da zgled za božjo stvar zavzetega človeka mnogo bolj učinkuje kot še tako lepo izdelana predavanja.

#### *Zaključek*

Profesor Josip Demšar, dvakratni akademsko graduirani doktor in enkratni doktor honoris causa je ena izmed značilnih osebnosti slovenskega verskega in kulturnega življenja zlasti prve četrtine XX. stoletja. Izredno inteligenten, široko izobražen in človečansko pristopen je oblikoval slovensko katehetsko dogajanje zlasti v času c. k. monarhije in v dobi predvojne Jugoslavije. Njegovo nad sto let trajajoče življenje je bilo bogato žrtve in prizadevanj za Cerkev in Jezusa Kristusa. Dasi je v moči svoje izobrazbe posedoval izredno široko znanje, je v smislu pravega krščanskega izročila želel predvsem biti dober Kristusov učenec, kazati svoje krščanstvo s pristnim krščanskim življenjem, manj pa z zgovornostjo in učeno-stjo.

*Valter Dermota*

<sup>1</sup> Prof. dr. Josip Demšar se je rodil 12. marca 1877 kot drugi sin krojača v družini peterih otrok v Škofiji Loki. Mati je bila Ljubljancanka. Družina je bila globoko verna in Jože je bil od vsega začetka ministrant. Po končani 4-letni osnovni šoli v Loki je prišel leta 1887 v Ljubljano, kjer je stanoval pri stari materi v Študentovski ulici in obiskoval klasično gimnazijo na Vodnikovem trgu (poslopje te gimnazije je bilo v potresu 1895 tako razmajano, do so ga morali podreti). Po končani gimnaziji je stopil v Bogoslovno semenišče in obiskoval Visoko bogoslovno šolo v Ljubljani. Po mašniškem posvečenju leta 1899 je do 1903 deloval kot kaplan in katehet v Kočevju. Ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič ga je 1903 postavil za vzgojitelja v deško semenišče Alojzijevišče, od koder so semeniščniki hodili na klasično gimnazijo. V Alojzijevišču je poleg vzgojiteljske službe prefekta opravljal še službo kateheta na ženskem učiteljski v Ljubljani (1903/4) in službo suplenta kateheta dr. Mihaela Opeka na realki (1904/5). Po ustanovitvi škofijske gimnazije v Št. Vidu nad Ljubljano je bil postavljen za kateheta in voditelja učiteljske knjižnice na tem novem dijaškem semenišču ljubljanske škofije. V letih 1903 do 1906 je naredil doktorat iz teologije na Teološki fakulteti univerze na Dunaju. Leta 1914 je prevzel mesto profesorja verouka na državnem učiteljski v Ljubljani, kjer je poučeval vse do leta 1932, ko je bil predčasno upokojen pri petinpetdesetih letih starosti.

Leta 1920. je Ljubljana dobila univerzo in teološko fakulteto. Poleg profesure na državnem učiteljski je prevzel mesto honorarnega predavatelja za katehético na novo ustanovljeni teološki fakulteti, vse do leta 1965. Ker je poleg katehetike moral poučevati še pedagogiko, se je leta 1920. vpisal na filozofsko fakulteto univerze v Ljubljani in naredil doktorat iz pedagogike.

Leta 1932. je zapustil državno učiteljski in prevzel mesto profesorja metodike in pedagogike na učiteljski uršulink v Ljubljani. Tu je bil tudi ravnatelj učiteljski

vse do leta 1945. Po koncu II. svetovne vojne je ohranil samo še mesto honorarnega predavatelja na teološki fakulteti v Ljubljani.

<sup>2</sup> Spisi prof. dr. Josipa Demšarja. Zvečine so članki kot povzetek predavanj Katheškega društva v Ljubljani.

- 1) O preosnovi Herbartovih formalnih stopenj (Slovenski učitelj SU 1906; 234)
- 2) Trezna sodba o važnem vprašanju (SU 1908; 103, 128)
- 3) Uporaba pri verouku (SU 1909; 103, 128)
- 4) Utisi z letošnjega monakovskega pedagoškega tečaja (SU 1909; 79, 103)
- 5) Samodelavnost učencev s posebnim ozirom na verouk (SU 1909; 79, 103)
- 6) Verska vzgoja v šoli (SU 1909; 242, 265)
- 7) Resnica nad vse (SU 1912; 28)
- 8) Ali je kazen vzgojno sredstvo (SU 1912; 121)
- 9) Hospitirajmo (SU 1913; 133)
- 10) Katoliška etika kot voditeljica človeštva (SU 1913; 198)
- 11) Naš list (SU 1914; 1)
- 12) Že zopet Foerster (SU 1914; 105)
- 13) Pomen samospoštovanja v vzgoji (SU 1915; 1)
- 14) Molitev in previdnost božja (SU 1916; 252)
- 15) Ušeničnik Franc, Pedagoška načela (Čas Č 1918; 292)
- 16) Kako razumevamo Foersterja (Bogoslovni vestnik BV 1921; 94)
- 17) Bürger, Handbuch für die Religionssittliche Unterweisung der Jugendlichen in Fortbildungsschule. Ocena. (BV 1925; 277)
- 18) Vreže, Metodika katehetskega pouka. Ocena. (BV 1926; 259)
- 19) P. Bergmann, Neugestaltung des Biblischen Geschichtsunterrichts für die Oberstufe der Volksschule. Ocena. (BV 1926; 259)
- 20) Ozvald Karel, Kulturna pedagogika. Ocena. (BV 1928; 87)
- 21) Rajić, O religiskoj nastavi u srednjoj školi. Ocena. (BV 1928; 90)
- 22) Nova škola. Praktični del (BV 1929; 51)
- 23) Spolna vzgoja. Praktični del (BV 1931; 175)
- 24) Še enkrat o spolni vzgoji. Praktični del (BV 1931; 299)
- 25) Kako otrok doživlja vero. Praktični del (BV 1932; 305)
- 26) Etl, Katechetische Didaktik und Pädagogik. Ocena (BV 1932; 325)
- 27) Mayer, Katechetik. Ocena (BV 1932; 324)
- 28) Nekaj misli za katehezo (Zbornik Teološke fakultete /ZTF/ 1954; 195)
- 29) Misli k novemu nemškemu katekizmu (ZTF 1962; 211)
- 30) Črka je mrtva, duh oživlja (ZTF 1962; 355)
- 31) Katehetika in pedagogika. Skript. Ljubljana 1956

