

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 4

LJUBLJANA 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1981

leto 41

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 1000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 560 din, posamezna številka 140 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 05100-620-107-010-80691-8247/12.

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Marijan Smolik

Pridigar, mariolog in zgodovinar Janez Ludvik Schönleben (1618-1681)

Ob tristoletnici smrti

V drugi polovici 17. stoletja po končani tridesetletni vojni je v Evropi živel veliko zanimivih ljudi, ki so vsak po svoje vplivali na življenje narodov in Cerkve. Voditelja obeh velikih držav: nemški cesar Habsburžan Leopold I. (1658—1705) in francoski »sončni« kralj Ludvik XIV. (1643 do 1715) naj bosta navedena kot najvidnejša izmed vseh drugih državnikov. Papežev se je v tem času zvrstilo več: Inocenc X. (1644—1655), Aleksander VII. (1655—1667), Klemen IX. (1667—1669), Klemen X. (1670—1676), Inocenc XI. (1676—1689), Aleksander VIII. (1689—1691) in Inocenc XII. (1691—1700). Živeli in ustvarjali so veliki mojstri pesera: Corneille (1606 do 1684), Milton (1608—1674), Molière (1622—1673), Racine (1639—1699); skladatelj Schütz (1585—1672); slikarji: Murillo 1617—1682), Rembrandt (1606—1669), Velasquez (1599—1660); arhitekt Bernini (1598—1680); misleci: Komenski (1592—1670), Hobbes (1588—1679), Leibniz 1646—1716), Locke (1632—1704), Pascal (1623—1662), Spinoza (1632—1677); raziskovalec Newton (1643—1727). Kot kristjani ne smemo prezreti velikih svetnikov tega časa, ki jih poznamo in častimo še danes: Vincencij Pavelski (1581—1660), Ludovika Marillac (1591—1660), Janez Eudes (1601 do 1680), Marjeta Marija Alacoque (1647—1690).

To je bila doba uveljavljanja in prepovedi janzenizma (Jansenius: 1585 do 1638), velikih misijonskih naporov v Severni Ameriki in na Daljnem vzhodu, velikih cerkvenih govornikov, škofov Bossueta (1627—1704) in Fénélon (1651—1715), v naših krajih pa Abrahama a Santa Clara (1644—1709).

Na ljubljanskem škofovskem sedežu so se zvrstili škofje: Scarlichi (1630—1640), Buchheim (1641—1664), Rabatta (1664—1683) in Sigismund Krištof Herberstein (1683—1701). Predvsem po svojih generalnih vikarjih, ki so bili večinoma Slovenci, so vodili ozemlje, ki je segalo s Kranjskega tudi na Koroško in Štajersko do Sotle. Velik del Slovenije je bil takrat cerkvenoupravno še pod oglejskim patriarhom, ki je bil še

bolj oddaljen in so posamezne dele v njegovem imenu vodili arhidiakoni — župniki velikih župnij.

Natančno v tej veliki dobi evropske zgodovine je v malo znani kranjski deželi živel, pisal in tudi trpel Janez Ludvik Schönleben, znan danes skoraj samo tistim, ki so se kaj bolj ukvarjali z zgodovino, slovstvom ali teologijo. Ob tristoletnici njegove smrti je zato primerno, da zapišemo o njem kaj več, kot je na voljo uporabnikom naših priročnih leksikonov: V Leksikonu Cankarjeve založbe¹ je npr. omenjen samo kot zgodovinar in teolog, ki je »priredil Evangelia inu listuvi z dodatkom cerkvenih pesmi«. Obsežnejša Mala splošna enciklopedija beograjske Prosvete in Državne založbe Slovenije v treh knjigah pa ga v tretji² samo omenja ob njegovem očetu Ludviku, rezbarju, ljubljanskem županu in kronistu, ki je »sinu Janezu Ludviku pomagal zbirati gradivo za kroniko Ljubljane«.

Vzrokov, da je zatonil v pozabo, je več, eden glavnih je najbrž to, da je vsa svoja dela objavil v nemščini in latinščini, dolgo časa pa je pri nas veljalo za »slovensko« in zanimanja vredno samo to, kar so naši predniki napisali v slovenščini. Šele v zadnjih desetletjih se je zaradi naše odprtosti svetu in večje pravičnosti uveljavljalo, a počasi, spoznanje, da se smemo veseliti in ponašati tudi s tistimi, ki so, slovenskega rodu, hoteli svoje znanje posredovati tudi ali celo predvsem tujim narodom, ali so živeli v času, ko narodnostna zavest še ni bila tako izoblikovana kot danes, ali pa so jim časovne okoliščine preprečile, da bi bili ustvarjali ali ustvarjeno objavili tudi v slovenščini. Videli bomo, da nekaj vsega tega velja tudi za Schönlebna.

Mladost in študij

Schönlebnov oče, mizarski vajenec Ludvik, je okrog 1617 prišel v Ljubljano z Württemberškega in se poročil s Slovenko Suzano Kušlan.³ Že 16. novembra 1618 se jima je rodil sin Janez Ludvik, 1630 pa hči Ana, ki je bila pozneje žena drugega ljubljanskega župana Janeza Krstnika Dolničarja in mati zgodovinarja Janeza Gregorja in stolnega dekana Janeza Antona. Imela sta še osem otrok, preživeli so le štirje.

¹ Ljubljana 1973, 868.

² Beograd, Ljubljana 1976, 295.

³ Temeljno delo za Schönlebnov življenjepis sta članka Maksa Miklavčiča v Slovenskem biografskem leksikonu (SBL) III, 236—241, o očetu in sinu Schönlebnu, ki sta izšla 1967. Tam so popravljene napake starejših biografov, npr. da je bil rojen 17. novembra in da se je njegova mati pisala Akusch. V tej razpravi dodajam nekaj drobnih podatkov in novejšo literaturo.

O vzgoji v domači hiši lahko le ugibamo, vemo pa, da je šolo z gimnazijo obiskoval pri jezuitih⁴ v nekdanjem zavodu pri sv. Jakobu v času, ko je še živel njihov veliki prijatelj škof Hren. Kot otrok je najbrž prebiral 1615 natisnjeni slovenski mali Kanizijev katekizem s slikami (»skuzi malane figure naprej postavljen«),⁵ v cerkvi je poslušal berila in evangelije, ki so jih brali iz Hrenovega lekcionarja,⁶ obredne cerkvene pesmi in molitve pa so peli na pamet. Na pretežno slovensko domačo vzgojo lahko sklepamo, ker je pozneje zapisal, da nemščina ni njegov materin jezik.⁷ Tudi ljubezni do Marije se je naučil že doma: oče je bil član jezuitske (nemške) kongregacije Marije Brezmadežne, kot dijak pa je bil član druge njihove (latinske) kongregacije pod varstvom Vnebovzete.⁸

⁴ Seznam profesorjev v letih, ko se je verjetno šolal v Ljubljani (1628—1635) gl. F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704* (odslej: Dolinar), Ljubljana 1976, 148—149. — Za gledališko življenje v istem zavodu v teh letih prim. S. Škerlj, *O jezuitskem gledališču v Ljubljani*, v: *Dokumenti slov. gledališkega muzeja* 10, Ljubljana 1967, 146—198 (odslej: Škerlj). Zanimivo je, da so ti podatki ohranjeni v *Diariju praefecture scholarum* (Arhiv Slovenije 1/31 r), ki ga je 1651 začel pisati Schönleben in je dopisal tudi podatke za prejšnja leta. — O sistemu jezuitskega šolstva gl. V. Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I*, Ljubljana 1963, 119—140, kjer pa beremo tudi takšne ugotovitve: »Težnjo po samostojnosti, svojstvenosti in ustvarjalnosti je ta pouk zatiral in vzgajal, kar je hotel vzgojiti, namreč dogmatike« (str. 126); »Osnovni motiv za ravnanje, ki so ga jezuiti vzgajali svojim gojencem, je bilo častihlepe, težnja, da bi se dvignili nad druge« (prav tam); »Jezuit naj bi bil na zunaj skromen in je svoje načrtno privzgojeno častihlepe moral zatajevati. Neizbežen rezultat te protislovne duševne usmerjenosti je bila dvoličnost« (str. 127). Navaja še sodbo ruskega pedagoga Ušinskega: »Ljubezen, strah, prevara, vraževerje, zvitost, grožnje, vohunstvo, gojenčeva osebna pomanjkljivost, celo njegove grehote — vse kar jim je prišlo pod roko, so vzeli brez izbire in vsako sredstvo jim je bilo dobro, če je le vodilo k smotru in izročalo gojenčovo dušo vzgojitelju v oblast« (str. 132).

⁵ Katekizem iz leta 1615 je izdal ljublj. stolni dekan, torej Schönlebnov prednik Mihael Mikec. M. Rupel je našel edini znani izvod v Münchnu: Slovenski katekizem iz leta 1615, v: *Slavistična revija* 12 (1959—60), 104—113. — Več lesoreznih podob je ponatisnil L. Gostiša: *Lesorez na Slovenskem 1540—1970*, Ljubljana—Slovenj Gradec 1970, podobe 22—27.

⁶ Evangelia inu lystuvi, Graz 1612. Je brez likovnega okrasja, brez pesmi, molitev in katekizma, ohranjeni pa so izvodi, v katerih so zadaj na prazne liste napisali cerkvene pesmi in molitve; prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slov. cerkveni pesmi*, Ljubljana 1963, 11—12 in tam navedeno slovstvo. Poleg tam opisanih primerkov je še en izvod z rokopisnimi dodatki, a brez pesmi v NUK, Ljubljana, sign. 13096; gl. F. Kidrič, *Opombe k protireformacijski (katoliški) dobi v zgodovini slov. pismenstva*, v: *Časopis za slov. jezik, književnost in zgodovino*, Ljubljana 3 (1922), 117. Kidrič sklepa, da so te rokopise pisali verjetno šele potem, ko je Schönleben v svoji izdaji lekcionarja (1672) natisnil tudi pesmi in molitve, mnenja pa sem, da je bilo prav obratno, saj bi bili sicer pisci prepisovali Schönlebnov lekcionar, pa ga niso.

⁷ V uvodu knjige: *Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*, Salzburg 1668: »weilen aber diese Betrachtungen von mir in Teutschen (obwolen nicht angeborner) Sprach denen Zuhörern vorgetragen worden«.

⁸ Članstvo v kongregaciji je ugotovil F. Ušeničnik: *Schönleben o Brezmadežni* (odslej: Ušeničnik), v: *Katoliški obzornik* 8 (1904), 424 (celota 413—426).

Praznik Brezmadežne (8. december) so tedaj na Kranjskem že dolgo časa slovesno praznovali.⁹

Gimnazijski študij bi lahko rekonstruirali, ker je bil po vsem svetu enak, ohranjeni pa so podatki o profesorjih in o pomembnejših dogodkih, a to ni namen te razprave. Jezuitski red se mu je tako priljubil, da je 1635, pet let po Hrenovi smrti, sedemnajst let star celo mimo želje staršev stopil v jezuitski noviciat. Na njegovo odločitev sta najbrž vplivala tedaj slavna in še zdaj nekoliko znana slovenska jezuita Matija Bastijančič (1591 do 1659)¹⁰ in Janez Šega (1595—1664),¹¹ ki je bil pozneje na Dunaju njegov profesor in prijatelj. Latinske višje filozofske in teološke šole na Dunaju, v Gradcu, Kremsu, Linzu in Passauu, kamor se je po tedanjih študijskih navadah moral seliti, so mu v letih 1637—1648 razširile obzorje. Medtem ko je sam študiral, je moral že tudi učiti v nižjih razredih gimnazije oziroma šole sploh. Leta 1643 je postal doktor filozofije in je pogostoma nastopal z javnimi latinskimi govori. Ko je bil (menda 1648) posvečen za duhovnika, je na Dunaju tudi spovedoval in pridigal. Nekaj pridig iz tega časa je še ohranjenih, ker jih je sam ponatisnil v poznejših pridigarskih zbirkah.¹² Proti koncu prvega bivanja na Dunaju je 1649 dunajska univerza pripravila veliko slovesnost v čast Mariji kot brezmadežni: opravili so slovesno posvetitev in se zaobljubili, da bodo vedno vneto branili to njeno nadnaravno odliko. Prej omenjeni dunajski jezuitski profesor Matija Bastijančič je bil prav takrat promotor mladih doktorjev cistercijanov, Schönleben pa je 26. avgusta v čast Brezmadežne govoril svoj prvi natisnjeni in ohranjeni marijanski govor.¹³ Bi mogli videti v tem njegovo željo, naj bo Marija odslej še bolj njegova mati kot prej, ker mu je 23. aprila umrla mati Suzana?

Naslednje leto je bil prestavljen v ljubljanski zavod za prefekta — vodja šole z gimnazijo, a služba je trajala le do julija 1651. V tem kratkem času je pridigoval nemško in slovensko, vodil je dijaško Marijino kongre-

⁹ Glavne podatke gl.: Leto svetnikov IV, Ljubljana 1973, 486.

¹⁰ Prim. SBL I, 27. Ušeničnik 425 navaja, da je bil 1605 med ustanovitelji prve Marijine družbe v Ljubljani (gl. več: Prva Marijina družba na Kranjskem, v: Venec cerkvenih bratovščin 4 (1904), 45; anonimno, a pisal F. Ušeničnik, ki je list urejal). Bastijančičeva latinska dela gl.: P. Simoniti, *Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis* (odslej: Simoniti), Ljubljana 1972, št. 100—103.

¹¹ Prim. SBL III, 214 in Simoniti št. 1254—1258. Schönleben mu je pozneje posvetil eno svojih knjig, gl. pri op. 31.

¹² V zbirki *Horae subsecivae dominicales*, Salzburg 1676 (Simoniti št. 1282) je v dodatku drugega, poletnega dela ponatisnil govore, ki jih je imel v letu 1648 in so po Valvasorjevih navedbah bili tudi posebej natisnjeni, a anonimno (Simoniti št. 1284, 1286 in 1289).

¹³ Latinski govor je bil 1649 na Dunaju natisnjen v spominski knjižici *Campus liliurum* (Simoniti št. 100), ponatisnjen tudi v zbirki *Horae subsecivae dominicales*, 424—433.

gacijo, začel je pisati latinsko šolsko kroniko (*Diarium praefecturae scholarum*), v maju pa so dijaki dva dni igrali njegovo dolgo latinsko igro o zmagi nad krivoverci. Podatke o svojem bivanju v Ljubljani je ohranil Schönleben sam v rokopisnem *Diariju*. Zgodovinar P. Radics je ta vir precej nadrobno izčrpal za biografijo in posebej poudaril pomen rokopisa za zgodovino ljubljanskega šolstva.¹⁴ Pod vidikom zgodovine gledališkega življenja ga je uporabil S. Škerlj,¹⁵ ki je natančneje osvetlil tudi vlogo Schönlebnove dramatike. Ni pa več na voljo besedilo ali vsaj tiskana vsebina Schönlebnove drame *Haeresis fulminata, Anastasius Tyrannus Orientis Haereticus*. Radics je še videl njen rokopis ali povzetek, ki je bil tedaj v knjižnici Turjačanov (Auerspergov) v Ljubljani.¹⁶ Izmed slovenskih jezuitov je bil takrat profesor v 2. razredu Ljubljančan p. Friderik Jelenič (1632 do 1690), pozneje slaven pridigar na Dunaju in v Gradcu. Bil je že toliko mlajši, da bi ga mogel Schönlebnov zgled privabiti v isto redovno družbo.¹⁷

Po redovni praksi je moral mladi študijski prefekt kar brž spet na Dunaj in v Linz, bil je profesor filozofije in govornik, vendar je morda prav kratka služba v domačem mestu sovplivala na njegovo odločitev, da je 1653 nehal biti član jezuitskega reda, ne da bi se bil kdaj sprl s svojimi sobraty. Še v oporoki je zapisal: »Karkoli imam, imam od njih, in kar vem, vem od njih«.¹⁸

Vsaj v teh zadnjih letih, zelo verjetno pa tudi že prej, si je v dunajskih arhivih in knjižnicah nabiral zgodovinsko, teološko in literarno gradivo, ki ga je pozneje tako obilno navajal v svojih spisih in celo v pridigah.¹⁹ Zadnji njegov javni nastop na Dunaju je bil 24. julija 1653, ko je v stolnici še kot jezuitski profesor pred vso univerzo imel slavnostni govor v čast

¹⁴ P. Radics, *Der krainische Historiograph Johann Ludwig Schönleben*, v: *Mitteilungen des Musealvereins für Krain (MMK)*, 7 (1894), 13–20, celota str. 1–72 (odslej: Radics).

¹⁵ Gl. op. 4.

¹⁶ Prim. Radics 17–18; Škerlj 182. Schönleben je pozneje to knjižnico uredil in katalogiziral (gl. op. 46).

¹⁷ Prim. SBL I, 396; Simoniti št. 647–650. V stolnici sv. Štefana na Dunaju je napis v njegov spomin (gl. Zgodnja Danica 1881, 257–258).

¹⁸ Prim. SBL III, 239. Schönlebnovo slovo od jezuitov še ni docela pojasnjeno, čeprav je A. Strle na podlagi sporočila iz jezuitskega arhiva v Rimu objavil več podrobnosti: J. L. Schönleben in jezuiti, v: *Zbornik teološke fakultete v Ljubljani* 9 (1959), 224–231. Iz istega vira je črpal F. Rozman v ciklostilni disertaciji: *Sveto pismo v spisih Janeza Ludvika Schönlebna*, Ljubljana 1962, 15–16.

¹⁹ V svoji tiskani knjigi *Carniolia* (1680/81) je navedel rokopisne in tiskane vire samo ob robu na kratko (podobno v izdajah pridig in teoloških spisov), v rokopisnem ohranjenem izvirniku (Arhiv SR Slovenije I/49 r), ki ga je pisal v Ribnici od 25. avgusta 1669 do 1672, pa ima vse vire našete po abecednem redu; ta seznam menda še ni bil objavljen. Gl. op. 67.

rajinim dobrotnikom dunajske univerze.²⁰ Takoj nato si je s svojim velikim znanjem skoraj mimogrede na univerzi v Padovi pridobil doktorat iz teologije. Tam so bili takrat profesorji rojaki iz Ljubljane, Senožeč in Škofje Loke.²¹ Čeprav so mu ponujali profesorsko mesto, je vendarle hitel v Ljubljano, kjer je bil že 1654 umeščen za dekana stolnega kapitlja.²²

Ljubljana

Vse kaže, da so v Ljubljani težko pričakovali njegov prihod. Njegov oče je bil takrat že tretjič izvoljen za župana in nedvomno je zaradi priporočil plemstva in meščanstva tako hitro dobil visoko dostojanstvo dekana stolnega kapitlja, ne da bi bil prej kanonik. Službeno mesto je bilo prosto, ker je prejšnji dekan Marko Dolinar²³ tedaj postal stolni prošt. Isti čas je škofijsko župnijo Šmartno pri Kranju dobil poznejši Schönlebnov sodelavec Filip Terpin²⁴ in bil kmalu imenovan za generalnega vikarja škofa Buchheima.

Trinajst let njegovega dekanovanja je zaznamovanih z vrsto pridig, ki so jih ljudje radi poslušali, pa naj je govoril nemško ali slovensko.²⁵ Nekatere je pozneje natisnil v pridigarških zbirkah,²⁶ med njimi pogrebni govor prijatelju Marku Dolinarju, ki je umrl že 1. januarja 1657.²⁷ Vrsto govorov je imel ob dvestoletnici ljubljanske škofije 1661.²⁸ Njegov latinski nagovor

²⁰ Tudi ta govor je bil menda natisnjen posebej (Simoniti št. 1238), ponatisnjen je v zbirki *Horae subsecivae* str. 448—465.

²¹ M. Uršič, Jožef Kalasanz Erberg in njegov poskus osnutka za literarno zgodovino Kranjske, *SAZU Ljubljana* 1975, 118—119 navaja imena, podpisana na diplomi 19. decembra 1653: D. Joh. Anton Kunstl a Bamgarten et D. J. Burchardus Corditsch ab Hörzenthall Labacenses, D. Ioan. Bapt. Burchard Senosensis (?) M. D. et D. I. Bapt. Pekelius Locopolitanus. — Iz te dobe je tudi rokopis *Basis Ethica* (1654), ki ga hrani Semeniška knjižnica v Ljubljani (sign. Rkp 64).

²² M. Miklavčič (SBL III, 237) sicer piše, da »dokumenti o imenovanju niso ohranjeni«, vendar je v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani iz kapiteljskega arhiva zapisnik sej, v katerem je Schönleben sam dne 2. junija 1654 zapisal, da ga je škof Buchheim umestil za dekana, Marka Dolinarja pa za prošta.

²³ V SBL njegovega življenjepisa ni, prim. pa M. Miklavčič v *Letu svetnikov I*, Ljubljana 1968, 68—69.

²⁴ Prim. SBL IV (1980), 60—61.

²⁵ Valvasor, *Ehre IV*. knjiga (= 2. zvezek), 354: »Bil je zelo učen teolog, tudi dober zgodovinar in genealog, hkrati zelo sposoben govoriti tako nemško kot slovensko, izredno dober pridigar, ki je s svojo zgovornostjo znal tako pritegniti poslušalce, da je vsak hitel tja, kjer je on šel na prižnico in je zato vedno imel številno občinstvo.«

²⁶ V nemško pisani zbirki pridig za praznike *Feyertägliche Erquick-Stunden II* (Salzburg 1670) je v kazalu pri 20 pridigah navedeno tudi leto, ko je določeno pridigo govoril. Omenjena so leta 1650—1663, krajevno pa vse pridige niso določene.

²⁷ Ista zbirka, dodatek; prav tam tudi nedoločljiv pogrebni govor iz leta 1656.

²⁸ Ista zbirka I, 25—40. Pridigal je tudi ob proslavi kanonizacije sv. Tomaža Villanovskega 1659 (ista zbirka II, 273—283).

ob prihodu novega ljubljanskega škofa Jožefa Rabatta (1664) je objavil celo Valvasor v svoji Slavi.²⁹

Tudi na Marijino čast ni pozabil in je iz prej zbranih zapiskov začel sestavljati obsežno delo, v katerem je hotel zbrati in objaviti vse, kar so kdaj v preteklosti kje na svetu duhovniki ali drugi napisali v zagovor Marijinega brezmadežnega spočetja. Zamislil si je pet zvezkov teh dokazov, vendar sta 1659 v Celovcu izšla samo prvi del tretje in četrta knjiga Orbis universi votorum s sestavki dominikanskih teologov, med njimi sv. Tomaža Akvinskega, in šestdesetih članov dunajske univerze, ki zagovarjajo to Marijino odliko.

To ne v celoti objavljeno delo je motilo doslej vse Schönlebnove biografe in bo ostalo skrivnostno še naprej. Zmedo je začel Valvasor (nadaljeval Radics in drugi), ker je tretjo in četrto knjigo, ki sta, kot kaže, edini izšli, označil kot »štiri« in »tri« knjige (libri quatuor, libri tres, namesto liber quartus, liber tertius — Valvasor namreč našteva knjige, kakor so po vrsti izšle). Nekaj več jasnosti sta prinesla F. Ušeničnik in A. Strle,³⁰ ki sta iz navedb v drugih spisih celo sklepala, da sta bili natisnjeni tudi prva in druga knjiga, a ju doslej še nihče ni našel (peta knjiga je po Valvasorju ostala v rokopisu, tudi ta ni več znan). Omenjena avtorja sta tudi opazila, da niti tretja knjiga ni izšla v celoti, ampak le njen prvi del, kakor je označeno že na naslovnem listu, čeprav je v pregledu vsebine navedenih še šest poglavij poleg objavljenih treh.

»Spodobno« natisnjena je bila samo četrta knjiga, ki ima Schönlebnovo posvetilo rektorju dunajske univerze Lovrencu Aidingerju in dekanu teološke fakultete, njegovemu bivšemu soprofesorju Ljubljancu p. Janezu Šegi.³¹ Posvetilo je datirano v Ljubljani 7. julija 1659, škofijsko dovoljenje za natis je že 4. marca podpisal generalni vikar Terpin.³²

Tretja knjiga (njen prvi del) nima posvetila, le dovoljenje za natis je podpisal isti Terpin 4. avgusta. Celovski tiskar Kramer je moral očitno zelo hiteti s tiskanjem, ker se na koncu pred seznamom napak opravičuje z naglico: »Typographi properantis menda sic emenda«. Kaže, da tiskanja

²⁹ Valvasor, Ehre VIII. knjiga (= 2. zvezek), 674, dodan je tudi nemški prevod, str. 675.

³⁰ Prim. Ušeničnik 414–415; A. Strle, Nekaj opomb k Schönlebnovim mario-loškim delom, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 4 (1954), 202 (celota 201 do 208).

³¹ Gl. op. 11.

³² Za Schönlebnovo biografijo še droben podatek, da se v tej knjigi še ne podpisuje kot apostolski protonotar, čeprav je M. Miklavčič v SBL III, 237 zapisal, da je to odlikovanje imel vsaj že 1657.

še ni bil preveč vaje, ker je to po mnenju zgodovinarjev tiskarstva na Slovenskem sploh prva na Koroškem znana in ohranjena tiskana knjiga.³³ O vsebini knjige s podatki o Tomaževi mariologiji se je zadnji ukvarjal A. Strle, a o tem pozneje.³⁴

K tej zgodbi lahko dodam še en doslej neznan košček: V Semeniško knjižnico smo pred leti iz Kapiteljskega arhiva (fasc. 125/9) prenesli droben tisk na 8 straneh, ki pove, da je izvleček, ponatis iz tretje (pomotoma piše, da je iz četrte) Schönlebnove knjige s Tomaževimi podatki: *Certum quid circa doctrinam Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis*. Pisec te »brošurice« omenja, da je to, kar ponatiskuje, objavil Schönleben iz Ljubljane, pravi tudi, da sta mu od petih napovedanih knjig prišli v roke samo dve. Neznani teolog je ponatisnil pet Schönlebnovih odstavkov z uvodom vred s strani 37—43, kjer beremo pomisleke glede pristnosti nekaterih Tomaževih spisov. Za vsakim odstavkom je pisec dodal svoje podatke, s katerimi je še potrdil Schönlebnove pomisleke. V uvodu svojega spisa je zapisal, da namerava Schönlebnu, ki piše »na vzhodu«, dodati še kaj, kar so glede istega ugotovili pri njih »na zahodu« (a nobis repertum sit in occidente). Iz tega je mogoče sklepati, da je delce napisal nekdo v Franciji ali Belgiji (morda južni Nemčiji), ker je zanj Avstrija z Ljubljano na vzhodu. Zanimivo bi bilo, če bi kdo te dostavke Schönlebnu primerjal z izsledki, do katerih so prišli novejši raziskovalci Tomaževih spisov, ki so danes celo računalniško obdelani: *Index Thomisticus — S. Thomae Aqu. Operum omnium indices et concordantiae . . . electronico IBM automato usus digessit Robertus Busa SJ. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1975*.

Po izidu Schönlebnovih dveh knjig v Celovcu je 1661 papež Aleksander VII. izdal bulo »*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*«, ki jo mariologi v nekem pogledu štejejo za zadnjo etapo v razvoju dogme o Brezmadežni.³⁵ Schönlebnu je morda pomenila tako odlično potrditev njegovega dokazovanja in prizadevanja, da ni več skušal natisniti še onih treh za tisk pripravljenih zvezkov.³⁶

³³ Prim. katalog ob razstavi: Tiski od 15. do konca 18. stoletja, Ljubljana, maj 1978, str. 70, št. 7, kjer je letnica izida navedena napačno 1658/59. Prim. tudi B. Berčič, *Tiskarstvo na Slovenskem*, Ljubljana 1968, 89.

³⁴ Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja, v: *Zbornik teološke fakultete v Ljubljani* 5 (1955), 171—190.

³⁵ Tako je predstavil njen pomen A. Strle v svoji prvi razpravi: Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru, v: *Zbornik teološke fakultete v Ljubljani* 4 (1954), 3 (celota 2—23).

³⁶ M. Miklavčič v svojem nemško pisanem predavanju za mariološki kongres v Rimu 1954: Johann Ludwig Schönleben ein slowenischer Mariologe (1618—1681), ki je objavljeno v 14. zvezku kongresnih dokumentov (*Virgo Immaculata*, Vol. XIV: *De Immaculata Conceptione apud varias nationes, Romae 1957*, 214—241), na str. 222 izraža mnenje, da so rokopisi zgoreli v jezuitski knjižnici 1774, kjer so jih hranili

Zunanja znamenja češčenja Marije kot Brezmadežne so v istem času zrastle v Celovcu in Ljubljani: v Celovcu so 1663 postavili njen spomenik s kipom na trgu,³⁷ v Ljubljani pa so se 1664 deželni stanovi Kranjske obvezali, da se bodo vsi strogo postili dan pred praznikom Brezmadežne, ki je bil na Kranjskem zapovedan že v času Tomaža Hrena. Sad te obljube je bil tudi poznejši spomenik v Ljubljani pred cerkvijo sv. Jakoba. S tem so hoteli podpreti svojo prošnjo k Mariji, naj širšo domovino varuje pred turško nevarnostjo.³⁸

Vsi teologi po svetu pa niso bili istega mnenja kot Schönleben in omenjeni neznani zahodni pisec: celo papeževim izjavam so upali javno nasprotovati. Bil je to čas, ko so se v tisku različne teološke šole bojevale za prevlado, kar se je posebno kazalo v pojavu janzenizma. Leta 1663 je izšla knjiga zoper Brezmadežno, katere avtorja Schönleben navaja s psevdonimom Marcellus Sidereus Cyriacus. Naš teolog se je ob branju te knjige tako razvnel, da je 1667 sestavil obsežen polemičen spis *Vera ac sincera sententia*. Tako kot neznani avtor, se je tudi Schönleben skril pod ime Balduinus Helenocceus. Knjiga je bila tiskana v Salzburgu 1668 brez običajnega cerkvenega dovoljenja in je bila posvečena naravnost papežu Klemenu IX. Novi papež je bil izvoljen 20. junija 1667 in Schönleben ga je kar takoj prosil, naj bo razsodnik med njim in med nasprotniki resnice o Brezmadežni. Zaklical mu je: »V tej pravdi gre za čast Marije v nebesih in za tvojo čast na zemlji... Brani sebe in brani čast Marije... Naj čujemo glas tvoje stolice: Devica in božja Mati je brez madeža.«³⁹ V dvojnem kronogramu tega latinskega besedila je skrita letnica 1667, kar dokazuje čas, ko jo je Schönleben pisal, čeprav je izšla šele 1668.

Ob izidu knjige njen pisec ni bil več ljubljanski stolni dekan, a je še živel v Ljubljani. Ni podatkov, kako so knjigo sprejeli prijatelji in nasprotniki. Njen pisec se je medtem poslavljajal iz Ljubljane, da bi imel na deželi več miru za pisanje. Skoraj hkrati je namreč pripravljajal za tisk tri knjige:

po avtorjevi smrti. Iz navedb v delu Palma Virginea (1671) Miklavčič navaja tudi vsebino teh knjig: v prvi je Schönleben zbral izjave papežev in teologov, v drugi popisal mesta, akademije in podobne ustanove, ki so izrazile svojo vero v Brezmadežno. Le o vsebini pete knjige, katere rokopis je poznal Valvasor, ni nič znanega.

³⁷ Prim. Valvasor, *Topographia archiducatus Carinthiae*, Nürnberg 1688, 23.

³⁸ Po Palma Virginea navaja Ušeničnik 425–426.

³⁹ Edini pri nas ohranjeni izvod te izdaje, za katerega Ušeničnik leta 1904 še ni vedel, poznal pa ga je A. Strle (prim. op. 30), je v Frančiškanski knjižnici v Ljubljani. Bil je last tedaj mladega patra, poznejšega generalnega lektorja (= profesorja) p. Antona Lazarija (1642–1705), ki je v knjigi zapisal, da mu jo je dal avtor sam 1. julija 1668. Pozneje so samostanski knjižničarji (najbrž zato, ker so vedeli, da je na indeksu) katalogizirali knjigo kot *Bonus liber catholicus*! P. Simoniti (št. 1297) po Valvasorju in Radicsu navaja drugačen naslov te izdaje, kakor naj bi bil tudi v Gradcu, a ta naslov v knjigi ni glavni naslov.

že omenjeno mariološko, zbirko postnih pridig v dveh delih: Fasten-Freytag und Sontag Predigen (Salzburg 1668)⁴⁰ in še prvi del pridig za praznike: Feyertägliche Erquick-Stunden (Salzburg 1669).⁴¹

Za postne pridige, ki jih je pozneje (1673) izdal še v latinskem prevodu, ni nikjer povedano, kje jih je govoril. Ker pa je naslov druge skupine pridig »Geistliche Walfahrt zu dem heiligen Grab Christi« oziroma »Sacra Peregrinato ad Christi Servatoris Sepulchrum«, je blizu misel, da jih je govoril v zvezi s tedaj novo božjo potjo Ljubljancanov v Štepanjo vas. Schönlebnov sodobnik Janez Andrej Stemberg, ki je bil pred Markom Dolinarjem stolni prošt v Ljubljani, nato pa prošt v Novem mestu, je dal ob slovesu iz Ljubljane 1653 postaviti križev pot — kapelice od šempeterskega mosta do Štepanje vasi (po Poljanski cesti mimo poznejšega Marijanišča, sedaj Doma Ivana Cankarja in prek Kodeljevega).⁴² Že 1912 je Avgust Stegenšek opazil, da Schönleben v uvodni pridigi omenja to božjo pot hkrati s podobnima na Dunaju in v Gradcu, obe je namreč poznal iz študijskih let.⁴³ Ob tem je treba izraziti željo, da bi kdo le še začel brati te pridige in druge Schönlebnove knjige, ker je v njih skritega še veliko gradiva za našo zgodovino.

Ribnica

Službe v Mengšu, kamor si je želel 1668, ni dobil, pač pa je 3. decembra 1669 prevzel župnijo v Ribnici. S tem mestom je bila povezana tudi služba dolenjskega arhidiakona, ki je v imenu oglejskega patriarha urejal osebne in pastoralne zadeve v kočevskem gospostvu.⁴⁴ Ker to ozemlje ni

⁴⁰ Odobritev za tisk je bila podpisana 12. oktobra 1667 v Salzburgu, posvetilo opatu Placidu iz Kremsmünstra pa je 1. januarja 1668 podpisal salzburški tiskar Haan. V belo usnje vezan izvod v Semeniški knjižnici je bil last škofa Sigismunda Herbersteina.

⁴¹ Odobritev za tisk v Salzburgu; 26. januarja 1669 je bil podpisan cesarski privilegij tiskarju, posvetilo kranjskim plemičem pa v Ljubljani 12. februarja 1669.

⁴² Prim. I. Vrhovec, Zgodovina Novega mesta, Ljubljana 1891, 227—228. V Krajevem leksikonu Slovenije II, Ljubljana 1971, 335 je treba popraviti letnico 1753 v 1653.

⁴³ A. Stegenšek, Zgodovina pobožnosti sv. Križevega pota, v: Voditelj v bogoslovnih vedah, Maribor 15 (1912), 51—52.