## Profesor dr. Jakob Aleksič

Ko se profesorji in študenti teološke fakultete zberemo h komemoraciji kakšnega profesorja, imamo hočeš nočeš pred očmi njegov prispevek teološki vedi. Pisateljska zapuščina prof. Aleksiča je velika, zato lahko takoj tu zastavimo svoje misli in svoja čustva.

Izčrpana bibliografija Aleksičevih spisov nam naprej pokaže, da se je prof. Aleksič med svojim študijem in profesorsko služ-

bo zanimal za najrazličnejša vprašanja, od najsplošnejših sociološko-političnih do specialno bibličnih. Na začetku prevladujejo prva, proti koncu druga. Med začetnimi spisi zasledimo npr. naslednje naslove: »Krščanstvo in socializem«, Lipica 51 (1923/24), št. 1, str. 15—19; št. 2, str. 73—79; »Boljševizem v boju proti Bogu«, Čas 25 (1930/31), str. 100—114; *Stanovska država* (Maribor 1933).

Morda je postopna preusmeritev na svetopisemsko področje prof. Aleksiča rešila pred nadaljnjim sociološko-političnim polemiziranjem. Ali drugače rečeno, morda je družbena resničnost povojnega obdobja prof. Aleksiča prisilila, da se je odpovedal sociološko-politični apologetiki in se je popolnoma preusmeril v prostrano svetopisemsko področje. Prav z nastopom na teološki fakulteti v Ljubljani leta 1947 se začne Aleksičevo plodovito biblično obdobje, ki traja vse do smrti. V tem obdobju je pisal številna skripta, strokovne razprave v Teološkem zborniku in v Bogoslovnem vestniku; sodeloval je pri prevajanju sv. pisma stare zaveze in pisal uvode; v letih 1963—1973 je v Družini objavil nad sto člankov s svetopisemsko tematiko in v zadnjih letih nekaj člankov v Božjem okolju.

Kritika, ki presoja Aleksičeva dela iz stališča svetovne biblične znanosti, nekatere ugotovitve presenetijo. Najprej to, da ni Aleksič prav ničesar napisal v katerem koli tujem jeziku. Drugič, da v vsej obsežni bibliografiji zaman iščemo strogoznanstvenih študij, ki bi jih lahko razumeli kot prispevek mednarodni bibličistiki. Tudi strokovne Aleksičeve razprave so bolj informativne kakor strogo znanstvene narave. Pri večini del dobimo vtis, da so v bistvu odgovor na izziv časa, v katerem je Aleksič sam živel.

Kje naj iščemo opravičilo za takšno stanje?

Bistveno načelo pravičnosti je, da človeka ne smemo presojati a priori iz stališča maksimalnih meril, temveč predvsem iz stališča zgodovinskih okoliščin, v katerih je živel in deloval; se pravi, iz stališča pogojev in možnosti, ki so lahko bodisi podpirale ali zavirale njegov razvoj in samostojnost.

Če Aleksičeva dela presojava iz tega stališča, začutimo do njega vse spoštovanje. Njegov življenjepis nam namreč pokaže, da ga je življenje premetavalo sem ter tja. Kot študent ni imel možnosti, da bi bil študiral in se razvijal v kozmopolita na kateri od slavni svetovnih univerz, kakor so Harvard, Oxford ali Biblični in-

štitut v Rimu. Študiral je na teoloških šolah v Mariboru in v Ljubljani, kjer ga je morala bolj skrbeti osnovna eksistenca lastnega majhnega naroda kakor velika svetovna znanost. Od te je lahko pobiral le drobtinice, saj ni imel na voljo niti strokovne knjižnice. Tudi ni imel sreče, da bi se bil lahko že od začetka strokovno sistematično specializiral za sv. pismo, ki je postopoma postalo njegovo življenjsko strokovno področje. Enoletna specializacija na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936/37) niti daleč ni mogla odtehtati dolgotrajnega študija, ki ga zahtevajo na specializiranih orientalističnih in bibličnih inštitutih širom po svetu. Potem pride vojna in povojno obdobje, ki Cerkev s teološko fakulteto vred potisne v geto. Profesorji se morajo odslej bolj ukvarjati z vprašanjem, kako sploh preživeti, kakor z velikopotezno znanostjo. Dolga leta po vojni ni bilo mogoče niti nabavljati strokovne teološke literature v tujih jezikih niti objavljati razprave v svojem jeziku.

V teh okoliščinah je prof. Aleksič zvesto služil svojemu narodu in mu je nudil, kar je pač mogel. V skoraj nemogočih razmerah si je nabavil precej strokovne literature, predvsem iz poročja arheologije. Ko je doživel pomlad biblične znanosti in pastorage v pokoncilskem obdobju, vzporedno s katero se je vedno bolj kazala tudi možnost odpiranja slovenske teologije navzven, se ni ljubosumno zaprl v stare pozicije, ampak je ves nov razvoj kakor Mojzes na gori Nebo s razgledom v obljubljeni deželo blagoslavljal in spodbujal nove generacije. S tem je dokončno izpričal veličino svoje osebnosti, ki se je rodila, razvijala in rasla v skromnih razmerah ob trpljenju skupaj z lastnim narodom in skupaj s Cerkvijo, dokler ni le nekaj mesecev po zadnjih predavanjih na teološki fakulteti v triinosemdesetem letu spokojno zatisnil svoje preroške oči.

Zgodovinske okoliščine, bogata in mnogostranska biblična zapuščina in znana dobrohotnost njegove osebnosti nam torej nalagajo moralno dolžnost, da z vsem spoštovanjem in z vso prizanesljivostjo pre-

sodimo njegovo delo kot prof. sv. pisma, in sicer pod vidikom njegovih skript, njegovih poljudnoznanstvenih publikacij in trdega dela pri izdajah sv. pisma.

*Skripta.* V letih 1931—1941 je prof. Aleksič v Mariboru predaval novo zavezo in je napisal tri tipkana skripta: razlago lista Galačanom, teologijo sv. Pavla in uvod v sv. pismo nove zaveze. Kot predavatelj za biblični študij stare zaveze v Ljubljani pa je napisal kratko slovnico hebrejskega jezika (1951), obvezna skripta za biblično arheologijo (1965), Splošni uvod v sv. pismo stare zaveze (1967), Uvod v razlago stare zaveze (1971), pomožna skripta v treh delih *Kristus in njegovo kraljestvo* (1961), pomožna skripta. *Kratek uvod v razumevanje psalmov* (1968/69) in pomožna skripta *Luč sv. pisma* (1965). Neke vrste skripta je tudi njegova disertacija z naslovom *Nauk sv. Pavla o devištvu s posebnim ozirom na duhovniški celibat* (1925).

Vsa ta dela se odlikujejo po jasnosti in preglednosti, le da skripta iz stare zaveze po strokovnosti in temeljitosti presegajo tista iz nove zaveze. Ta so nastala v Aleksičevi zrelejši dobi, na teološki fakulteti v Ljubljani. Zdi se pa tudi, da je Aleksiču stara zaveza bolj ležala kakor nova zaveza. Njegova moč je bila predvsem zgodovina, analiza zgodovinskih virov, in biblična arheologija, ki ji je posvetil največ ljubezni in časa. Koliko mu je bilo do arheologije, je razvidno tudi iz tega; arheologijo drugod po svetu navadno predavajo v okviru uvodnih disciplin, on pa jo je na fakulteti vpeljal kot poseben predmet, in sicer dva semestra po 2 uri.

Ta zahteva se zdi problematična, ker je nujno šla na račun resnične eksegeze, ki je je že tako bilo zelo malo. Strokovnjaki sv. pisma navadno ravno eksegezi pripisujejo mnogo več pomena kakor arheologiji. Razlog je v naravi sv. pisma, ki je mnogo bolj literarno-religiozna kakor v pravem pomenu zgodovinska knjiga. Za psalme, za preroško in modrostno literaturo, ki predstavlja srce stare zaveze, pa arheo-

logija nima skoraj nobenega pomena. Zato je bila gotovo upravičena pripomba prof. Slaviča v oceni Aleksičevih del, naj arheologije nikar ne predava na račun eksegeze. Ta zahteva je bila na mestu toliko bolj, ker je prof. Aleksič tudi eksegezo samo razumel bolj kot študij svetopisemskega zgodovinskega okvira kakor globinsko razlago svetopisemskih besedil v vseh njihovih razsežnostih. Skripta, ki jih je napisal za eksegetične kurze, *Uvod v razlago stare zaveze*, vsebujejo prav malo eksegeze svetopisemskih besedil. Preroška in modrostna literatura skoraj nista zastopani. Le v kurzu iz eksegeze psalmov je bilo razmerje v bistvu zadovoljivo.

*Strokovne publikacije.* Strokovni spisi pričajo za Aleksičevo zanimanje za mnoga svetopisemska vprašanja. Najbolj dognane so zgodovinsko-arheološke razprave (gl. bibliografijo): »Prehistorična arheologija in sv. pismo«, »Judejska puščava je spregovorila«, »Mrtvomorski rokopisi — sv. pismo in krščanstvo«, »Sv. pismo včeraj in danes«. Med temi razpravami sta najbolj izčrpni in strokovno najbolj dognani razpravi o Mrtvomorskih rokopisih. Tu dobimo zanesljive informacije o poteku najdb, o količini in o vrstah rokopisov, posebno pa o njihovem pomenu za tekstno, literarno, zgodovinsko in teološko kritiko sv. pisma.