⁴⁴ O službi v Ribnici je zdaj natisnjena tudi študija dekana A. Skubica (ki jo SBL navaja kot rokopis): Zgodovina Ribnice in ribniške pokrajine, Buenos Aires 1976, 143—149, vendar je v knjigi skoraj samo tako gradivo, ki je bilo že objavljeno. Za Schönlebnovo dejavnost v Ribnici, vezano na arhidiakonsko službo, bi bilo treba še iskati po arhivih (npr. Videm, Čedad, Gorica).

spadalo pod ljubljanskega škofa, je moral najprej doseči odpustitev iz svoje rojstne škofije.⁴⁵

V pravkar omenjenih knjigah pridig se je Schönleben že podpisoval kot apostolski protonotar. Morda je samozavest patriarhovega arhidiakona in papeževega odlikovanca (protonotarja) premagala prvotno bojazen, zato je 1670 izšla mariološka knjiga *Vera ac sincera sententia* tudi pod imenom pisca. Celotno besedilo je ostalo isto kot 1668, verjetno so že prej tiskanim polam samo dodali nova dva naslova lista, kjer so tiskana imena. Nespremenjeno je ostalo celó posvetilo papežu Klementu IX., čeprav je umrl 6. decembra 1669 in je novi papež Klemen X. nastopil službo 29. aprila 1670. Celó omenjeni kronogram z letnico 1667 je ostal isti.

Vmes pa je že sestavljal novo mariološko delo *Palma Virginea* (Salzburg 1671),⁴⁶ lahko umevno, živahno, krepko in prepričevalno knjigo. Omenja, da so ga prijatelji iz tujine opozorili na pomanjkljivosti nasprotnikov resnice o Brezmadežni.⁴⁷ Knjiga je pomembna tudi zato, ker navaja takrat še ohranjene listine iz kartuzij Žiče in Bistra (o tem na koncu). V tej knjigi je zelo poudaril dokaz iz soglasja vernikov, v katerem je opisal tudi ljubezen Slovencev do Marije: »Moja domovina, vojvodina Kranjska, šteje nad 300.000 prebivalcev. Med to množico ne bi našel nikogar (če izvezem nekaj malega drugovercev), ki bi nasprotoval nauku o brezmadežnem spočetju. Vsi, učeni in neučeni, plemstvo in preprosto ljudstvo, moški in ženske, po samostanih in med svetom, vsi, prav vsi, se tisti dan pred praznikom brezmadežnega spočetja iz obljube postijo in praznik svečano obhajajo.«⁴⁸

Glede pomembnosti njegovega dokazovanja iz soglasja vernikov je A. Strle zapisal: »Ako bi knjiga zaradi ostrega tona nasproti dominikancem, ki so največ odločali pri cenzuri knjig, ne prišla na indeks, bi jo nedvomno navajalo kot važno tudi vsako dobro novejšo mariološko delo pri razpravljanju o Marijini izvirnosti od izvirnega greha, pa tudi o Marijinem

⁴⁵ Prim. M. Miklavčič, *Predjožefinske župnije na Kranjskem*, Ljubljana 1945, 19; seveda je bilo to ozemlje v Schönlebenovem času še naravnost pod oblastjo patriarha.

⁴⁶ Teološki cenzurni pregled je bil podpisan 2. februarja 1669; dva člana akademije Gelatorum v Bologni sta napisala pohvalo v verzih, tudi Schönleben se je v predgovoru podpisal z akademjskim vzdevkom »Il Ritirato« — umaknjeni — že tedaj je bil torej član akademije (gl. še op. 60). Šele 8. decembra 1671 pa je datirano posvetilo turjaškemu grofu Wolfgangu Engelbertu Auerspergu, zato je knjiga mogla iziti šele okrog novega leta 1672. Turjačan je bil Schönlebov mecen že od začetka, ni dvoma, da je v bogati družinski knjižnici (v Ljubljani) lahko našel obilo podatkov. Takoj ob prihodu v Ljubljano jo je namreč tudi uredil (1655): prim. P. Radics, *Die Fürst Carlos Auersperg'sche Hausbibliothek im Laibacher Fürstenhofe*, v: *Österr. Wochenschrift f. Wissenschaft, Kultur...* Wien 1863, 624—631 (Hormayr's Archiv).

⁴⁷ Prim. SBL III, 238. Morda je treba šteti med te »prijatelje« tudi zgoraj opisani drobni spis *Certum quid*.

⁴⁸ Več prim. A. Strle, (gl. op. 35) in M. Miklavčič (gl. op. 36).

vnebovzetju z ozirom na teološke vire te skrivnosti. Deloma velja to tudi za knjigo Vera (ac sincera) sententia, ki je zaradi še večje ostrogi prav tako prišla na indeks, s katerega sta bili črtani šele leta 1900.⁴⁹

V tedanjem času se seveda knjige niso širile tako hitro kot danes, zato tudi Schönlebnovi nasprotniki niso mogli ukrepati preveč hitro. Prepoved branja (vpis v indeks prepovedanih knjig) prve knjige v obeh izdajah (1668 in 1670) je bila objavljena 18. maja 1677. Novi papež Inocenc XI. je 2. marca 1679 izdal splošno prepoved žaliti teološke nasprotnike in je morda s tem v zvezi indiciranje knjige Palma Virginea, ki je datirano 13. marca 1679.⁵⁰ Žal, Schönleben ni znal biti bolj umerjen v zavračanju nasprotnikov, žalil jih je z ironijo, jim celo podtikal nepošteno namene. Zoper cerkveno obsodbo pa v tistem času cerkvena oblast ni poznala priziva.

S tem smo v teku njegovega življenja posegli že preveč naprej, saj je v letu izida druge mariološke knjige pripravljajal natis svoje edine slovenske knjige, lekcionarja. Včasih so mu zelo očitali, da ni izdajal knjig v slovenščini, danes vemo, da je tudi nekatere izmed nemško ali latinsko objavljenih pridig govoril slovensko, z natisnjenimi zbirkami pa je hotel koristiti tudi pridigarjem zunaj domačije. Novejše raziskovanje je več njegovih sodobnikov duhovnikov uvrstilo med zaslužne slovenske pisce (Filip Terpin,⁵¹ Adam Skalar,⁵² Andrej Jankovič⁵³), čeprav so njihovi spisi in prevodi ostali v rokopisu. Biti moramo pravični: v Ljubljani tedaj še ni bilo tiskarne, domovina je bila zelo revna zaradi posledic vojn s Turki in različnih bolezni. Priznati pa je treba, da so prav v tem času pozidali nekaj znamenitih stavb, cerkva in graščin v vaseh in mestih Slovenije, iz česar bi mogli sklepati, da tudi tisk ne bi bil nemogoč, če bi katoličani tako verjeli v njegov pomen, kot stoletje prej naši protestanti. Tudi Schönleben je dokazano sodeloval pri teh zidavah, vsaj pri Marijini cerkvi v Novi Štifi pri Ribnici.^{53a}

⁴⁹ A. Strle, v op. 35 nav. d., 18.

⁵⁰ M. Miklavčič v SBL III, 238 in v rimskem predavanju (gl. op. 36) str. 229 piše, da sta bili obe knjigi prepovedani šele 1679. Index librorum prohibitorum iz 1894 (v Semeniški knjižnici), ki še vsebuje vse tri knjige pod imenom Helenocceus in Schönleben, navaja datume ustreznih odlokov.

⁵¹ Prim. SBL IV, 60–61.

⁵² Prim. SBL III, 324.

⁵³ Prim. SBL I, 380–381.

^{53a} Prim. N. Šumi, Nova Štifa pri Ribnici, v: Zbornik za umetnostno zgodovino, N. v. 8(1970), 95–105. Schönlebnov zapis gl.: J. Volčič, Življenje Marije in Jožefa, IV., Celovec 1889, 226.

Najbrž je prav generalni vikar Terpin⁵⁴ pridobil Schönlebna, da je pripravil rokopis novega lekcionarja. Prejšnji, Hrenov, je bil urejen po tedaj rabljenem oglejskem misalu, v teku 17. stoletja pa so ga končno povsod zamenjali s potridentskim, rimskim, in je bil novi lekcionar že zato potreben. Schönleben je kot Ljubljčan posegel tudi v Dalmatinov-Čandkov prevod, dodal pa je nekaj ljudskih cerkvenih pesmi, ki so jih običajno peli v zvezi s pridigo, glavne molitve in kratek katekizem. Tudi to knjigo so morali tiskati še v Gradcu (1672), tiskar jo je okrasil z lepimi lesorezi.

Evangelia inu lystuvi so bili doslej deležni precejšnje pozornosti raziskovalcev slovenščine. Jernej Kopitar se je hudoval nad prirejevalcem, da ni imel pravih jezikovnih načel, toda Anton Breznik je to kritiko ublažil,⁵⁵ ker razložena načela niso bila docela uresničena v besedilu. Schönlebnov natis sedmih cerkvenih pesmi je ustregel splošnim potrebam po cerkveni pesmarici, odkar nihče več ni mislil na natis Hrenove pesmarice. Šest pesmi je starih, ljudskih, še srednjeveških, le pesem o deseterih božjih zapovedih je sprejel od Trubarja, najbrž so jo peli tudi katoličani pri maši.⁵⁶ J. Marn je v svojem Jezičniku 1883⁵⁷ navedel, katere pesmi, molitve in deli katekizma so natisnjeni v lekcionarju. V naslednjih sto letih do danes pa se, žal, še ni našel teolog, ki bi ovrednotil najstarejši slovenski katoliški tiskani uradni cerkveni molitvenik in katekizem. Duhovniki so iz njega vsako nedeljo in praznik ponavljali z ljudmi molitve, resnice in zapovedi povsod z istim besedilom, saj knjige niso uporabljali samo v ljubljanski škofiji ampak po vsej Sloveniji, ker druge izdaje ni bilo, v nekaj desetletjih so se izvodi obrabili in pogubili, zato so redki izvodi v velikih knjižnicah slabo ohranjeni, prav to pa hkrati pričuje o njeni pomembnosti.

Opozoriti je treba tudi na odlične lesoreze, ki jih je Widmanstätterjeva tiskarna v Gradcu dodala skoraj vsakemu nedeljskemu evangeliju. Njihov pomen za likovno vzgojo in morda tudi kot predloga večjim podobam iz Jezusovega življenja tudi še ni raziskan. Ne gre za šablonske okraske kot v

⁵⁴ Kot generalni vikar škofov Buchheima in Rabatta je poskrbel za več prevodov uradnih listin v slovenščino, ki so še ohranjeni, niso pa bili natisnjeni. V dovoljenju za natis lekcionarja, podpisanem 1. julija 1672, omenja, da je rokopis pripravil Schönleben, ne more pa seveda omenjati morebitnega svojega deleža.

⁵⁵ Literarna tradicija v 'Evangelijih in listih', 3. Od Schönlebna do Japlja, v: Dom in svet 30 (1917), 279–281.

⁵⁶ Prim. M. Smolik, v op. 6 nav. d., str. 12–13 in tam navedeno slovstvo.

⁵⁷ Jezičnik 21 (1883), 29–30.

marsikateri stari knjigi, vsaka podoba je ponazorilo evangelijske zgodbe in še danes estetsko učinkuje.⁵⁸

Ko je Schönleben 1668 izdal postne pridige v nemščini, je v uvodu omenil, da je govore zelo težko podati tako, kot so bili govorjeni. Morda je mislil pri tem na slovenske pridige, ki jih je moral prevesti v nemščino, morda pa je že mislil na željo mnogih, ki so hoteli pridige imeti v latinščini, kakor so bili vajeni iz številnih tujih pridigarских priročnikov. V Ribnici je istočasno s pripravljanjem lekcionarja opravil tudi to, česar se je prej bal: svoje postne govore je prevedel v latinščino in jim dodal še nekaj novih. V Salzburgu sta 1673 izšli dve zajetni knjigi, v katerih je 33 pridig: *Sacra pyramis* s premišljevanjem Jezusovega trpljenja na Oljski gori, in *Sacra peregrinatio* z že omenjenimi govori ob božjem grobu.⁵⁹

Drugi zvezek je posvetil svojim prijateljem akademikom v Bologni, v uvodu pa razlaga tudi svoje akademijsko geslo »*Servat translata virorem*«: presajen je in vendar zeleni.⁶⁰ Dodan je tudi bakrorez njegovega grba-emblema z rastlinskim (pomarančnim?) grmom v loncu.

Ko na tem mestu omenjam Schönlebnov prvi poskus, da bi s pridigami segel tudi prek mej nemškega jezikovnega področja, je treba zapisati, da je njegov govorniški slog raziskal France Rozman, ki se je ukvarjal z njegovimi pridigami v že omenjeni disertaciji.⁶¹ Te ugotovitve je širšemu občinstvu objavil slovstveni zgodovinar Jože Pogačnik.⁶² Strinjata se, da Schönleben še ni baročni pridigar in da se ravna bolj po sistemu jezuitske pridige kot pa po vzorcu frančiškanske, katere glavni predstavnik pri nas je nekoliko mlajši Janez Svetokriški (1647—1714).

⁵⁸ Prim. L. Gostiša (v op. 5 nav. d.), ki je v katalogu objavil nekaj teh podob (št. 32 in 33) in opozoril, da so naslednje (ljublanske) izdaje posnemale Schönlebnovo, vendar so bili lesorezi slabše kakovosti. Povezave slik z besedilom pa ni štel kot posebno odliko, ker je zapisal: »Lesorez v Schönlebnovi priredbi Evangelijev je postal dekorativno nadomestilo nekdanjih inicijalk in kljub ilustraciji vsebine — le okras« (pri podobi št. 29).

⁵⁹ Prvo knjigo je 1. maja 1672 posvetil grofu Juriju Sigismundu Gallenbergu, drugo pa 5. avgusta soakademikom v Bologni. Teološki pregled obeh knjig je 23. marca in 2. julija opravil že omenjeni (gl. op. 39) frančiškan Lazari, škofijsko dovoljenje je 30. junija in 2. julija podpisal F. Terpin, v Salzburgu pa so dovolili natis obeh zvezkov 18. septembra. V belo usnje vezan izvod Semeniške knjižnice je bil last škofa Sigismunda Herbersteina.

⁶⁰ Opis grba in prevod gesla gl. J. Rus, Schönleben in Valvasor, v: Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo 9 (1928), 52, vendar je namesto »*virorem*« bral »*vigorem*«.

⁶¹ Prim. op. 18, nav. d. 54—57.

⁶² Zgodovina slovenskega slovstva 1, Maribor 1968, 180; isto besedilo ponovno: Starejše slovensko slovstvo, Maribor 1980, 64.

Že v svojih marioloških razpravah je Schönleben pogostoma uporabljal dokaze iz zgodovine. Podobno je v pridigah in govorih v slogu tedanje retorike rad vpletal podatke iz preteklosti. Tudi v posvetilih je omenjal znamenitosti iz zgodovine svojih dobrotnikov-mecenov. V Ribnici pa so dozorela tudi njegova glavna zgodovinska dela. Mogoče je slutiti, da je nasprotovanje tujih mariologov in poznejša cerkvena obsodba njegovih marioloških spisov še spodbudila njegovo prejšnje zanimanje za zgodovino.

Najprej je objavil knjigo o predhodnici Ljubljane, stari rimski Emoni: *Aemona vindicata* (Salzburg 1674),⁶³ ki je prvo domače arheološko delo. Na podlagi izkopanih napisov in novcev je pravilno trdil, da je bila Emona na ozemlju sedanje Ljubljane, ne pa nekje v bližini Iga ali celo v Istri. To ugotovitev mu štejejo v dobro tudi sedanji zgodovinarji. Njegove natančne in zanesljive risbe rimskih novcev so ohranjene, ni pa jih več objavil sam.⁶⁴

Knjigo o Emoni je pisec sam v uvodu označil kot oznanilo — glasnico ali uvod (prodromus) v veliko delo kranjskih letopisov. Iz gradiva, ki ga je zbiral dolga desetletja, je počasi nastajala knjiga, ki jo poznamo pod naslovom *Carniola*. Sredstva, ki so mu jih prinašale njegove cerkvene službe, seveda niso bile dovolj velika za zgodovinsko raziskovanje in pisanje, zato je že od 1668 dalje kot nekakšen deželni kronist prejemal letno podporo, 1672 pa je ponovno prosil kranjske deželne stanove, naj ga denarno podpro, da bo mogel plačevati lastnega pisarja.⁶⁵

Na ohranjenem rokopisu kronike kranjske dežele je zapisano, da jo je pisal v letih 1669—1674, v njem je tudi seznam rokopisnih in tiskanih virov, ki jih je pri tem uporabljal,⁶⁶ v tiskani knjigi pa se je omejil na označevanje virov sproti ob robu besedila.⁶⁷

Tudi med tem napornim delom se ni odrekel pridiganju, če so ga naprosili ob izrednih priložnostih. Tako je npr. pridigal v Ljubljani pri

⁶³ To knjigo je 15. julija 1673 posvetil ljubljanskemu županu Janezu Krstniku Dolničarju — Thalnitscherju (SBL IV, 76—77), ki je bil poročen z njegovo sestro. Dovoljenje za natis v Salzburgu je brez datuma. V belo usnje vezan izvod Seme-niške knjižnice je bil last škofa Sigismunda Herbersteina. — V izvodu Narodnega muzeja (sign. 1030) je knjigi privezan še anonimen posebej natisnjen nemški seznam ljubljanskih županov in sodnikov, ki sega od 1295 do 1679.

⁶⁴ Numizmatične risbe je ohranil baron Erberg v Dolu, odtod so prišle v Arhiv SR Slovenije, kjer so v fasciklu 75 Dolskega graščinskega arhiva. Objavil in ovrednotil jih bo P. Kos v Arheološkem vestniku SAZU v Ljubljani 1982. Za opozorilo se mu lepo zahvaljujem.