Pri vsej solidnosti zgodovinsko-arheoloških razprav ostaja seveda sporno vprašanje njihove funkcionalnosti, njihovega pomena za bralce. Prof. Aleksič si obeta od arheologije preveč, ko zavrača tako imenovane racionaliste, ki hočejo izpodbiti historičnost svetopisemskih zgodovinskih podatkov. Takšnim skeptikom ne moremo učinkovito odgovoriti le, tudi ne predvsem z arheologijo. Srce sv. pisma je treba namreč iskati na neki višji, ne predvsem na zgodovinsko-arheološki ravni. Vprašanje filozofsko-teoloških in moralnih predpostavk sv. pisma z arheologijo nima nič opraviti.

Za prof. Aleksiča je precej značilno premalo jasno razlikovanje med različnimi znanostmi in umetnostmi, ki zadevajo sv. pismo. Tako npr. v predavanju na proslavi



v čast Sv. Tomažu Akvinskemu leta 1956 z naslovom »Biblična metafizika stvarjenja in Sv. Tomaž Akvinski« premalo razlikuje med fenomenologijo svetopisemske metafizike in nekaterih sodobnih naravoslovcev in filozofov, kakor sta Teilhard de Chardin in H. Bergson; med čistimi filozofi, kakor je Tomaž Akvinski, in med čistimi naravoslovnimi znanostmi.

Podobna pomanjkljivost se pokaže v Aleksičevem zelo priljubljenem primerjanju svetopisemskega načina mišljenja na splošno v primerjavi z mezopotamskim, grškim in rimskim gledanjem na svet, človeka in božanstva. Zelo značilna je naslednja trditev iz razprave »Sv. pismo včeraj in danes« (str. 169):

»Razlike med hebrejskim in klasično-grškim mišljenjem segajo do najglobljih metafizičnih pojmov o bitju (enota in množstvo), o času, o prostoru, o čutnem svetu, o gibanju, o stvarjenju, o večnosti. Te razlike odsevajo v ustroju jezika, to je v besedah, v stavku, v slogu in literarnih oblikah. Reči smemo, da se v izraznih svojstvih hebrejskega jezika razodeva svojevrstna dialektika in odkriva lastna pot v kraljestvo resnice, različna od grške, po kateri hodi za Grki tudi zapadna Evropa.«

Ta in mnoge druge trditve so pod vplivom znane knjige Th. Bomana *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (1954), ki je v mnogih točkah v nasprotju z osnovnimi načeli sodobne lingvistike. Pretiravanje v prepričanju, da se filozofija kakšne kulture kaže že v osnovni strukturi jezika, lahko vodi v kontradikcijo. Drži namreč, da so si vsi semitski jeziki po osnovni slovnični strukturi zelo podobni. Literatura v vseh semitskih jezikih kaže tudi skupne bistvene stilne značilnosti. Kljub temu je osnovna filozofija Babiloncev in Hebrejcev bistveno različna: babilonsko pojmovanje zgodovine je statično-ciklično, hebrejsko je po vsej svoji naravi dinamično-zgodovinsko. Po drugi strani opažamo prav iste bistvene svetovnonazorske razlike med grškim slovstvom in filozofijo ter med

novi zavezo, ki je prav tako napisana v istem grškem jeziku.

*Sodelovanje pri prevajanju in pri izdajah sv. pisma.* Znano je, da je Aleksičev predhodnik prof. Slavič hotel za celotno izdajo sv. pisma sam prevesti vso staro zavezo. O tem je prizanesljivo spregovoril prof. Aleksič v spominskem govoru prof. Slaviču v čast (gl. Spominski zbornik teološke fakultete, 1958, str. 38—48). Tam med drugim poudarja, da je iz Slavičevega otroško-vernega odnosa do sv. pisma »rasla njegova ljubosumnost, da ga ne bi kdo motil pri njegovem delu in mu ne bi spreminjal njegovih načrtov, zakaj hotel je vse delo prevoda sam izvršiti in dovršiti« (str. 47). V istem spominskem govoru zveemo, da prof. Slavič zastavljenega dela vendarle ni mogel povsem sam dovršiti. Oslepel je. To dejstvo nam pove, zakaj je prof. Aleksič za prvo celotno izdajo sv. pisma po vojni (1958—61) pripravil prevod vseh malih prerokov in komentarje; pregledal in izpopolnil vse uvode k posameznim knjigam; posebej napisal besedila »Svetopisemska prazgodovina« (I. del, str. 5—13), »Uvod v modrostne knjige« (II. del, str. 223—235) in »Splošni uvod v preroške knjige« (III. del, str. 7—40). Vse to delo je bilo glede na pomembnost izdaje celotnega sv. pisma izrednega pomena. Omenjeni uvodi so vzorno sestavljeni in pričajo za Aleksičevo strokovno solidnost.

To pa je bil le začetek njegovega deleža pri slovenskih izdajah sv. pisma. Sorazmerno kmalu zatem (1967) je izšlo njegovo tako imenovano *Malo sveto pismo. Izbor iz stare in nove zaveze*. Za to knjigo, ki je izšla v izredno visoki nakladi, je Aleksič izbral in na kratko komentiral pomembnejša besedila obeh zavez pod vidikom razvoja »božjega kraljestva« od stvarjenja do vizije »novega Jeruzalema« v Razodetju sv. Janeza. Na koncu najdemo tudi sestavek z naslovom »Branje in razumevanje sv. pisma«. Ta knjiga je bila zelo primerna za široke množice bralcev, čeprav je takšen izbor nujno enostranski.

Zadnje pomembno Aleksičevo delo je bila ekumenska izdaja sv. pisma (1974), za katero je vsa starozavezna besedila iz



prejšnje izdaje na novo pregledal in jih po vsebini bolj smiselno uredil. Sporazumno s pastorjem Miseljem je po francoski Jeruzalemski bibliji priredil tudi opombe. Vse to, posebno pa korekturno delo pri tiskanju je presevalo njegove moči, posebno še, ker je bil kljub formalni upokojitvi na fakulteti še polno zaposlen s predavanji iz stare zaveze. Njegove oči so začele hitro slabeti in je že skoraj oslepel. Tako je menda prvič v življenju začel izkustveno doživljati vsaj manjšo obliko Jobove preizkušnje vere. Uspešen kirurški poseg mu je omogočil še nekaj let aktivnega dela na fakulteti. V tem času je napisal še nekaj krajših sestavkov, posebno za Božje okolje. Zaradi živahnosti in občutka skromne sreče je pri mladih in pri starejših zbujal spoštovanje, pogum in upanje, med boleznijo v poletnih mesecih 1980 pa zanimanje iz nesporne simpatije.

*Sklep.* Kakor vsako, tudi Aleksičevo življenje označujeta uspeh in neuspeh. Vprašanje je le, kaj naj pri njem označimo kot uspeh in kaj kot neuspeh. Aleksič sam nam o tem ni spregovoril. Toda rast in dozorevanje njegove osebnosti na svetopisemskih osnovah v najrazličnejših zgodovinskih okoliščinah nam kot kristjanom in teologom nazorno predočuje kriterij tovrstne valorizacije.

V političnem in družbenem življenju je Aleksič doživljal neuspeh za neuspehom. Posebno značilni poglavji sta nemška okupacija in marksistična politična in ideološka prevlada nad Cerkvijo po vojni. Posledice je moral nositi skupaj z drugimi verniki in duhovniki. Tako se je naučil, kaj pomeni izgubiti svoj rojstni dom s travniki, cveticami in gozdovi; kaj po-

meni izgubiti svoj vpliv v javnem družbenem življenju.

Je vse to le izgubljanje?

Kakšno bi bilo sv. pismo, če izraelski narod ne bi bil neprestano izgubljal? V Mezopotamiji, v Kanaanu, v Egiptu. Kaj bi bila osnova narodnega ponosa, teologije zgodovine in upanja, če Izraelci ne bi bili doživeli sužnosti v Egiptu in eksodusa iz Egipta, sužnosti v Babilonu in izajskih orakljev o novem eksodusu, sužnosti pod Selevkidi in makabejskega očiščenja, sužnosti pod Rimljani in Kristusovega stališča pred Pilatom »Moje kraljestvo ni od tega sveta; ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da bi ne bil izročen Judom; tako pa moje kraljestvo ni od tod« (Jan 18, 36).

Vse to je prof. Aleksič v predavanjih in v spisih posebno naglašal. Morda ne bi bilo tako, če bi njegovo življenje bilo okronano z zlatimi kolajnami ob vojaških paradah. V skromni sobi pri ljubeznivih frančiškanih na Viču je spoznaval resničnost Kristusovega načela: »Resnično, resnično, povem vam: Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu« (Jan 12, 24).

Nazadnje je prof. Aleksič umrl in je bil pokopan. Ni umrl nenadoma. Mnogi so mu bili v pomoč, ko je počasi usihal. Tako je admiral marsičemu in se učil pričakovati novo zarjo, novi eksodus, novi Jeruzalem, ki zapira eno, a odpira drugo obzorje. Ta eksodus je menda edini veljavni Aleksičev testament vsem njegovim slušateljem, prijateljem in bralcem — vsem nam.

*Jože Krašovec*

## Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča

V imenu teološke fakultete v Ljubljani, njenega velikega kanclerja, nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, njenih profesorjev, študentov in uslužbencev se poslavljam od tistega profesorja te fakultete, ki je imel najdaljšo službeno dobo akademskega učitelja. Približno dvajset let je poučeval na

visoki bogoslovni šoli v Mariboru in nad trideset let na teološki fakulteti v Ljubljani. Pred kratkim je obhajal zlati jubilej svoje visokošolske profesure.

Čeprav je bil ta Aleksičev profesorski »chronos« napolnjen z intenzivnim delom od začetka do konca, vendar ni tisto naj-

pomembnejše, kar je naš pokojnik daroval omenjenima ustanovama in po njima Cerkvi v Slovenskem. Dragocenejši od 'chronosa' je Aleksičev proforski 'kairos', to je njegovo odzivanje na božji klic v prostoru in času, to je služenje s tistim, kar je ravnokar zahtevalo od njega Kristusovo kraljestvo na zemlji. Tako se je npr. profesor Aleksič znal odreči predavanju stroke, za katero se je specializiral, in prevzel drugi teološki predmet, ki ga je lahko 'tu in zdaj' on najbolje posređoval, četudi je temeljita usposobitev za nov predmet zahtevala veliko študijskega truda. Tako je dalje z mnogimi članki, npr. v listu 'Družina', reševal tekoča praktična vprašanja krščanske vere, ki so se tikala njegovih strok. Tako je predaval prav do kraja svojega življenja, ker je bilo njegovo delo fakulteti potrebno. In toliko drugega priča o pokojnikovem proforskem 'kairosu'.