⁶⁵ Prim. J. Rus, v op. 60 nav. d., 52.

⁶⁶ Gl. op. 19.

⁶⁷ Prim. delno raziskavo virov: V. Burian, O Schönlebovinih in Valvasorjevih čeških virih, Glasnik muzejskega društva za Slovenijo 9 (1928), 106—108 (le del razprave).

bosonogih avguštincih (diskalceatih) na praznik sv. Jožefa 19. marca 1675 o dveh zavetnikih kranjske dežele Mariji in sv. Jožefu, ki sta izprosila varstvo pred Turki. V pridigi je prikazal celotno zgodovino bojev s Turki.⁶⁸

S pridigami se je v Ribnici ukvarjal tudi tako, da je že prej omenjene postne govore prevajal in izdal v latinščini. Isto je naredil tudi z nedelj-skimi govori, ki so v dveh delih izšli kot *Horae subsecivae dominicales* 1767 v Salzburgu.⁶⁹ Na koncu knjige je ponatisnil šest »akademiških« govorov, ki jih je imel na Dunaju v letih 1648, 1649 in 1653 in so bili morda tiskani tudi posebej, kot npr. že omenjeni govor v slavo Brez-madežne.⁷⁰

Spet v Ljubljani

Služba v Ribnici le ni bila tako mirna, kot si je nekoč predstavljal, ko je želel iz Ljubljane, spet se je zatekel vanjo, potem ko je odložil vse cerkvene službe in so mu deželni stanovi omogočili zgolj znanstveno delovanje. Hoteli so, naj dokonča svoje zgodovinske knjige, on pa je dosegel, da so v Ljubljano poklicali tudi salzburškega tiskarja Janeza Krstnika Mayra. Po skoraj sto letih je tiskarska obrt 1678 ponovno oživel v kranjski prestolnici.⁷¹ Tudi Valvasor je prav tedaj uredil svojo bakrorezno delavnico na gradu Bogenšperk — sodelovanje obeh delavnic je prišlo do veljave tudi v Schönlebnovi knjigi *Carniolia*, za katero je zemljevide narisal in odtisnil Valvasor. Isti je v svoji *Slavi vojvodine Kranjske* (1689) ponatisnil prvi Mayrov ljubljanski tisk — Schönlebnovo slavno pesem Brezmadežni, ki v izvirnem natisu sploh ni ohranjen. Isto pesem je naslednje leto (1679) z nekoliko spremenjenim besedilom, a tudi tedaj anonimno, Mayr ponatisnil kot uvod v knjižico govorov različnih avtorjev v čast Mariji pod skupnim naslovom *Mariae Magnae Dei Matris Celebres Panegyristae*. Lastnik izvoda te knjižice, ki je zdaj v ljubljanski Seme-

⁶⁸ Österreichische Veste und Vormaur, Salzburg 1675. Valvasorjev seznam je nima, Radics je našel izvod v šentpavelskem samostanu na Koroškem (MMK 1894, 29—31) in povzel vsebino pridige. En izvod je ohranil nečak Janez Gregor Dolničar v svojih *Miscelaneah*, ki so v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

⁶⁹ Prvi del je 31. oktobra 1675 posvetil koroškemu grofu Volkangu Andreju Rosenbergu, drugega pa 13. januarja 1676 kranjskemu grofu Janezu Herbardu Katzensteinu. Izvod v Semeniški knjižnici je brez posvetil, uvodov in kazal in je bil morda avtorjeva last, ker je besedilo na več mestih popravljeno in dopolnjeno na vlepljenih listih. Tudi »akademiških« govorov v tem izvodu ni.

⁷⁰ Gl. op. 12, 13 in 20.

⁷¹ Gl. v op. 33 nav. d., str. 64—65.

niški knjižnici, Schönlebov nečak in naslednik na dekanskem mestu Janez Anton Dolničar je zapisal, da je to pesem spesnil njegov stric. Morda je zaradi bolečine ob cerkveni prepovedi dveh svojih knjig hotel ostati anonimen častilec Brezmadežne tudi še v letih pred smrtjo.⁷² Mislimo si, da se je v tem času veselil, ko je njegov mlajši rojak, novomeški kanonik Matija Kastelec 1678 objavil prvo slovensko tiskano marijansko knjigo: Bratovske bukvice sv. roženkranca, katere prvi del je moral biti tiskan še v Gradcu, ker ljubljanska tiskarna ni imela not.

V letu 1680 je Mayr natisnil popis plemiških družin (genealogijo) Ursini-Blagaj in Gallenberg ter veliko knjigo o prednikih in različnih vejah Habsburžanov. Genealogiji Attemsov in Turjačanov (Auerspergov) sta izšli 1681. Tedaj je bil dotiskan še začetni zvezek Carniolie: zajeten foliant je razveselil ne le pisca ampak tudi kranjske stanovce.⁷³

V zadnjih mesecih svojega življenja je doživel priprave za postavitev kipa in spomenika Brezmadežne na trgu pred cerkvijo sv. Jakoba in jezuitskega zavoda. Dela je vodil njegov sodelavec Valvasor, ki v Slavi poroča,⁷⁴ da je po naročilu in zaobljubi kranjskih deželnih stanov napravil načrt in osnutek tega spomenika, da so marca 1680 kopali globoke temelje zanj in je Marijin kip po njegovih (Valvazorjevih) posebnih navodilih vlil ljubljanski livar Krištof Schlag dne 16. decembra 1681, torej že po Schönlebovi smrti. Šele 27. marca 1682 so kip postavili na visok steber in ga obdali še s kipi sv. Jožefa, Leopolda, Ignacija in Frančiška Ksaverja. Mislim, da ni brez osnove misel, da je pri načrtovanju osebno sodeloval tudi Schönleben, saj je upal, da bo s tem Brezmadežni zagotovljen trajen spomin in večna čast v njegovem domačem mestu.

⁷² Faksimile te izdaje gl. Bogoslovni vestnik 29 (1969), 422—424.

⁷³ Te knjige so bile že tolikokrat opisane in ocenjene, da ni treba navajati naslovov (Radics, Steska, Miklavčič, Rus; dodati je treba le še F. Zwitter, Prva koncepcija slovenske zgodovine, Glasnik muzejskega društva za Slovenijo 20 (1939), 355—372. B. Grafenauer, Problemi in naloge slovenskega zgodovinarstva v našem času, v: Zgodovinski časopis, Ljubljana 1 (1947), 11 Schönlebna le omenja in opozarja, da je P. Marko Pohlin svojo rokopisno Kranjsko kroniko povzel po njem. — Genealoški spisi nimajo datiranih posvetil še manj cerkvenih dovoljenj, zato ni mogoče vedeti, kdaj so bili napisani. Le Dissertatio polemica o Habsburžanih, ki je izšla 1680, ima posvetilo datirano 1. marca 1680, Lazarijeva teološka cenzura nosi datum 6. maja, škofijsko dovoljenje pa 7. maja. Posvetilo kronike Carniolia z dne 1. maja tega leta je zadnji Schönlebov posvetilni podpis. Ker sta bila drugi in tretji del te knjige dotiskana že 1680, nosi Lazarijeva »cenzura« datum 13. oktobra 1679, dovoljenje za natis pa 19. oktobra 1676, kar je očitno pomota namesto 1679.

⁷⁴ Valvasor, Ehre XI. knjiga (= 3. zvezek), 689, kjer je tudi bakrorez 1682 postavljenega znamenja. Fotografijo kipa je objavil P. Radics med prilogami v svoji biografiji Schönlebna (gl. op. 14). Prav tam je na str. 267—271 Valvasorjev latinski opis novega načina vlivanja kipov, ki ga je 1686 poslal angleški kraljevi akademiji.

Schönleben je bil pred smrtjo le malo časa bolan, ker je zapisano, da je še spomladi 1681 pridigal slovensko pri jezuitih. Smrt mu je dobesedno iztrgala 15. oktobra pero iz rok, kot to poudarja nagrobni napis. Posmrtno slavlje je bilo veliko,⁷⁵ spominu ga je ohranil jezuitski kronist zlasti zato, ker je Schönleben vso knjižnico in del premoženja zapustil jezuitskemu samostanu. Pokopan je bil 17. oktobra z velikimi mestnimi in cerkvenimi slovestnostmi v jezuitski cerkvi sv. Jakoba v kapeli sv. križa. Napis nad grobom, ki ga je objavil Valvasor, zapisal pa tudi Dolničar, je seveda latinski, slovensko bi se pa glasil približno takole: Tu počiva, kar je imel umrljivega JANEZ LUDVIK SCHÖNLEBEN, doktor bogoslovja, apostolski protonotar, nekoč dekan ljubljanske stolnice in cesarski župnik v Ribnici, bojevnik za priznavanje in širjenje češčenja brezmadežnega spočetja in nebeških svetnikov, za slavo avstrijske vladarske družine in ime kranjske dežele in domovine tako s svetimi kot posvetnimi raziskavami, s katerimi si je pridobil nesmrtno slavo. Tega moža je 15. oktober iztrgal domovini, njegov spomin med prihodnjimi rodovi bo večn. Naj počiva v miru! Leta 1681.⁷⁶

V neobjavljenih rokopisih, ki so kljub požaru jezuitskega samostana in knjižnice 1774 še ohranjeni v Ljubljani in na Dunaju, ker so jih že prej prepisali, je veliko drobnega gradiva, ki pa je zdaj malo uporabno, ker nam zgodovina pomeni več kot samo pregled nad rodovi plemiških družin. Po smrti je tiskar Mayr 1682 natisnil še zbirko citatov iz cerkvenih očetov (*Allegoriae SS. Patrum ordine alphabetico in gratiam concionatorum collectae*), 1696 pa je izšla velika knjiga, zbirka 500 življenjepisov svetniško živelih oseb iz habsburške rodovine, razvrščenih po dnevih v letu (*Annus Sanctus Hapsburgo-Austriacus*). Dovoljenje za natis je podpisal že 13. januarja 1687 Janez Krstnik Prešeren, ki je bil takrat kanonik v Salzburgu, ob izidu knjige pa že nekaj let ljubljanski stolni prošt.

Spomin na Schönlebna in njegovo delo je ostal dolgo časa živ, njegove knjige so poznali doma in po svetu. Podrobno ga je opisal Valvasor,

⁷⁵ P. Radics v op. 14 nav. d., 36—38, po njem povzeto v članku v Družini 30 (1981), št. 40, str. 14.

⁷⁶ Dolničarjev zapís epitafa je v njegovem izvodu Carniolia v Semeniški knjižnici, kjer je vlepljen tudi Schönlebov portret, bakrorez, izvorno vlepljen v knjigi nedeljskih pridig Horae subsecivae. — M. Miklavčič je v SBL III, 237 zapisal, da je nagrobni napis »zdaj precej zabrisan«, ob pripravljanju razstave v Semeniški knjižnici jeseni 1981 pa je bil popolnoma neviden, če je bil sploh vklesan v grobni plošči pri sv. Jakobu. Morda je bil vzdian v steni, pa je zdaj izginil?

pozneje tudi Marko Pohlin.⁷⁷ Šele 1894 je P. Radics napisal obsežnejši življenjepis Schönlebna zgodovinarja na podlagi ohranjenih arhivskih virov.⁷⁸ Ob tristoletnici rojstva se ga je v Domu in svetu 1918 spomnil V. Steska,⁷⁹ že 1904 pa se je F. Ušeničnik v Katoliškem obzorniku prvi poglobil tudi v vsebino njegovih marioloških spisov.⁸⁰ A. Breznik je 1917 analiziral jezik svetopisemskih odlomkov v lekcionarju.⁸¹ F. Kidrič je v študiji o slovenskem slovstvu, ki je izšla 1930, našel malo pohvale za Schönlebna,⁸² podobno tudi novejši zgodovinarji,⁸³ ker jih je upravičeno motila njegova razlaga, da naša dežela ni docela slovenska in da zato germanizmi niso nekaj slabega. Podobno je nesprejemljiva tudi njegova razlaga o izvoru Slovanov in še marsikaj. Vendar je treba vedeti, da to še ni ves Schönleben.

Njegove mariološke spise je res podrobno preučil A. Strle v zvezi s proslavljanjem stoletnice razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju 1954, žal so takratne razmere onemogočile, da bi bil svoje študije natisnil, »objavljene« so bile samo v 4 izvodih tipkanega Zbornika teološke fakultete v Ljubljani (1954, 1955 in 1959). Ker pa je bil to leto tudi svetovni mariološki kongres v Rimu, je za natis med kongresnimi referati prispeval nemško pisano razpravo s svojimi zgodovinskimi in Strletovimi dogmatičnimi ugotovitvami Maks Miklavčič.⁸⁴ Izrazil je obža-

⁷⁷ Njegova rokopisna Bibliotheca Carnioliae je bila napisana ok. 1790, tiskana izdaja po prepisu v Ljubljani je izšla 1862. Schönlebova dela po kronološkem zaporedju (Valvasor) so na str. 49–50, rokopisov ima nekaj več kot Valvasor.

⁷⁸ Gl. op. 14.

⁷⁹ Dr. Janez Ludvik Schönleben, kranjski zgodovinar, v: Dom in svet 31 (1918), 235–239.

⁸⁰ Gl. op. 8.

⁸¹ Gl. op. 55.

⁸² Razvojna linija slovenskega preporoda v prvih razdobjih, v: Razprave društva za humanistične vede 5–6 (1932), 72.

⁸³ Gl. op. 60 in 73. V najnovejši Zgodovini Slovencev (Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, 347) beremo o njem: »Zanimanje za preteklost domačih dežel je pokazal Janez Ludvik Schönleben iz Ljubljane (1618–1681). Poleg nove izdaje Hrenovih evangelijev in listov (1672), prve slovenske knjige po več ko polstoletnem premoru, in poleg 36 knjig v latinščini in nemščini je napisal tudi dve deli o zgodovini svoje ožje domovine. V delu Aemona vindicata (1674) je branil pravilno mnenje, da je stala Emona na kraju sedanje Ljubljane, v delu Carniola (= Carniolia) antiqua et nova (1681) pa je nekritično opisal zgodovino Kranjske do l. 1000. To delo je nadaljeval Janez Vajkard Valvasor« (B. Grafenauer).

⁸⁴ Gl. op. 36. Na tem kongresu so v slovenski sekciji, ki jo je vodil p. Anton Prešeren DJ, dne 25. oktobra predavali J. Ukmar, J. Vodopivec, K. Truhlar, B. Korošak, A. Koren in R. Blüml, dne 26. oktobra pa F. Dolinar, A. Šuštar, A. Drolc, R. Tominec, V. Beličič in F. Ačko (prim.: Virgo Immaculata, Acta Congressus ... Vol. I, Romae 1958, 194–195). Po pričevanju R. Tominca predsednik sekcije ni dovolil M. Miklavčiču, da bi prebral napisano predavanje, bilo pa je 1957 objavljeno v XIV. zvezku kongresnih dokumentov. Tam je natisnjena tudi opomba, da je »ta prispevek sestavil M. Miklavčič zaradi bolezni R. Blümle«. V zgoraj omenjenem seznamu predavanj ima Blümlovo naslov: Brezmadežna in I. L. Schönleben.

lovanje, da Schönlebnovih marioloških spisov toliko časa niso primerno upoštevali. Cerkvena prepoved glavnih dveh del je bila en vzrok, drugi pa ta, da se njun avtor v mladih letih iz ljubezni do domovine ni hotel naseliti v velikem svetu, ampak je hotel delovati med svojimi rojaki. Predavatelj je občudoval tudi njegovo pokorščino osrednji cerkveni oblasti v času, ko so številni teologi pod galikanskimi in janzenističnimi vplivi dobe Ludvika XIV. trmasto vztrajali pri svojem mnenju in ga širili kljub prepovedim. (Današnje zelo razširjeno omalovaževanje cerkvenih prepovedi nam še bolj otežuje, da bi se živeli v Schönlebnovo duševnost.)

Nekoliko pozneje (1967) je izšel tudi Miklavčičev obsežni članek o Schönlebnu v Slovenskem biografskem leksikonu,⁸⁵ ob petstoletnici ljubljanske škofije pa so 22. maja 1962 po naših cerkvah brali šmarnično branje istega avtorja o velikem Marijinem častilcu.⁸⁶ Prav to leto je izšla tudi že omenjena disertacija F. Rozmana o tem, kako je Schönleben uporabljal sv. pismo v svojih spisih.⁸⁷ Te ugotovitve in zlasti opozorila na veliko teološko vrednost Schönlebnovih spisov so seveda v glavnem neznana tistim, ki v priročnikih še naprej komaj najdejo kaj našemu času primernega v delih našega rojaka.

Sklepne ugotovitve

Na koncu bi rad povzel, kakšna so nova spoznanja, ki jih je spodbudila letošnja obletnica in s tem združena razstava Schönlebnovih del in spisov o njem, ki je bila v Semeniški knjižnici od 15. do 31. oktobra 1981.

Iz kronološke razvrstitve njegovih spisov, ki je bila v glavnem vidna že v starih bibliografijah (Valvasor, Pohlin, Radics), sem skušal pokazati, kako se je najbrž zaradi nasprotovanja tujih teologov in zlasti uradne cerkvene prepovedi dveh knjig naš teolog vedno bolj posvečal zgodovinskemu raziskovanju v smislu »službe« kranjskega kronista; res pa je, da je celo v prvih letih, iz katerih imamo predvsem dokaze njegove retorične sposobnosti, zelo rad vpletal tudi zgodovinske podatke, kar razodeva neko osnovno nagnjenje k zgodovini. M. Miklavčič je glede tega opozoril,⁸⁸ da je pogrešal modernejši metodični izobrazbe: »Napredek, kakršnega so dosegli v zgodovinskih vedah mavrinci, se še ni uveljavil v šolah, kjer se je Schönleben izobraževal; jezuitje tedaj še niso priznavali zgodovine kot

⁸⁵ SBL III, 236—240.