Najdragocenejše, kar je naš pokojnik dal teološki fakulteti in Cerkvi na Slovenskem, pa je njegovo izpovedovanje Kristusa in njegovega kraljestva, izpovedovanje z besedo in življenjem. 'Kristus in njegovo kraljestvo' je tudi naslov Aleksičevega največjega sistematičnega znanstvenega dela (nad 800 strani), v katerem je izpovedal v luči sv. pisma katoliško vizijo o človeku, svetu, življenju, družbi in Cerkvi, to pa tako organsko kot najbrže nihče na Slovenskem. K tej osrednji znanstveni izpovedi je pridružil druge knjige in številne razprave ter članke, predvsem pa prevode sv. pisma.

Aleksičevo pričevanje z življenjem pa posebno označujejo ravnanje iz osebnega prepričanja, dosledna cerkvenost, ljubezen od sv. pisma in vztrajno prizadevanje za upodobitev Kristusa v lastnem življenju. Mogoče se kdo ni strinjal z nekaterimi pogledi in teološkimi trditvami profesorja Aleksiča, nihče pa mu ni mogel očitati, da njegovi pogledi in trditve niso sad prizadevanja za resnico, učljivosti, premisleka, skratka, sad osebnega dela in prepričanja. V Aleksičevi zgledni cerkvenosti govorijo najprej njegovi spisi, ki zvesto sledijo nau-

ku Cerkvenega učiteljstva, potem pokorščična cerkvenim predstojnikom tudi takrat, ko je bila težka, dalje zavzemanje za ravnanje po 'senus Ecclesiae' pri drugih itd.

Kako je ljubil sv. pismo, najbolje vemo njegovi slušatelji: pri predavanjih je izžareval to ljubezen; z njo je prepričal tudi takrat, ko nam razumski argumenti niso bili dovolj. V sv. pismu je videl in nam ga predstavljal kot najpristnejši transparent spoznanja o Jezusu Kristusu. V omenjeni knjigi je njeno poglavitno ugotovitev takole izrazil: »Sv. pismo se nam odkrije kot knjiga o — Kristusu kralju in njegovem kraljestvu! Jezus Kristus je Sin božji in kralj mesijanski. Kot tak stoji v središču stare in nove zaveze. Ves nauk sv. pisma je v bistvu nauk Kristusov in vsa postava v sv. pismu je v bistvu Kristusova postava.« (Kristus in njegovo kraljestvo, Ljubljana 1961, 12). — Kdor je dr. Aleksiča dalj časa od bliže poznal, recimo kot svojega ravnatelja v bogoslovju, kot svojega profesorja in potem še kot svojega kolega, temu ni mogla uiti njegova trajna rast v krščanskem življenju, ki je upodabljanje Kristusa v sebi in svetu. Kolegom se nam je Aleksič zadnja leta razodeval posebno kot izredno moder, dober in harmoničen ter krščansko srečen človek, predan tistemu, o katerem uči Pismo: »Eden je vaš učenik, vi vsi pa ste bratje . . . eden je vaš vodnik, Kristus« (Mt 23, 8. 10). Kakšno sožitje s Kristusom je prof. Aleksič dosegel, o tem priča njegovo zelo vdano prenašanje trpljenja.

Poslavljam o se od zemeljskih ostankov prof. Aleksiča. Od njegovega teološkega dela in življenjskega zgleda se teološka fakulteta ne more in ne sme posloviti. Z obojim nas je preveč zadolžil, oboje je preveč dragoceno. Drugače rečeno, ne smemo se posloviti od dr. Aleksiča kot profesorja. Izraz profesor izhaja iz latinske besede 'professare', kar pomeni 'javno izpovedovati'. Naš dragi pokojnik je odlično izpovedoval Kristusa s pisano in govorjeno besedo ter skladno z njo tudi s svojim življenjem.

Š. Steiner

## Življenjepis prof. dr. Jakoba Aleksiča

- 1897 30. 5. rojen v Obrežu — Središče ob Dravi  
1905—1911 osnovna šola v Središču ob Dravi  
1912—1920 državna humanistična gimnazija v Mariboru  
1920—1924 visoka bogoslovna šola v Mariboru  
1924 posvečen v duhovnika v Mariboru  
1924—1925 študij za doktorat na teološki fakulteti v Ljubljani  
1926—1927 kaplan v Gornjem gradu  
1927—1941 predavatelj na visoki bogoslovni šoli v Mariboru  
1930—1931 enoletna specializacija na Vzhodnem inštitutu v Rimu  
1936—1937 enoletna specializacija na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu  
1938 postavljen za ravnatelja dijaškega semenišča v Mariboru  
1941—1945 zaprt in po nekaj mesecih pregnan na Hrvaško  
1945—1947 župnijski upravitelj v Zgornji Kungoti  
1947 28. 3. z odlokom ministrstva za prosveto LRS postavljen za predavatelja svetega pisma na teološki fakulteti v Ljubljani. 21. 2. imenovan za ravnatelja začasnega lavantinskega bogoslovnega semenišča, nameščenega v samostanu Sv. Jožefa v Ljubljani  
1947—1952 honorarni predavatelj za biblični študij stare zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani  
1952—1967 izredni profesor za biblični študij stare zaveze, prav tam  
1967—1971 redni profesor za biblični študij stare zaveze, prav tam  
1971—1980 profesor v pokoju, vendar predava nepretrgano do konca akademskega leta 1979/80  
1980 po dolgotrajni bolezni umrl 2. 10. ob 3. uri v škofijski hiši, Lepi pot 26, Ljubljana

## Bibliografija strokovnih bibličnih spisov prof. dr. Jakoba Aleksiča

Tu po kronološkem redu navajamo le samostojne strokovne publikacije iz svetopisemskega področja

- 1951:  
1. *Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 1 (1951), str. 69—88.  
1952:  
2. *Štirje evangelijski simboli*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 2 (1952), str. 74—96.  
1953:  
3. *Novi latinski prevod psalmov*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 3 (1953), str. 54 do 81.  
1954:  
4. *Prehistorična arheologija in sv. pismo*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 4 (1954), str. 100—135.  
1955:  
5. *Judejska puščava je spregovorila*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 4 (1955), str. 99—148.  
1956—1957:  
6. *Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 6—7 (1956/57), str. 40—63.  
1958:  
7. *Mrtvomorski rokopisi — sv. pismo in krščanstvo*. Zbornik teološke fakultete (tipk.) 8 (1958), str. 72—123.

- 1962:  
8. *Sv. pismo včeraj in danes*. Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani (1962), str. 163—184
- 1965:  
9. *Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga*. BV 25 (1965), št. 1—2, str. 4—11.  
10. *Judovstvo v luči ekumenizma* BV 25 (1965), št. 3—4, str. 231—253.
- 1966:  
11. *Božja beseda in faktor časa*. BV 26 (1966), št. 1—2, str. 79—88.
- 1967:  
12. *Enotnost obeh zavez*. BV 27 (1967), št. 1—2, str. 3—20.  
13. *Leto vere v luči svetega pisma*. BV 27 (1967), št. 3—4, str. 170—178.
- 1968:  
14. *Red božje navzočnosti v sv. pismu*. BV 28 (1986), št. 1—2, str. 60—79.
- 1969:  
15. *Slovenski narod v svetopisemski luči*. BV 29 (1969), št. 3—4, str. 203—215.
- 1970:  
16. *Progresivni značaj božje besede*. BV 30 (1970), št. 1—2, str. 135—146.
- 1974:  
17. *Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja*. BV 34 (1974), št. 1—4, str. 60—67.
- 1975:  
18. *Mesijska vloga hebrejskega glagola*. BV 35 (1975), št. 4, str. 408—414.
- 1978:  
19. *Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom*. BV 38 (1978), št. 3, str. 242—254.

Jože Krašovec



# BOGOSLOVNI VESTNIK

UREDIL FRANC RODE

LETO 40

LJUBLJANA 1980

## RAZPRAVE

CAPUDER STANISLAV	
Ali sem svoboden? . . . . .	434
DOLINAR FRANCE MARTIN	
Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofov Rinalda Scarlichija in Otona Friderika Buchheima . . . . .	26
Podoba ljubljanske škofije v rimskih poročilih škofa Jožefa Rabatte (1664—1683) . . . . .	368
Pastoralni problemi v prvih pastirskih pismih mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1846—1862) . . . . .	388
Škof Friderik Baraga, misijonar Indijancev . . . . .	470
GRMIČ VEKOSLAV	
Razodetje kot hermenevtika človeškega bivanja . . . . .	224
JANEŽIČ STANKO	
Krščanstvo kot temelj človeške skupnosti . . . . .	137
JUHANT JANEZ	
Vera, teologija in znanost . . . . .	62
Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Praeambula fidei)	181
Ideje slovenskih filozofov . . . . .	321
Ideje slovenskih filozofov (2) . . . . .	458
NADRAH ANTON	
Redovniška skupnost v luči vere . . . . .	123
Razvoj bistvenega birmanskega obreda . . . . .	355
OJNIK STANKO	
Pravni položaj Cerkve v Sloveniji . . . . .	89
PLEVNIK JOŽE	
Kristusov prihod v Pavlovih pismih . . . . .	415
POJAVNIK IVAN	
Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise (II. del) . . . . .	108
RODE PRANC	
Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila . . . . .	209
ROZMAN FRANCE	
Teološki poudarki Lukovega evangelija . . . . .	72
Jezusov eshatološki govor . . . . .	335
SMOLIK MARIJAN	
Liturgika in pastoralka pri Slovencih . . . . .	3
STRES TONE	
Osnove idealističnega pojmovanja svobode . . . . .	46
Nujnost in svoboda v Heglovi logiki . . . . .	289
Narava in svoboda pri Heglu . . . . .	443



**STRLÈ ANTON**

Jezus Kristus — lik razodetja . . . . .	193
---	-----

**PREGLEDI**

Apostolska konstitucija papeža Janeza Pavla II. »Sapientia Christiana« o študiju na cerkvenih univerzah in fakultetah (Rafko Valenčič) . . . . .	148
Mariologija ni »sanjarija« (Anton Strlè) . . . . .	160
Apostolsko pismo »Patres Ecclesiae« Janeza Pavla II. (Ivan Pojavnik)	236
Okrog Künga (Ivan Pojavnik) . . . . .	242
V kakšnem pomenu je Jezus Kristus »lik« božjega razodetja? (Anton Strlè) . . . . .	254
»Pričevanje iz polnosti vere« (Anton Strlè) . . . . .	395
»Lutrova reformacija je čisto drugačna, kakor jo navadno predstavljajo« (Anton Strlè) . . . . .	398