⁸⁶ Marija, Mat! naše vernosti. Šmarnice za jubilejno leto 1962, Ljubljana, str. 67—71.

⁸⁷ Gl. op. 18.

⁸⁸ SBL III, 239.

samostojno znanstveno sroko. Njihov učenec se zato opira na antíko, uporablja simboliko starih klasikov, preoblikovano v krščanskem smislu (»jezuitski humanizem«). Ker je bil hkrati prvi (= slovenski) zgodovinski avtor, je torej moral skoraj nujno delati napake; svojih nepopolnosti in nedognanosti se je sam zavedal. Njegovi spisi odsevajo zgodovinopisje baročne dobe, ki je zanjo tipična ljubezen do polihistorije, genealogije, historične topografije in analitične kronologije; ostali so spreten vodnik skozi izčrpno navedeno literaturo tega časa.«

Po Valvasorjevi zaslugi imamo tako popoln seznam Schönlebnovih del, da poznamo celo naslove pridig, ki morda niti niso izšle kot samostojni tiski. Morda jih je navedel zato, da bi pokazal v časovnem zaporedju, kaj vse in kdaj je Schönleben ustvarjal. Poznejši bibliografi tudi niso bili dovolj pozorni na Valvasorjevo opozorilo, da je »osemnajst najprej navedenih del izšlo brez njegovega imena.⁸⁹

Dvom o eksistenci teh tiskov se mi je zbudil zlasti zato, ker prav teh govorov kljub skrbnemu iskanju v različnih knjižnicah ni našel niti P. Simoniti⁹⁰ niti niso zapisani v najstarejšem katalogu Semeniške knjižnice iz sredine 18. stoletja niti jih Schönlebnov nečak J. Gr. Dolničar ni ohranil med svojimi drobnimi tiski, ki so vezani v 6 zvezkov Miscelanej, pa je vendar prav tam nemški govor iz 1675, ki ga niti Valvasor nima!

Kljub temu je prav naša razstava pokazala, da je mogoče poznati nekatere teh »neznanih« govorov, ker ima Schönleben pri mnogih pozneje natisnjenih pridigah zapisano, kje in kdaj jih je govoril.⁹¹ Obstaja tudi verjetnost, da so bili nekateri izmed latinskih govorov prvih let objavljeni v knjižicah, ki so jih izdajali ob različnih akademskih slovesnostih (npr. promocijah), ne da bi bili vedno navedli avtorjevo ime, ali vsaj ni zapisano v naslovu knjige in je zato običajno iskanje v kartotekah in katalogih zaman.

V razpravi sem poskušal opozoriti na vrednost datiranih posvetil, cenzorjevih in škofijskih dokumentov, ker iz teh podatkov natančneje vemo, kdaj je bila knjiga spisana, kot pa iz tiskarjeve letnice: tudi tedaj so namreč morale knjige včasih dolgo čakati na izid.

*
* *
*

Ob tej priložnosti je treba javnosti sporočiti vsaj nekaj odlomkov iz marioloških razprav A. Strleta, ki so bile sicer na ustreznih mestih že

⁸⁹ Valvasor, Ehre VI. knjiga (= 2. zvezek), 355.

⁹⁰ Gl. op. 10.

⁹¹ Gl. op. 12, 13 in 20.

navedene v tem jubilejnem prispevku. Več kot četrto stoletja že namreč čakajo na bralce v tipkanem Zborniku teološke fakultete v Ljubljani. Tam so še vedno v celoti z vsemi opombami na voljo raziskovalcem Schönlebnovega mariološkega opusa, vsaj nekaj odstavkov pa naj bo tu rešenih pozabe.

1. Mnenje sv. Tomaža Akvinskega.⁹²

[181] III. Kaj naj sodimo o tej Schönlebnovi razpravi o mnenju sv. Tomaža glede Marijinega spočetja?⁹³ Že iz tega, kar smo povedali, je mogoče videti, da se je svoje naloge res temeljito lotil in vprašanje obdelal z vseh strani. Preučil je seveda tudi vse, kar so drugi napisali o tem, da bi si tem lažje ustvaril samostojno sodbo. Če upoštevamo, da je glede mišljenja sv. Tomaža v tej točki do najnovejših časov vladala velika nejasnost in vlada delno tudi še danes, čeprav se splošno nagibajo, da je bil za negativno mnenje, potem bomo priznali Schönlebnu izredno bistrost, marljivost in tudi znanstveno resnost. Človek ima vtis: Saj sploh ni mogoče postaviti še kako teorijo o smislu posameznih mest iz sv. Tomaža glede brezm. spočetja Marijinega, ki bi je [182] Schönleben ne bil upošteval ali pa sam postavil. — Za svojo tezo, da je Tomaž zagovarjal pozitivno mnenje (prostost od izv. greha), Schönleben res zelo gori, a reči smemo, da skoraj nikjer ne izgubi treznosti, ki je pravemu znanstveniku potrebna, če naj v objektivno danost ne zanaša subjektivnih pogledov. Prav zaradi te treznosti Schönleben svoji razlagi vendarle ne pripisuje popolne gotovosti. To vidimo 1. iz tega, da pogosto pristavlja svojim trditvam »zdi se«, 2. mnogokrat opozarja, da je treba z ozirom na vse notranje in zunanje okoliščine posamezne tekste, ki se zdi, da nasprotujejo pobožnemu mnenju,⁹⁴ milo razlagati; 3. trdi, da je Tomaž vsaj na nejasen in dvomljiv način učil pobožno mnenje; 4. poudarja, da bi sv. Tomaž danes drugače oziroma jasneje govoril.

Reči se da, da bi bila za Schönlebnom nastopajočim teologom, ki so se lotevali istega vprašanja, prihranjena marsikatera nejasnost, težkoča in

⁹² Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 5 (1955), 171—190. V oklepaju so navedene strani izvirne tipkane objave.

⁹³ *Orbis universi votorum* III, Celovec 1659. Gl. op. 30—34.

⁹⁴ *Pia sententia* — pobožno mnenje, pobožna sentenca: pomenijo Schönlebnu in Strletu sedanjo dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki v 17. stol. še ni bilo obvezna verska resnica.

ovinek na poti do razumevanja pristnega Tomaževega mišljenja, ako bi prej temeljito preučili to odlično Schönlebnovo delo.

[207] Glede mnenja sv. Tomaža o brezmadežnem spočetju misli Ambrozij Catharinus, da je mišljenje spreminjal.⁹⁵ Gotovo pa da se na več mestih izraža v prilog pobožni sentenci. To, pravi Ambrozij, morajo priznati tudi tisti, ki jih imajo za odlične tomiste, npr. Capreolus, Caietanus. Ko razlaga III q. 27 a. 2 ad 2, posebej pripominja, da sv. Tomaž iz svoje skromnosti ni hotel nasproti splošnemu učenju, ki se na prvi pogled opira na avtoriteto starejših teologov, postavljati svojega mnenja, zlasti ker se Cerkev glede tega do tedaj še ni bila nič izrekla. Z ozirom na In 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 3, kjer sv. Tomaž izrečno pravi, da je bila Marija »a peccato originali et actuali immunis«, poudarja, da tu ne more pomeniti prav ničesar drugega kakor to, da Marija z izvirnim grehom ni bila omadeževana, saj bi sicer izraz »Immunis« ne imel nobenega pravega smisla. Bil bi tukaj grd logičen pogrešek: gotovo je po priznanju vseh Marija »immunis« z ozirom na vsak aktualni greh, torej mora biti »immunis« tudi z ozirom na izvirnega, ker sv. Tomaž stavlja tukaj oboje v isto vrsto... Glede Cajetanove razlage Tomaževega mnenja — mišljenja — pravi Ambrozij: Če bi Cajetan le hotel biti dosleden, bi moral sam priznati, da bi se sedaj sv. Tomaž [208] tudi na tistih mestih, kjer se zdi, da govori zoper pobožno sentenco, drugače izražal... Dominikanski general Jannes de Ferrario izrečno priznava, da bi sv. Tomaž sedaj, ko je v veljavi po vsej Cerkvi praznik brezmadežnega spočetja [okoli 1320], napravil isti sklep, kakor ga je glede Marijinega rojstva. Praznovanje se nanaša vedno na nekaj svetega. Zato bi se pa sv. Tomaž sedaj jasno izrazil v prilog pobožnemu mnenju...

[209] Ni težko videti, da je Ambrozij Catharinus na Schönlebn s to ali ono mislijo vplival naravnost, z drugimi mislimi pa sprožil ideje, ki so splošno oplodile Schönlebnovo delo. — Iz tega, kar smo navedli z ozirom na Ambrozijevo razmerje do dominikancev, dobi človek precej določen vtis, da je bila med Ambrozijem C. in Schönlebnom precejšnja sorodnost v značaju. Oba hitro zaideta v ironijo in sarkazem. Za Ambrozija C. je kar čutiti, kako se skoraj ne more premagati, da ne bi napadal in zbadal — morda je bil v svojih nastopih še znatno ostrejši od našega Schönlebna, ki se v Palma Virginea, še bolj pa v Vera sententia pokaže pravega mojstra v pobijanju nasprotnika. — Sicer se pa neka podobnost

⁹⁵ Schönleben in Ambrozij Catharinus, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 5 (1955), 204—211. Dominikanski teolog, s pravim imenom Politus Lancelot, je bil zagovornik Brezmadežne v nasprotju z večino svojega reda. Schönleben ga navaja v Orbis universi votorum III, Vera ac sincera sententia, in Palma Virginea.

kaže celo v življenjski usodi obeh mož. Oba sta prišla navzkriž s svojim redom. Razlika je pa ta, da je Schönleben iz jezuitskega reda izstopil (pač zaradi značaja, kakor sodi F. Ušeničnik), a jezuitov nikoli ni napadal, ker so bili glede na brezmadežno spočetje goreči zagovorniki pobožne sentence. Ambrozij Catharinus pa je v svojem redu ostal, toda do skrajnosti ostro ga je napadal med drugim prav posebno z ozirom na odklonilno zadržanje mnogih dominikancev glede pobožne sentence... Tudi tako neznatna tema, kakor je razpravljanje o razmerju med Schönlebnom in Ambrozijem Catharinom, nam je osvetlila košček iz velike zgodovine razvoja dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju.

2. O soglasju vernikov⁹⁶

[3] O brezmadežnem spočetju Marijinem je 1661 papež Aleksander VII. izdal bulo »Sollicitudo omnium Ecclesiarum«, ki jo mariologi smatrajo v nekem smislu za zadnjo etapo pri razvoju dogme oziroma pri napredujočem spoznanju o tej resnici. S strani najvišjega cerkvenega učiteljstva je odslej manjkala prav za prav edinole izrečna definicija. Vendar pa nekaj dominikanskih teologov kar ni moglo mirno sprejeti tega nauka... Za namen te študije je najvažnejša na zadnjem mestu navedena Schönlebova knjiga [= Palma Virginea], v kateri je ta slovenski mariolog tudi s spekulativne strani k drugim mariologom tedanjega časa prispeval znaten delež. V Dostavku (Appendix) ob koncu knjige namreč sistematično obravnava vprašanje o veljavnosti skupne vere vernikov za opredelitev verske resnice o brezmadežnem spočetju Marijinem...

[4] Najprej je tu postavljena teza: »Kar misli skoraj vsa Cerkev ali skoraj vse občestvo vernikov, to je opredeljivo, da le spada k nramnosti ali bogočastju«...

Dokaz za gornjo tezo mu je najprej dejstvo, da se je Cerkev pri zavračanju novotarskih herezij vedno sklicevala na skupno soglasje in navade vernikov. Tako so ravnali koncili in papeži, v istem smislu je zavračal sv. Avguštin krivoverca Julija. Iz tega je le kratka in jasna pot do sklepa z ozirom na nauk o brezmadežnem spočetju. Saj je glede tega pobožno prepričanje vernikov tako močno, da se takoj dvigne med njimi val ogorčenja in zgledovanja, ako bi kdo učil kaj nasprotnega. (»Ergo pia sententia est vera et proxime disposita ad definibilitatem«) In sicer je takšno

⁹⁶ Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 4 (1954), 2—23.

trdno prepričanje ne samo med navadnim ljudstvom, marveč tudi med najbolj učenimi možmi iz vseh stanov in položajev . . . Akademije, univerze, mesta se posvečujejo Mariji v tej skrivnosti . . .

Odločilno osnovo za svoje dokazovanje iz soglasja vernikov vidi Schönleben v varstvu Svetega Duha, ki je dan Cerkev; v načelu, da Bog ne more dopustiti, da bi se motila vsa Cerkev ali skoraj vsa. O tej stvari, tako pripominja, je obširno razpravljal že v predgovoru h knjigi »Orbis votorum«, 4. razprava, in večkrat drugod. To varstvo Sv. Duha, dano celotni Cerkev in torej tudi poslušajoči, je po Schönlebnovem gledanju trdno jamstvo, da nauk o Marijinem brezmadežnem spočetju ne more biti zmoten.

Argument iz soglasja krščanskega ljudstva glede na nauk o Mariji — tako nadaljuje — dobi še posebno moč tudi iz tega, ker traja že toliko časa in ne le nič ne pojema, marveč celo iz dneva v dan narašča. Obrniti moremo nanj besede Gamalijelove iz Apo[5]stolskih del: »Če je ta načrt ali to delo od ljudi, bo razpadlo, če pa je od Boga, jih ne boste mogli uničiti« (5, 38—39) . . .

V 18. poglavju »Palma Virginea« pripoveduje, kako je na tridentinskem koncilu, ko je prišlo na vrsto vprašanje o Marijinem brezmadežnem spočetju, dominikanec Janez iz Udin opozarjal, da sv. Pavel pri nauku o izvirnem grehu ne omenja nobene izjeme in prav tako tudi ne očetje. Na ta pomislek je Didacus Laynez SJ dejal, da veljava današnje Cerkve ni nič manjša, kakor je bila veljava stare in prvotne, saj jo vodi isti Sv. Duh in jo vlada isti namestnik Kristusov. Ob pristanku Cerkve se je zgodilo, da tedanji očetje niso glede greha omenjali nikake izjeme; danes pa že dolgo vlada med verniki ob pristanku iste Cerkve, in posebej rimske stolice, prepričanje, da pri Mariji je taka izjema. Sklepati moremo celo, da sv. Pavel dopušča tako izjemo, ko pravi, da se je milost še bolj pomnožila, kjer se je pomnožil greh. Nobenega razloga ni, da bi morala Cerkev glede kake verske resnice posnemati molk prejšnjih dob . . .

[6] Nič ne velja ugovor, da nekateri pobožnemu mnenju vendarle nasprotujejo. Res je nekaj takih v dominikanskem redu, toda varstvo Sv. Duha ni obljubljeno tej ali oni skupnosti ali redu. Zato se moramo pri vprašanju, ali je kak nauk opredeljiv kot verska resnica, ozirati ne na sodbo tega ali onega reda ali šole, marveč na celotnost Cerkve, na občestvo vernikov, ki predstavljajo vso Cerkev. Vsa Cerkev ima pobožno mnenje o Marijini odliki za opredeljivo in si tega tudi želi. Takšna sodba ne more biti nepravilna, čeprav ji malenkostno število dominikancev nasprotuje; saj tudi na cerkvenih zborih zmaga tista stran, ki se ji pridruži papež, po katerem Sv. Duh vodi vso Cerkev . . .

[7] Kdor bi trdil, da Marija ni bila spočeta brez madeža, bi ga sicer ne smeli še imenovati za heretika, ker resnica še ni slovesno razglašena; toda indirektno bi zašel v herezijo v tem smislu, ker bi ravnal ne samo proti papeškim bulam, marveč bi imenoval zmotno to, kar so Cerkev, ki je steber in temelj resnice, in papeži označili kot nauk, v katerem ni zmote.

Prav zato, ker Schönleben gleda na soglasno verovanje vernikov v živi povezanosti z vrhovnim učiteljstvom Cerkve in obenem v živi zvezi z resnico o Sv. Duhu, ki po notranje vodi in varuje Cerkev zmote, mu je mogel pripisovati tako velik pomen . . .

[10] V buli »Ineffabilis« [= Pij IX. 1854] je torej praktično jasno prišlo do poudarka, da je Cerkev sama, katero vodi Sv. Duh in jo varuje zmote in ki ima živo učiteljstvo, bližnji pravec vere, ne pa morda sam tekst sv. pisma ali pisani spomeniki patrističnega izročila. — To pa je prav tisto načelo, ki ga je Schönleben pri dokazu iz soglasja vernikov imel tako zavestno pred očmi; in to v dobi, ko se je pravkar z vso močjo skušalo uveljaviti v teologiji in praktičnem življenju janzenistično mišljenje, ko ni bilo malo učenjakov, ki so se v teologiji preveč držali »historicizma« in se jim je zdelo vse vsaj dvomljivo, če ni bilo zapisano v starodavnosti; ki so pozabljali, da je treba razen pisane tradicije upoštevati tudi živo tradicijo in da je treba sv. pismo kakor izročilo razlagati v smislu Cerkve . . .

[13] Ko govori Schönleben o pomenu pričevanja cerkvenih očetov za spoznanje, ali določena resnica spada v zaklad razodetja, pravi, da so tudi očetje udje telesa, ki je Cerkev, in sicer udje, ki so podrejeni telesu in podrejeni tudi glavi tega telesa, ki je rimska Cerkev. Na ta način je razumljivo, da so ti očetje prav za prav priče verovanja vse Cerkve in že s tem tudi priče nezmotljivega cerkvenega učiteljstva. Praktično pa se takšno organsko pojmovanje Cerkve kaže pri Schönlebnu v vsem razpravljanju o dokazu soglasja vernikov, ki so deležni vpliva istega Sv. Duha, kateri varuje tudi vrhovno učiteljstvo zmot . . .

[17] Ob študiju Schönlebnovega mariološkega dela se nam v veliki meri izbistri pogled na važen sodobni problem teološkega spoznavoslovja, na problem razvoja dogem in o soglasnem verovanju vernikov kot činitelju tega razvoja in obenem kot teološkem viru.

Dominikanec Dillenschneider je na mariološkem kongresu 1950 v Rimu razpravljajl o kontroverzi, ki je v Franciji nastala prav v času, ko je Schönleben pri nas izdal knjigo »Palma Virginea«. Šlo pa je za Marijino vnebovzetje. Pri tej kontroverzi so nastopala prav tista mnenja, ki so se pri nekaterih teologih javljala tudi danes, preden je odločil sedanji

papež [= Pij XII.]. Ob priliki te kontroverze so se nekateri, kakor Gaudinus in Nikolaj Ladvocat Billiad, sicer po pravici sklicevali na splošno soglasje vernikov, a se opirali na napačno načelo, ko so hoteli najti bolj ali manj izrečno tradicijo že iz apostolskih časov. Drugi, kakor Klavdij Joly ter Le Nain de Tillemont, so z lahkoto pokazali, da je poskus najti izrečno izraženo izročilo o vnebovzetju že takoj v začetku krščanstva, prazen; toda motili so se, ko so prezrli razvoj nauka. Ti drugi niso bili v zadostni meri teologi, ko so na vprašanje gledali čisto historično. Oni prvi pa niso bili ne dovolj historiki in tudi ne dovolj teologi, ker so prav tako zanemarjali resnico o relativnem razvoju dogem.

O Schönlebu pa z ozirom na njegovo dokazovanje opredeljivosti resnice o brezmadežnem spočetju Device Marije lahko rečemo, da se je v splošnem izognil obema napakama. Že po svoji znanstveni zaposlenosti je bil temeljit zgodovinar, kar se mu vidi tudi pri teoloških delih, ki jih je vzel vrh tega bolj s historične strani, za svoj čas je bil skoraj nadpovprečno kritičen. Izrečnih zgodovinskih pričevanj za svoj namen ne išče v sv. pismu ali v najstarejših pisanih virih apostolskega izročila, marveč se zaveda, da so taka pričevanja podana šele v poznejšem času. Če pa kdaj navaja, kar omenjajo glede tega drugi, ne pripisuje temu odločilnega pomena. Je pa tudi dovolj teolog, da zna gledati na Cerkev kot na nadnaravni organizem (dasi te besede izrečno ne rabi), ki zaklad nadnaravnih resnic ne samo ohranja, marveč ga kot živa nadnaravna ustanova, sestoječa iz glave in udov, polagoma vedno bolj asimilira in se vanj vglablja, ker je pač neizčrpno bogat in namenjen za vse [18] čase. — Pri tem združuje Schönleben veliko filozofsko bistrino z izredno razgledanostjo v najboljši teološki literaturi. Poleg tega, da je v »Orbis votorum« zbral 4000 avtorjev, ki so bili za pobožno mnenje, še posebej 130 dominikancev, 60 najznamenitejših profesorjev dunajske univerze itd., je mogel o sebi zapisati: »Bral sem tomiste, bral sem skotiste, bral sem druge, tudi heretike...« Kako je bil vedno na tekočem, vidimo npr. iz vzklika, ki ni osamljen: »Ko sem že vrgel na papir, mi je prišla v roko nova knjiga«. V zavesti svoje razgledanosti in logične moči večkrat nasprotnika obdelava z jedko ironijo in kar že preveč zviška. Majhen primer: »Samo žal mi je, da sem prisiljen utrujati se s praznim bojem, ko ne vidim nič solidnega, kar bi mogel napasti«. Če na koncu knjige »Palma Virginea« sistematično, sicer na kratko in jedrnato, a vendar vsestransko obdeluje vprašanje o soglasju vernikov kot teološkem viru za resnico o Marijinem brezmadežnem spočetju, stori to pač zato, ker drugod tega vprašanja ne najde vsestransko obdelanega, čeprav so ga klasični avtorji tudi že načenjali, kar se vidi tudi iz Schönlebna samega.

3. O rokopisih iz kartuzij Žiže in Bistra⁹⁷

[205] Kako tanek znanstveni čut je imel Schönleben, se med drugim kaže tudi iz tega, da izraža nujno željo, naj bi pri tiskanih izdajah rokopisov vedno označili ime tistega, ki je rokopis priredil za tisk. Ugotavlja namreč, da so nasprotniki nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju zagrešili »brez števila potvorb in popačenj cerkvenih očetov«. Potem pa to trditev dokazuje podrobno iz usode, ki so jo doživeli rokopisi o razodetjih Katarine Sienske, kakor jih je zapisal bl. Štefan (umrl 1398)⁹⁸ v knjigi »Liber divinae Doctrinae«. Schönleben je že pri drugih, posebno pri Maracciju, svojem sodobniku, našel trditev, da je Bandellus v Brixenu priredil 1490 — ne da bi bil kot prireditelj imenovan — ta rokopis tako, da je sam dodal v molitvi št. 16, ki je proti koncu brixenske izdaje, dostavek proti brezmadežnemu spočetju. Schönleben se je hotel prepričati o tem in [206] je od priorja zajčkega [Žiže] samostana, kjer je bil nekdanj prior tudi bl. Štefan, dobil zadevne rokopise. Natančno je primerjal tiskano knjigo z rokopisom in dognal, da so v njej razen transpozicij in sprememb besedil celi stavki in njih smisel čisto drugačni. Tistih 22 molitev, med katerimi je tudi že omenjena, in ki so v tiskani knjigi na koncu, pa sploh ni v rokopisu. Schönleben je prosil še p. Jožefa Marijo, tedaj vikarja freyden-thalske [= Bistra] kartuzije, da je skrbno iskal po mnogih kartuzijah, našel mnogo rokopisnih primerov istega dela, a nikjer ni tistih 22 molitev. Ti rokopisi, pravi Schönleben, so morali brez dvoma biti pisani in razposlani po ukazu samega bl. Štefana. Tako je kar najbolj verjetno, da so bile podtaknjene sploh vse te molitve, ne pa samo tisti dostavek v šestnajsti. Obenem Schönleben iz napisa in marginalij v omenjenem rokopisu in v rokopisu z naslovom »Legenda Catharinae de Senis« iz istega zajčkega samostana prepričljivo dokazuje, da je bl. Štefan kot »amanuensis« Katarine Sienske lastnoročno spisal zajčki rokopis »Liber divinae Doctrinae«, ki je latinski prevod tega, kar je pripovedovala sv. Katarina.

Ne samo za slovenske bogoznance, tudi za inozemske teologe bi bilo zanimivo in važno, ako bi kdo natančno preveril, kaj je s temi rokopisi.⁹⁹ Zdi se, da je že Schönleben dovolj jasno dokazal, da se vsaj glede Katarine Sienske teologu v vprašanju o privatnih razodetjih ni treba zatekati k trditvi, da je svetnica govorila v skladu s sistemom svoje šole, ko se je na tak način izražala o Marijinem brezmadežnem spočetju. Svetnica

⁹⁷ Nekaj opomb k Schönlebovim mariološkim delom, v: Zbornik teološke fakultete v Ljubljani 4 (1954), 201—208.

⁹⁸ Prim. J. Dolenc, Katarina Sienska, v: Nova pot, Ljubljana 22 (1970), 209—210.

⁹⁹ M. Kos-F. Stele, Srednjeveški rokopisi v Sloveniji, Ljubljana 1931, 80—82, kjer M. Kos popisuje nekdanji jurkloštrski rokopis z dodatki bl. Štefana Maconija, ki je zdaj v NUK, Ljubljana.

sploh ni govorila v prid tedanji precej splošni sentenci o Marijinem brezmadežnem spočetju. Tista mesta so samo potvorba. V skladu s to ugotovitvijo pa bi bilo treba vsaj s kako opombo popraviti tudi ugledne teološke učbenike, kakor je npr. Tanquereyev o ascetiki in mistiki.

Povzetek: Marijan Smolik, Pridigar, mariolog in zgodovinar Joannes Ludvik Schönleben (1618—1681) — Ob tristoletnici smrti

Ob jubileju slavnega rojaka razprava 1. podrobneje navaja in dopolnjuje nekatere podatke iz njegovega življenja in seznanja bralce z dosedanjimi ocenami njegovega dela; 2. dopolnjuje kronologijo njegovih del zlasti s tem, da opozarja na ponatis starejših govorov, ponatisnjenih v poznejših zbirkah pridig. 3. Schönlebnove knjige o Marijinem brezmadežnem spočetju so bile na seznamu prepovedanih knjig do konca 19. stol. in šele ob mariološkem kongresu v Rimu 1954 (M. Miklavčič) je bila v nekem smislu rehabilitirana njegova mariologija. Njegov dokaz iz soglasja vernikov je bil isti kot ob razglasitvi dogme 1854, kar je raziskal A. Strle v samo tipkanih razpravah, zato so ob koncu natisnjeni odlomki iz teh razprav.

Zusammenfassung: Marijan Smolik, Prediger, Mariologe und Historiker Joannes Ludovicus Schönleben (1618—1681) — Zum dreihundertsten Jahr seines Todes

Aus Anlass des Jubiläums des slowenischen Gelehrten wollte man 1) einige Daten aus seinem Leben mitteilen und vervollständigen und die bisherigen Studien den neuen Lesern vorstellen, 2) einige chronologische Fragen seine Werke betreffend klären und gleichzeitig auf die Auffindung einiger früheren Predigten in späteren Sammlungen aufmerksam machen. 3) Da seine Hauptwerke über den Glauben an die unbefleckte Empfängnis Mariens bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Index der verbotenen Bücher geblieben sind wurde seine Mariologie erst anlässlich des internationalen Mariologischen Kongresses in Rom 1954 (M. Miklavčič) sozusagen rehabilitiert, sein Beweis aus dem Konsens der Gläubigen war derselbe als auch bei der Dogmatisierung im Jahr 1854, was durch den Abdruck einiger Teile aus den betreffenden bisher nur maschinenschriftlich veröffentlichten Untersuchungen von A. Strle hervorgehoben wird.

Résumé: Marijan Smolik, Homilète, mariologue et historien Joannes Ludovicus Schönleben (1618—1681) — A l'occasion du tricentenaire de sa mort

En fêtant le célèbre savant slovène, l'auteur 1) énumère et complète quelques données de sa vie, passe en revue les études sur lui et 2) complète la chronologie de ses oeuvres en signalant les rééditions de ses premiers sermons dans les recueils tardifs. 3) Les livres de Schönleben au sujet de la foi en l'Immaculée Conception sont restés inscrits à l'Index librorum prohibitorum jusqu'à la fin du XIX^e siècle, c'était à peine en 1954, dans le cadre du Congrès international de mariologie à Rome (M. Miklavčič), que sa mariologie a été réhabilitée; sa théologie sur le consensus des fidèles a été la même que celle de la proclamation du dogme en 1854, ce qui ressort clairement des articles de A. Strle, parus seulement en édition dactylographiée mais édités en extraits à la fin de l'étude présente.

Družinska kateheza v patristični dobi

Uvod

Patristična doba ima v celotni zgodovini Cerkve čisto svojevrstno mesto. Gre za dokaj široko obdobje, ko je skrb za Cerkev dokončno prešla od apostolov na njihove naslednike, škofove, pa vse do zatona antike. Vmes seveda močno posega tkim. konstantinski preobrat, ki življenju Cerkve od 4. stoletja naprej vtisne drugačne, dotlej še neznane poteze, ki brez dvoma pomenijo izrazit mejnik med Cerkvijo prvih treh stoletij ter pokonstantinsko Cerkvijo. V celotnem obdobju patristike se pojavljajo odlični škofje (pa tudi neškofje) oznanjevalci, vendar vemo, da je podoba Cerkve v prvih treh stoletjih bolj razgibana, bolj privlačna; to si navadno jemljemo za zgled, čeprav moramo reči, da nemalokrat vse preveč idealiziramo življenje kristjanov iz tega časa. Kolikor je krščanstvo te dobe res dejavno, življenjsko, kolikor je krščanska praksa antične dobe res prepričevalna, je treba vedno znova ugotavljati, da za njo stoji še bolj prepričevalna kateheza voditeljev cerkvenih občin — škofje se zavedajo, da je tako ali drugačno oznanjevanje njihova prva in poglobitna naloga.¹

Kakršna je pravzaprav bila kateheza v antičnem krščanstvu? Katere so bile njene značilnosti? Od današnje se je razlikovala predvsem v tem, da ni poznala posebnega pouka za otroke, pač pa se je dokaj hitro izoblikovala kateheza za odrasle. Krščanstvo je takrat bilo v obdobju živahnega širjenja, misijonarstva, ki se je prvenstveno obračalo na odrasle, zato je tudi kateheza za odrasle bila v bistvu istovetna z misijonsko pridigo.² Ta je imela dve poglobitni različici, pač odvisno, ali je bila namenjena Judom ali poganom. Z uvajanjem katehumenata je nastala dolgotrajnejša kateheza, prvotno namenjena posameznikom, od konca drugega stoletja se je pa že začel uveljavljati skupen pouk s skupnim krstom. Od takrat so

¹ Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte I*, Freiburg, Basel, Wien 1962, 175 sl.

² Prim. J. A. Jungmann, *Katechetik*, Freiburg, Basel, Wien 1965, 5.

znane tudi katehetske šole,³ v katerih so se izobražali kateheti. Seveda je treba tudi pri ustanovi katehumenata⁴ razlikovati dve zelo različni obdobji: prvo sega do začetka 4. stoletja, do Konstantina — o njem nam govori Hipolit Rimski v spisu »Apostolsko izročilo« — ko katehumenat traja redno tri leta in je povezan z zelo zahtevno pripravo, drugo obdobje pa zajema 4. in 5. stoletje, ko mnogi samo stopijo med katehumene, krst pa dolgo odlašajo, da jim ne bi bilo treba sprejeti obveznosti krščanskega življenja in predvsem, da jim v primeru greha ne bi bilo treba delati stroge javne pokore. Kako je tako urejena cerkvena disciplina vplivala na krščansko življenje po družinah? Ali se je kazala v »družinski katehezi«?

Pisane kateheze

Naš teolog v uvodu v Jezusovo blagovest pravi: »Kakor prvi blagovestniki niso ljudem o Jezusu samo pripovedovali, ampak so jim ga označevali, tako so tudi evangeliji *kateheze* oziroma *pridige* (kerigme) o Jezusu, božjem Sinu in Zveličarju sveta . . . To so knjige, ki 'formirajo' kristjane, ne le 'informirajo'. Prek njih je mogoče najti stik z živim Bogom.«⁵ Nekaj podobnega bi mogli trditi o nekaterih starokrščanskih spisih, ki imajo isti prvotni namen, namreč »formirati« kristjana. Čeprav se na prvi pogled zdi, da z »družinsko katehezo« nimajo kaj dosti opraviti, so pa vendarle z njo tesno povezani, morda bi smeli celo reči, da predstavljajo enega od njenih temeljev. Vsaj kakšen primer si oglejmo!

Spis »Didaché« ali »Nauk dvanajsternih apostolov« je nastal najverjetneje okoli leta 70 do 80, torej še za življenja nekaterih apostolov.⁶ Sv. Atanazij (+373), najslavnejši aleksandrijski škof, ena od največjih osebnosti stare cerkvene zgodovine, je v svojih govorih pripravnikom na prejem krsta označil »Didaché« kot na vso moč koristno delo; iz njega morejo katehumeni za svojo krščansko izobrazbo in vzgojo mnogo zajeti. Prvi, versko-moralni del spisa, obsega osnovne zapovedi glede krščanskega nravnega življenja, ki temelje v glavnem na Jezusovi pridigi na gori. Gre za kratek osnutek versko-nravnega pouka, namenjenega tistim, ki se uvajajo v pravo krščansko življenje. »Pot življenja«, tako pojasnjuje spis, je pot uresničevanja ljubezni do Boga in do bližnjega

³ Prim. Evzebij, *Historiae ecclesiasticae lib. VI*, 8, PG 20, 530.

⁴ Prim. J. A. Jungmann, n. d. 6 sl.; H. Jedin, n. d. 315 sl.

⁵ Jezusova blagovest, prev. F. Rozman, Ljubljana 1979, 18.

⁶ Prim. Didache, *Nauk dvanajsternih apostolov*, prev. A. Strle, Ljubljana 1973, 5 sl.; J. Quasten, *Patrologia I*, Casale 1967, 34 sl.; T. Šagi-Budić, *Povijest krščanske literature I*, Zagreb 1976, 42 sl.

v splošnem ter še posebej do bratov v veri, je tudi pot vestnega spolnjevanja nravnih dolžnosti do Boga. Nasprotno je »pot smrti« pot, katere se je treba varovati, je pot hudobnih del, ki so v ostrem nasprotju z evangelijem in njegovimi zahtevami. Iz tega orisa krščanskega nravnega življenja, ki je po svojem bistvu hoja za Kristusom, je dobro viden v ljubezni do Boga utemeljeni in v Kristusu zakoreninjeni odnos do bližnjega, posebej do sokristjana: v obrazu svojih bratov je treba iskati in najti Kristusov obraz. Drugi del vsebuje več bogoslužnih določil glede krsta in evharistije, glede molitve in posta. V tretjem najdemo disciplinske predpise o službah v Cerkvi ter o praznovanju Gospodovega dne, nazadnje spis govori še o Kristusovem prihodu v slavi.