**OCENE****BOHAK J. — KRAŠOVEC J.**

Zakaj (ni)sem kristjan (Janez Juhant) . . . . .	169
---	-----

**CAZELLES HENRI**

A la recherche de Moïse (Marijan Peklaj) . . . . .	171
--	-----

**BRANDL MANFRED, WITTOLA MARX ANTON**

Seine Bedeutung für den Jansenismus in deutschen Landen (France M. Dolinar) . . . . .	172
---	-----

**HERSCHE PETER**

Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich (France M. Dolinar) . . . . .	174
---	-----

**ROZMAN dr FRANCÈ**

Jezusova blagovest. Prevod evangelijev po grškem izvorniku znanstveno-kritične izdaje The Greek New Testament (Jože Plevnik) . . . . .	261
--	-----

**GNILKA JOACHIM**

Das Evangelium nach Markus 1. del (Francè Rozman) . . . . .	262
Das Evangelium nach Markus 2. del (Francè Rozman) . . . . .	266

**WILCKENS ULRICH**

Der Brief an Römer 1. del (Francè Rozman) . . . . .	266
---	-----

**SCHWEIZER EDUARD**

Der Brief an die Kolosser (Francè Rozman) . . . . .	267
---	-----

STUHLMACHER PETER	
Der Brief an Philemon (Francè Rozman) . . . . .	267
TOMIĆ CELESTIN	
Ivan Krstitelj (Francè Rozman) . . . . .	268
POGOVORI OB SV. PISMU	
(Francè Rozman) . . . . .	270
MARCHESI GIOVANNI S. I.	
La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. (Anton Strlè) . . . . .	271
KUSIĆ ANTE	
Filozofski pristupi Bogu (Janez Juhant) . . . . .	404
BALTHASAR H. U. von	
Kleine Fibel für verunsicherte Laien (Ciril Sorč) . . . . .	406
LEŠNIK RAFKO	
Bog govori svojemu ljudstvu (Francè Rozman) . . . . .	477
TOMIĆ CELESTIN	
Petar Stijena (Francè Rozman) . . . . .	482

## **POROČILA**

Akademsko leto 1979/1980 na teološki fakulteti (Metod Benedik) . . . . .	276
Drugi mednarodni kongres o kartuzijancih (France M. Dolinar) . . . . .	409
Filozofski kongres v Bergamu (Janez Juhant) . . . . .	484
International Organization for the Study of the Old Testament (Jože Krašovec) . . . . .	485
Tretji kongres AKK (Arbeitsgemeinschaft der katholischen Katecheti- ker) v Leitershofenu pri Augsburgu od 28. 9. do 2. 10. 1980 (Valter Dermota) . . . . .	485
Letno zasedanje Nemškega katehetskega društva (Deutsche Katehete- nverein DKV) v Leitershofenu pri Augsburgu, 23. do 27. 9. 1980 (Val- ter Dermota) . . . . .	486

## **IN MEMORIAM**

Velikemu kanclerju nadškofu dr. Pogačniku v spomin (dekan dr. Štefan Steiner) . . . . .	287
Katehetsko delo prof. dr. Josipa Demšarja (Valter Dermota) . . . . .	488
Profesor dr. Jakob Aleksič (Jože Krašovec) . . . . .	492
Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča (Štefan Steiner) . . . . .	496

# VSEBINA (SUMMARIUM)

<b>Razprave (Studia)</b>			
	Jože Plevnik	415	<b>Kristusov prihod v Pavlovih pismih</b> <b>The Parousia of Christ in Paul's epistles</b> <b>La parousie du Christ dans les épîtres de saint Paul</b>
	Stanislav Capuder	434	<b>All sem svoboden?</b> <b>Bin ich frei?</b> <b>Suis-je libre?</b>
	Tone Stres	443	<b>Narava in svoboda pri Heglu</b> <b>Natur und Freiheit bei Hegel</b> <b>Nature et liberté chez Hegel</b>
	Janez Juhant	458	<b>Ideje slovenskih filozofov (2)</b> <b>Die Ideen der slowenischen Philosophen (2)</b> <b>Les idées des philosophes slovènes (2)</b>
	France Martin Dolinar	470	<b>Škof Friderik Baraga, misijonar Indijancev</b> <b>Bischof Friderik Baraga, Missionar der Indianer</b> <b>Mgr Friderik Baraga, missionnaire des Indiens</b>
<b>Ocene (Recensiones)</b>		477	<b>Rafko Lešnik, Bog govori svojemu ljudstvu</b> <b>(France Rozman)</b>
		482	<b>Celestin Tomič, Petar stijena (France Rozman)</b>
<b>Poročila (Notitiae)</b>		484	<b>Filozofski kongres v Bergamu (Janez Juhant)</b>
		485	<b>International organization for the Study of the Old testament – X. kongres na Dunaju (Jože Krašovec)</b>
		485	<b>Tretji kongres AKK v Leitershofenu (Valter Dermota)</b>
		486	<b>Letno zasedanje DKV v Leitershofenu (Valter Dermota)</b>
<b>In Memoriam</b>		488	<b>Prof. dr. Josip Demšar (V. Dermota)</b>
		492	<b>Prof. dr. Jakob Aleksič (J. Krašovec)</b>
		496	<b>Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča (Š. Steiner)</b>
		498	<b>Življenjepis prof. dr. J. Aleksiča</b>
		498	<b>Bibliografija strokovnih bibličnih spisov prof. dr. J. Aleksiča (Jože Krašovec)</b>