Celoten spis »Didaché«, še posebej njegov prvi del, je torej čisto praktične narave. Bil naj bi nekak »vademecum«, priročnik ali celo nekak »katekizem«, ki naj bi ga nosili vedno s seboj katehumeni, kot je priporočal sv. Atanazij v 4. stoletju, brez dvoma pa naj bi v podobne namene služil tudi tistim, ki so krst že prejeli. Praktična narava tega dela je vidna tudi iz tega, da je v njem dogmatični nauk podan le kratko, le vključno. Nasprotno pa je nauk o kristjanovem nravnem življenju močno razvit in zelo poudarjen: obveznosti so jasno podane, tudi je dobro vidna razlika med tem, kaj je zapovedano in kaj samo svetovano. Vse je postavljeno v odnos do »dveh poti«, da bi se s tem večjo močjo vtisnilo v kristjanovo dušo.

V četrtem poglavju, ki nadaljuje opis »poti življenja«, beremo: — Ne odteguj roke od svojega sina ali svoje hčere, marveč od mladih nog jih uči strahu božjega.⁷

V celem spisu se samo ta stavek neposredno nanaša na vzgojo otrok, vendar pa dovolj razločno podčrtuje veliko dolžnost staršev, da polagoma uvajajo otroke v krščanstvo, da jim postopoma vcepijo vse tisto, kar vsebuje »pot življenja«. Tako je ta spis, ki je bil precej razširjen in so ga radi priporočali, nedvomno prek odraslih kristjanov precej vplival na krščansko življenje v posameznih družinah, tudi na odnos staršev do otrok, tudi na to, čemur bi verjetno smeli reči »družinska kateheza«.

Pismo papeža Klemen Rimskega Korinčanom⁸ — napisano je bilo leta 96 ali 97, torej gre še vedno za spis iz prvega krščanskega stoletja — nima tako izrazito katehetske narave. Vzroki, ki so papeža nagnili k temu pisanju, so bili notranji nemiri in razdori v Korintski cerkvi. Ob tem ko

⁷ Didache, n. d. IV, 9.

⁸ Prim. J. Quasten, n. d. 47 sl.; T. Šagi-Bunić, n. d. 70 sl.; Padri apostolici, antologija (U. Mattioli, P. Serra Zanetti, O. Soffritti), Ancona 1965, 103 sl.

papež skuša pomiriti razprte in spet urediti razmere v nekoč cvetoči cerkveni občini, razvije vrsto dogmatičnih in moralnih vprašanj, podaja mnoga navodila glede praktičnega krščanskega življenja in zraven ne pozabi niti na družinsko življenje ter na dolžnosti staršev do otrok:

— Gospoda Jezusa Kristusa, čigar kri je bila za nas prelita, častimo, spoštujemo svoje predstojnike, starejše cenimo, mladino učimo nauka strahu božjega, žene navajajmo k temu, kar je dobro. Naj pokažejo ljubezni vredno krepost čistosti, naj odkrivajo nepokvarjeno voljo krotkosti, naj razodevajo umerjenost svojega jezika z molkom, naj ne izkazujejo ljubezni po nagnjenju svojega srca, ampak enako naj ljubijo vse, ki se pobožno boje Gospoda.

Našim otrokom naj se vcepi Kristusov nauk, naj se nauče, kaj je vredna pri Bogu ponižnost, kaj more pri Bogu čista ljubezen, kako je strah božji lep in velik in da reši vsakega, ki živi v njem sveto s čistim srcem. Kajti on preiskuje misli in želje, njegov dih je v nas, in kadar hoče, ga vzame.⁹

Kot že rečeno, gledano v celoti, to pismo nima izrazito katehetske narave, vendar pa v tem odstavku dovolj zgovorno opominja Korinčane na urejeno družinsko življenje in še posebej naroča staršem, naj svoje otroke pouče v krščanskem nauku in jih tudi navajajo h krščanskemu življenju. Za vse to so v prvi vrsti odgovorni družinski očetje. Skoraj ne more biti dvoma, da so ta papeževa navodila glede življenja in pouka v družini odsev miselnosti, teženj pa tudi prakse Cerkve ob koncu 1. stoletja.

Klemen Aleksandrijski¹⁰ je mnogo prepotoval. Zanimal se je za življenje kristjanov v južni Italiji, v Siriji in Palestini, nazadnje se je ustavil v svetovljanski Aleksandriji, kjer je postal najprej učenec, potem asistent in nazadnje voditelj znane katehetske šole (okoli leta 200). Svoje bogato znanje, povezano z mnogimi skušnjami, je katehetom podal v knjigi »Vzgojitelj«.¹¹ V prvem delu je predstavil osnovna moralna načela, ostala dva dela sta pravicata zbirka primerov iz najrazličnejših področij javnega in družinskega življenja. Duhovito, vedro in praktično razlaga, kako ljubezen preustvarja človeška dejanja, vsa v skladu z vzvišenim poklicem kristjana. Spis je prek katehetov, ki so ga uporabljali, in prek katehumenov, ki so jih poslušali, nujno moral imeti določen vpliv na krščansko družinsko vzgojo.

⁹ F. K. Lukman — F. P. Omerza, Spisi apostolskih očetov, Svetega Klementa rimskega list Korinčanom, Celje 1939, 79; PG I, 255.

¹⁰ Prim. J. Quasten, n. d. 287 sl.

¹¹ Prim. J. Quasten, n. d. 290 sl.

Od poznejših patrističnih spisov je na svoje sodobnike, pa tudi na ves nadaljnji razvoj praktične katehetike skoraj do najnovejših časov močno vplivalo delo sv. Avgušтина »O katehiziranju neukih«. ¹² Diakon Deogratias iz Kartagine je namreč prosil velikega škofa, naj mu napiše, kaj in kako se mu zdi najprimerneje poučiti v krščanskem nauku tiste, ki bi se radi z njim temeljito seznanili.

Središče kateheze je za Avgušтина odrešitvena zgodovina, kot nam jo prikazuje sveto pismo. Poslušalcu jo je treba predstaviti ob pripovedovanju najznačilnejših svetopisemskih dogodkov, kot so stvarjenje prvega človeka, vesoljni potop, zaveza Boga z Abrahamom, Davidovo kraljevanje, rešitev iz babilonske sužnosti in vse do Kristusovega vstopa v svet. Podčrtati je treba, kako je celotna človeška zgodovina vključena v božji odrešitveni načrt. Če zna katehet najti notranje soglasje med odrešitveno zgodovino in življenjsko potjo katehumen, bo le-ta sam začutil, da je zadnji nagib vsega božjega delovanja božja ljubezen do človeštva, ki dosega svoj višek v Kristusovi smrti na križu in v njegovem vstajenju. Katehet naj posebno o Kristusu govori s takim ognjem, da bo katehumen ob poslušanju prišel do vere, iz katere bosta zrasla upanje in ljubezen.

Avguštinova, zelo pozitivno usmerjena kateheza, gotovo ni mogla ostati brez odmeva!

Pridiga in družinska kateheza

Poleg omenjenih spisov, ki so bolj ali manj neposredno spodbujali katehezo, je seveda še vrsta drugih del, ki so se ukvarjala s podobnimi vprašanji, vendar je treba znova poudariti, da so na versko življenje po družinah ter tudi na samo družinsko katehezo brez dvoma veliko odločilneje vplivale pridige oz. kateheza škofov in duhovnikov. ¹³ Ob tem je sicer treba priznati, da posebno natančne slike pridiganja in katehiziranja v antični dobi Cerkve ne moremo podati; večji del ohranjenih pridig in katehez je od sorazmerno majhnega števila bolj priznanih avtorjev. Pa nam tudi te lahko marsikaj povedo!

Posebne kateheze za otroke, se zdi, vse do konca 6. stoletja ni bilo, čeprav se je vse bolj uveljavljala praksa krščevanja otrok. Pač pa se je v družinah, posebno takih z daljšo krščansko tradicijo, kmalu ustalila domača, družinska kateheza: oče in mati sta dala otrokom prvi pouk o veri in ga tudi uvajala v krščansko življenje. Na to dolžnost jih je Cerkev nemalo-

¹² Prim. J. A. Jungmann, n. d. 7; H. Jedin, n. d. II, 319.

¹³ Prim. H. Jedin, n. d. II, 321 sl.

krat opominjala, posebno to zasledimo v pridigah Janeza Krizostoma, Avguščina in še nekaterih drugih.

— Tisti, ki se zbirajo na duhovna srečanja, se bodo gotovo dobro potrudili, da bi se potem razšli napolnjeni z duhovnimi dobrinami, ki jih bodo obilno mogli podati tudi drugim: ženi, otrokom, služabnikom, sosedom, prijateljem . . .¹⁴

— Rotim vas, da se vsega tega, kar ste slišali, vedno spominjate, da na to nikoli ne pozabite. Postrezite si pri tej obilni duhovni mizi . . . Mož, ki je to razlago pazljivo poslušal, bo o njej marsikaj lahko povedal še drugim: prisluhnila bo žena, učili se bodo otroci, prav tako tudi ostali domači . . .¹⁵

— Morda je že odveč, če vas spet opozarjam na pazljivo poslušanje pridige, saj sami veste, da je to zelo koristno. Pa vendar, še posebno zato, da bi o stvari, ki ste jo v pridigi slišali, mogli doma spregovoriti: mož ženi, oče otrokom. Vse jim boste razložili, vse boste usmerjali k istemu cilju . . .¹⁶

V času, ko so bili otroci popolnoma prepuščeni določenim vzgojiteljem ali sužnjem, po tedanjih poganskih navadah pač, in starši nanje niso imeli praktično nobenega vpliva, je Janez Krizostom neutrudno ponavljal staršem, kako velika je njihova odgovornost za otroke.

— Gospod skuša vse, ki so dolžni skrbeti za otroke, predramiti k večji vnemi, zato pravi: Njih angeli v nebesih gledajo obličje mojega Očeta, in: Volja mojega Očeta je. Vidiš torej, s kakšnim obrambnim zidom je Gospod obdal male in izgubljene, kako skrbi zanje, medtem ko preti s hudimi kaznimi pohujšljivcem in obljublja obilno plačilo tistim, ki se zanje zavzemajo in zanje skrbijo . . . Nič ni tako dragoceneja kot duša. Kaj pomaga človeku, pravi Gospod, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi? Toda pohlep po denarju je vse prevrgel in postavil na glavo ter pregnal strah božji. Zato tudi zane-marjamo zveličanje svojih otrok, pač pa mislimo le na to, kako bi vedno bolj obogateli. Zato se dogaja, da otroke manj cenimo kot sužnje, celo manj kot živali. Če ima na primer kdo konja, si na vso moč prizadeva, da mu poskrbi najboljšega hlapca, ko pa je treba svojemu otroku izbrati vzgojitelja, tedaj vzamemo brez izbire kogar koli. In vendar ni večje umetnosti, kot je vzgoja.

¹⁴ Krizostom, In Genesin homil. XXIX, 2; Pg 53, 263.

¹⁵ Krizostom, In Genesin homil. II, 4; Pg 53, 31.

¹⁶ Krizostom, In Joannem homil. III, 1; PG 59, 37.

Čemu naj primerjamo umetnost, ki se posveča harmoničnemu razvoju in srčni izobrazbi mladostnika? Kdor se razume na to umetnost, ta mora biti večji umetnik kot vsi slikarji in kiparji . . .¹⁷

V istem smislu, kot smo zasledili v »Didaché«, namreč »ne odteguj roke od svojega sina ali svoje hčere, marveč od mladih nog jih uči strahu božjega«, je tudi Janez Krizostom opozarjal starše:

— Naj mi nihče ne reče, da otrokom ne smemo nalagati bremen, ki jih zahteva vzgoja. Nasprotno, za to je treba zelo skrbeti. Človeška slabost naj vas ne odvrča od poučevanja otrok, kot vas ne odvrča od svetnih opravil. Izmed sedmih dni enega posvetite Bogu. Ali ne bi bilo čudno, če zahtevamo od naših služabnikov toliko ustrežljivosti, sami pa ne bi Bogu poklonili vsaj nekaj prostega časa, posebno, ker bi nam samim to največ koristilo. Ko vodite otroke v gledališče, nobeni drugi stvari ne dajete prednosti, ko pa gre za duhovne koristi, vedno zagovarjate popuščanje.

Bratje moji, ne ravnajte tako! V otroških letih je disciplina najbolj potrebna. To je nežno obdobje otroka, ki vpije vase vse, kar sliši. Razni nauki se vanj vtisnejo kot pečat v vosek. V svoji rani mladosti se človek začne nagibati k dobremu ali k slabemu. Če kdo otroke že od začetka, prav od zibelke, svari pred slabim in jih vodi k dobremu, v njih utrjuje stalno naravnost na dobro; tako se ne bodo uklanjali slabemu, ker jih bo njihova temeljna usmerjenost vedno privlačila k dobremu.

Skoraj ni mogoče, da bi tisti, ki se obogate ob tej pridigi, ko poslušajo razlago apostola Janeza, ne odnesli s seboj domov bogatih sadov . . . po njih bodo te mize božje besede deležni še drugi: možje, žene, otroci . . .¹⁸

Beseda apostola Pavla, ki jih je zapisal v svojem listu Efežanom: »Očetje, ne dražite k jezi svojih otrok, ampak jih vzreajte s strahovanjem in svarjenjem Gospodovim« (Ef 6,1), je Krizostom takole razložil:

— Ne pravi: ljubite jih. To izhaja že iz narave odnosov med starši in otroki, zato se mu zdi odveč to razlagati. Pravi: ne dražite jih k jezi, kot to mnogi delajo s tem, da jih razdedinijo, se jih odrečejo, ali da jih tlačijo in stiskajo ne kot otroke ampak kot sužnje. Vzgajajte jih s strahom in svarjenjem Gospodovim. Ali hočeš imeti poslušnega sina? Od začetka ga vzgajaj v redu, disciplini in z

¹⁷ Krizostom, In Matthaeum homil. LIX, 3; PG 58, 569.

¹⁸ Krizostom, In Joannem homil. III, 1; PG 59, 37—38.

opominjanjem v Gospodu! Ne govori, da to velja samo za menihe! Zakaj bi se bal tega, kar je vsestransko tako koristno? Potrudi se, da bo tvoj otrok postal kristjan!

— Žene, vzemite za zgled občudovanja vredne svetopisemske žene! Si rodila sina? Posnemaj Ano, uči se od nje, ki je svojega sina takoj peljala v tempelj. Ana ni rekla: Počakala bom, da otrok odraste, da se bo znal že sam ravnati v tem življenju. Že v začetku je otroka popolnoma posvetila Bogu. Njen zakon je bil s tem še bolj posvečen; najprej je namreč iskala, kar je duhovno, svoje prvine je darovala Bogu...¹⁹

Dober zgled staršev je bil vedno vpliven dejavnik pri vzgoji otrok. Cerkveni očetje v svojih spisih to večkrat poudarjajo, tako Janez Krizostom v svojih homilijah na pisma Tesaloničanom, Korinčanom in Filipljanom, pa tudi drugi, npr. sv. Hieronim v pismu Leti, kako naj poučuje svojo hčerko. Takole pravi:

— Vsak dan naj ti pove, kar si ji iz svetega pisma naložila. Ti ji bodi učiteljica, po tebi naj se neizkušeno otroče ravna. Ničesar naj na tebi in na svojem očetu ne zapazi, s čimer bi se pregrešila, če bi storila. Zavedajta se, da sta roditelja device in da jo morata bolj z zgledi učiti kot z besedo...²⁰

Tudi dobrotelost je neke vrste vzgojno sredstvo. Staršem pomaga, da se še bolj zavedajo svojih odgovornosti, ki jih imajo pred Bogom za otroke, pa tudi njihov dober zgled je koristen. Otroci ob njem lažje sprejemajo različne nauke. Sv. Ciprijan v svojem spisu »Dobra dela in miloščina« pravi tudi tole:

— Seveda, pri hiši je mnogo otrok in veliko število ti brani, da bi dobrote bogato delil. Toda prav zato moraš toliko bolj opravljati dobra dela, kolikor več ljubim otrokom si oče. Več jih je, za katere moraš Gospoda prositi; za grehe mnogih moraš zadoščati, vest mnogih očiščevati, mnogih duše rešiti. Kakor so v tem časnem življenju za prehrano in oskrbo otrok izdatki toliko večji, kolikor večje je njih število, tako mora biti tudi v duhovnem in nebeškem življenju trošek dobrih del toliko večji, kolikor obilnejša je kopica ljubljencev... Ako torej svoje otroke zares ljubiš, ako jim skazuješ polno

¹⁹ Krizostom, Ad Ephesios homil. XXI, 1; PG 62, 150.

²⁰ F. K. Lukman, Svetega Hieronima izbrana pisma II, Ljubljana 1941, č8; PL 22, 875.

in očetovsko sladko ljubezen, moraš opravljati dela usmiljenja, da s pravičnimi deli Boga priporočiš svoje otroke . . .

Malomaren in izdajalski oče si torej, ako se za svoje otroke zvesto ne brigaš, ako za njih življenje z vestno in pravo ljubeznijo ne skrbiš. Kaj si prizadevaš bolj za zemeljsko bogastvo kakor za nebeško in svoje otroke rajši priporočaš hudiču nego Kristusu? Dvakrat grešiš in dvojno krivico počenjaš, ker svojim otrokom ne pridobivaš božje pomoči in ker učiš otroke bolj ljubiti imetje nego Kristusa. Bodi rajši svojim otrokom tak oče, kakršen je bil Tobija. Dajaj ljubim otrokom koristne in zveličavne zapovedi, kakršne je on dal svojemu sinu . . .²¹

Poučevanje vernikov ob razlagi svetega pisma je bilo brez dvoma za njihovo versko rast še posebej pomembno, gotovo pa tudi najbolj učinkovito. Ko prebiramo pisma sv. Hieronima, opazamo, da je praktično vsak svoj nauk naslonil na sveto pismo. Izvrsten mojster v biblični katehezi je bil Janez Krizostom. Ob razlagi svetega pisma je krepil vero v svoji cerkveni občini in v njej poživiljal globoko pobožnost, ki je mogla vernike obvarovati pred nevarnostmi velikomestnega življenja v Antiohiji ter kasneje v Carigradu. Imel je posrečen nastop kot noben drug govornik na vzhodu, prirojene govorniške sposobnosti, pa tudi izvrsten posluh za poslušalce, za njihove skrbi in vprašanja, kar je zbuvalo edinstveno vzajemno zaupanje med pridigarjem in poslušalci. V enem njegovih govorov lahko preberemo naslednje stavke:

— Za vsako človeško nezgodo lahko najdemo v svetem pismu ustrezno zdravilo. Rotim vas, da se pogosto zbirate tukaj, da bi poslušali branje in razlago božje besede. Pa ne samo, da prihajate sem, tudi doma jemljite božje knjige v roke in sprejemajte tiste velike dobrine, ki jih vsebujejo. Veliko koristi prihaja iz tega branja. Ob branju se oblikuje jezik, duša se spodbuja za vzvišene reči, ob njem zažari sonce pravičnosti, človek se osvobaja slabih misli, ki ga zapeljujejo, napolnjuje se z mirom in zadovoljstvom.

Kakor hrana krepi in poživlja telesne moči, tako branje svetega pisma poživlja človekovega duha. Gre za duhovno hrano, ki dušo naredi močnejšo, bolj urejeno, ki ne dovoljuje, da bi se dala ujeti nerednim nagnjenjem.

Prosim vas, ne odrecimo se zaradi nemarnosti takim koristim, ampak tudi doma prislujhimo branju božje besede in ne zgubljammo

²¹ F. K. Lukman, Svetega Cecilija Cipriana izbrani spisi II, Ljubljana 1943, 209, 211; PL 4, 615 sl.

časa s praznimi in nekoristnimi pogovori. Res pazljivo poslušajmo branje, da bi imeli od njega čim več koristi... Ker iz tega branja izhajajo tolike koristi, se potrudimo, da se bomo razšli na domove polni bogatih sadov...²²

V zgornjih Krizostomovih stavkih najdemo poleg spodbud za marljivo poslušanje božje besede še eno navodilo, ki je za samo družinsko katehezo gotovo še pomembnejše. Tudi doma naj bi božjo besedo radi jemali v roke, jo prebirali, premišljevali in ob njej vzgajali. Veliki pridigar se je trudil, da bi vzgoja k dobremu krščanskem življenju ne imela biblične podlage zgolj v cerkvi, ampak tudi doma. Družina naj bi bila kraj, kjer bi brali sveto pismo. Kako naj bi to knjigo jemali v roke in s pridom uporabljali pri vzgoji, je pokazal s primerom, ki ga je zapisal v svojem delu »O prazni slavi in o vzgoji otrok«. Primerno, otroku razumljivo, kot bi to storil družinski oče, je prikazal svetopisemsko zgodbo o Kainu in Abel. Nato poučuje očeta:

— Pripoveduj zgodbo med večerjo, celo povej isti večer. Mama naj jo otroku drugič enako ponovi. Končno, ko jo bo slišal večkrat zapovrstjo, bo sam prosil: Še mi pripoveduj to zgodbo, saj ga je vsega prevzela. Ko jo bo že dobro poznal, mu boš lahko razložil njen pomen in korist. Morda bo njegova duša, ki je zgodbo že popolnoma vsrkala vase, posegla po sadovih, še preden jih boš ti ponudil. Pa ga le poučuj: videl si, da ni dobro, če je kdo požrešen; videl si, da ni prav, če je kdo nevoščljiv svojemu bratu; videl si, da je napačno, če kdo misli, da se lahko skriva pred Bogom, ki vse vidi, tudi tistega, ki se je skrival. Če boš o tem prepričal svojega otroka, ne bo potreboval nobenega drugega učitelja. Tak strah božji bo bolj obvaroval tvojega otroka kot vsaka druga grožnja, on bo vodil njegovo dušo...²³

Tudi drugi očetje opozarjajo, kako je potrebno, da mlad človek kmalu začne spoznavati sveto pismo, kjer je pa seveda spet prvi namen, da bi ob njem rasel v zrelo, odraslo krščansko osebnost. Menijo, da so za dobro formacijo zelo koristni tudi spisi nekaterih očetov. Sv. Hieronim takole piše Leti, kako naj vzgaja svojo hčerko:

— Namesto draguljev in svile naj ljubi božje knjige, v katerih naj ji ugaja ne zlata in pisana slikarija na babilonskem pergamentu, marveč prava in od učenih mož razčlenjena besedila. Najprej naj se nauči psalmov; s temi pesmimi naj se zabava in s Salomonovimi pre-

²² Krizostom, In Genesin homil. XXIX, 2; PG 53, 262.

²³ Krizostom, O prazni slavi in vzgoji otrok, 40; Sources chrétiennes 188, 137 sl.

govori naj se uči življenjske modrosti. S Pridigarjem naj se vadi prezirati, kar je na svetu. Pri Jobu naj posnema zgled kreposti in potrpežljivosti. Potem naj seže po evangelijih, katerih naj nikoli ne da iz rok. Iz Apostolskih del naj po mili volji srka. Ko bo shrambo svojega srca s temi zakladi napolnila, naj se na pamet uči prerokov, pentatevha, knjig kraljev in kronike, Ezdrove in Esterine knjige . . .

Ciprijanova dela naj ima zmeraj pred seboj. Atanazijeva pisma in Hilarijeve knjige naj brez spotike bere. Njune globokoumne razprave naj uživa, ker v njunih knjigah pobožnost in vera nikoli ne omahuje . . .²⁴

Seznanjanje s psalmi, ki ga je Hieronim priporočal Letini hčerki, je v prvi vrsti imelo namen, da bi se otrok mogel čimprej pridružiti ostalim v hiši tudi pri skupni molitvi. Ti vzgojtelji, ki smo jih že večkrat omenjali, so se zavedali neprecenljivega pomena družinske molitve pri vzgoji. Vse tisto, kar domači vzgojitelj, oče, mati, postopoma vsaja v otrokovo dušo, more šele počasi ob vsakdanji molitvi pognati globoke korenine in tudi obroditi sadove. Družina naj bi bila po mnenju mnogih cerkvenih očetov cerkev v malem, kraj, kjer se moli, kraj, kjer se ljudje ne pogovarjajo le med seboj, ampak tudi z Bogom. Hieronim priporoča Leti, naj začne uvajati svojo hčerko tudi v skupno molitev:

— Za nadzornico ji postavi devico, ki je zvesta, poštena, sramežljiva; ta naj jo uči in s svojim zgledom navaja, da bo ponoči vstajala k molitvi in psalmom, zjutraj prepevala hvalnice, se ob tretji, šesti, deveti uri ustopala v vrsto kot Kristusova bojevnica in opravljala večerno daritev, ko prižgo svetilko. Za molitvijo naj se vrsti branje, za branjem molitev. Kratek se bo zdel čas, ki ga izpolnjuje toliko različnih opravil . . .²⁵

In še Krizostomove besede:

— Rotim vas, da se tega, kar ste slišali (po svojih domovih) vedno spominjate. Tako bo vaš dom postal cerkev, od koder se bo hudič takoj oddaljil. V dom se bo naselila milost Svetega Duha, mir in složnost bosta povezovala vse stanovalce. Če se boste vedno vsega tega spominjali in se trudili za to, kar smo v besedi sejali, bomo skupaj videli, kako klije vse tisto, kar smo vam zdaj povedali . . .²⁶

²⁴ F. K. Lukman, Svetega Hieronima . . . n. d. 91; PL 22, 876.

²⁵ Prav tam 89; PL 22, 875.

²⁶ Krizostom, In Genesin homil. II, 4; PG 53, 31.

Bežen pogled v patristično dobo Cerkve nam je predstavil več značilnosti za katehezo v tedanjem času. Gotovo je poglobitna značilnost v tem, da dolga stoletja ni bilo nobene verske vzgoje oz. kateheze za otroke zunaj družine. Pač pa ni manjkalo različnih dejavnikov, ki so odločilno vplivali na katehezo v družini, jo oblikovali ter ji dajali določen ton. Prvotno so to bile predvsem misijonarske pridige, potem pa vse temeljitejša ureditev katehumenata, ki je daleč preraščala zgolj trenutne zahteve pred sprejemom krsta — odločilno je posegla v vse prihodnje življenja novega kristjana in prek njega tudi v družino. Domačo vzgojo so očetje radi spodbujali v svojih spisih, brez dvoma je pa bila še učinkovitejša njihova živa beseda, ki je mogla najbolj neposredno usmerjati versko vzgojo in katehezo v družini. Poudarjali so različne vidike vloge očeta in matere pri družinski vzgoji, pa še celo vrsto dejavnikov, ki vsak po svoje lahko dobro vpliva na vzgojo. Naj nas na to še enkrat spomni beseda Janeza Krizostoma:

— Ko pridete na svoje domove, si tam pripravite dve mizi: pri prvi uživajte telesno hrano, pri drugi naj vas hrani sveto pismo. Mož naj ponovi, kar je bilo rečeno, žena pa to razloži. Otroci naj poslušajo, a tudi služabnikom ne odtegujte užitka od branja. Vsako hišo naredite za cerkev. Ali niste vi odgovorni za zveličanje svojih otrok in svojih služabnikov in ali ne boste morali nekoč zanje dajati obračun? Kakor bomo mi pastirji dajali odgovor za vaše duše, tako bodo tudi družinski očetje pred Bogom odgovarjali za vsako osebo svoje hiše, za ženo, otroke, strežnike . . .²⁷

Povzetek: Metod Benedik, Družinska kateheza v patristični dobi

Patristična doba ni poznala posebnega pouka za otroke, pač pa se je hitro izoblikovala kateheza za odrasle. Veliki pisatelji in pridigarji so pogosto poudarjali nalogo staršev, posebno očetov, da sami po družinah poučujejo otroke v verskem nauku.

Zusammenfassung: Metod Benedik, Familienkatechese in der patristischen Zeit

In der Antikenzeit gab es keine besondere Katechese für die Kinder, sie war aber sehr gut für die Erwachsenen ausgebildet. Die grossen Prediger und Schriftsteller legten sehr oft den Nachdruck auf die Aufgabe der Eltern, besonders der Väter, ihren Kindern in der Familie den Religionsunterricht zu geben.

²⁷ Krizostom, prav tam.

Riassunto: Metod Benedik, La catechesi familiare nel tempo dei padri

Nel tempo dei padri una catechesi speciale per i bambini non esisteva, era invece molto bene sviluppata quella per gli adulti. I grandi scrittori e predicatori sottolineavano spesso il compito dei genitori, specialmente dei padri, di insegnare i loro bambini nella religione in seno della famiglia.

Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji

Teologija in oznanjevanje prav gotovo ne smeta biti brezбриžna za velike spremembe, ki so danes nastale v miselnosti in življenjskem občutju ljudi, katerim je odrešensko oznanilo namenjeno. Božja beseda mora sicer res ostati po svoji vsebini vedno »božja«, vendar pa mora biti hkrati res tudi »beseda«, ki nagovorjencu nekaj pove, sicer bi sploh ne bila beseda; zaradi tega mora biti govorjena vsakokratnemu človeku tako, da jo je — kolikor se le-ta po svoji krivdi ne upira — sposoben razumeti in jo z vero sprejeti tukaj in zdaj v svoje konkretno življenje. To ima pred očmi 2. vatikanski koncil, ko pravi: »Novejša raziskovanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije zbuja nova vprašanja, ki prinašajo s seboj tudi posledice za življenje in tudi od teologov zahtevajo novih raziskovanj. Poleg tega vse to teologe spodbuja, naj — ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti — vedno iščejo čimbolj primerno možnost, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali verske resnice, nekaj drugega pa, kako izražati te resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino. V dušnem pastirstvu je treba dobro poznati in uporabljati ne le teološka načela, ampak tudi izsledke svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije, tako da bo tudi vernike mogoče voditi k bolj čistemu in bolj zrelemu verskemu življenju (CS 62, 2).

Teologija torej ne more biti brezбриžna za razne miselne tokove svojega časa, zlasti če se ji že kar na prvi pogled zdijo v marsičem zelo zgrešeni. Pri tem je najprej pač vsakemu teologu jasno, da čistih zmot sploh ni, marveč da se dostikrat prav ob njih jasno pokažejo pomembni vidiki resnice, ki so bili verjetno deležni premajhnega upoštevanja, in to lahko v nemajhno škodo celotne resnice in tiste »stvari«, za katero se teologija mora zavzemati. Drugič pa je treba odrešensko oznanilo posredovati vsem ljudem svojega časa, pa naj bi bili prežeti s kakršnokoli miselnostjo. Zato je potrebno to miselnost več ali manj tudi poznati.

Konkretno se tukaj vprašujemo glede strukturalizma, ki je vsaj z nekaterimi odmevi iz Francije prišel, kar je povsem razumljivo, tudi v slovenski miselni prostor. Potrebno je poznati najprej nekaj podatkov o nastanku strukturalizmu in o njegovih miselnih značilnostih; nato bomo nekoliko očrtali njegovo uporabo v filozofiji in teologiji in se končno ustavili ob vprašanju uporabnosti njegovih kategorij za pojmovanje razodetja.

1. Nastanek in značilnosti »strukturalizma«

Odločilna za nastanek strukturalizma¹ je strukturalna lingvistika, ki jo je utemeljil ženevski lingvist Ferdinand de Saussure med 1906 in 1911 in jo je potem še naprej razvijal krog lingvistov v Pragi in v Københavnu. Prejšnja lingvistika je gledala na jezik predvsem *diahronično*, zato se je ukvarjala pretežno z nastankom posameznih jezikov in jezikovnih prvin ter s spreminjanjem jezika v potekanju zgodovine. Zdaj gre bolj za *sinhronično* gledanje: za opisovanje sistema določenega jezika in za raziskovanje določujočih struktur jezika, pri tem pa zgodovinsko spreminjanje ni deležno pozornosti. Ta nova lingvistika gleda na jezik kot na družbeno danost sploh in trdi, da tisti smisel, katerega zavestno dojemamo na ravni slovarja, slovnice in stavkov, prihaja navsezadnje iz nezavestne oziroma podzavestne kompozitorske dejavnosti, ki se ravna po čisto določenih pravilih; ta pravila moderna lingvistika raziskuje z namenom, da bi jih skrčila na nekaj malega temeljnih pravil z vsesplošno veljavnostjo. To je strukturalna analiza, ki uporablja tudi Marxove in Freudove kategorije.

Strukturalna analiza se torej (prvotno pri študiju govornice, jezika) nanaša v prvi vrsti na pomenske sisteme v njih samih, sisteme, ki si jih je ustvaril človek; pri tem odmišlja od vprašanja, koliko sistem znakov ustreza »objektni realnosti«. Tudi psihologija in naravoslovne znanosti delajo analizo. A to je »strukturna« analiza (pri kateri gre za »le structural«) in se tiče »objektivne realnosti«. »Strukturalna analiza (pri kateri gre za »le structural«) pa se nanaša na pomenski sistem jezikovnih znakov in

¹ Zastopniki te smeri sami govorijo le o »strukturni analizi« in sami sebe ne označujejo za »strukturaliste« in svojih naziranj ne za »strukturalizem«. Vendar sta prišla v rabo ta dva izraza. Saj je nekaj podobnega tudi pri »eksistencializmu«.

Za ta in za naslednji oddelek se naslanjam na: G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung*, Herder, Freiburg, 1969; isti, *Strukturalismus*, v: *Sacramentum Mundi IV* (1969) 743—747; B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriana, Brescia ²1975; B. Casper *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg 1975.

ne na tisto, o čemer je v tem sistemu govor.² Strukturalna analiza naj dani pomenski sistem, ki je čimbolj zaključen, tako razkosa, da pridejo na dan pravila, po katerih je ta sistem sestavljen in funkcionira.

»Strukturalistično dejavnost« je v zelo poenostavljeni obliki mogoče razdeliti na dva koraka: V prvem koraku — *razkosanju* (*découpage*) — analiza določi »elementarne strukture«, najmanjše enote, iz katerih je sestavljen vsakokratni sistem. Te enote je treba — to je temeljnega pomena — »definirati« ne po njihovi »substanci« (podstati), marveč po njihovem diferencialnem odnosu (razmerju) do drugih enot, glede na razliko in mejo med enotami: že praprvinno sistema je treba pojmovati kot »strukturo«, ki že njeno najmanjše predruženje povzroči predruženje celote. V drugem koraku — *razvrstitvi* (*agencement*) — je treba prisluškovati na gornji način ugotovljenim »elementarnim strukturam« glede na njihova asociacijska in kompozitorska pravila, po katerih iz teh elementarnih struktur nastane vsakokratni sistem oziroma njegova tipična *oblika*.³

Področje uporabljanja strukturalne analize zunaj sistema jezika je nakazal Saussure: »Jezik je sistem znakov, ki izražajo ideje in jih je zaradi tega mogoče primerjati pisavi, abecedi za gluhoneme, simboličnim obredom, vljudnostnim oblikam, vojaškim simbolom itd. Le da je jezik najpomembnejši od teh sistemov. Predstavljati si moramo torej znanost, ki raziskuje življenje znamenj v okviru socialnega življenja... imenovali jo bomo *semiologijo*. Učila bi nas, v čem obstajajo znamenja in kateri zakoni jih obvladujejo«.⁴

Strukturalizem je postal slaven tedaj, ko je Lévi-Strauss uporabil načela strukturalne lingvistike na področju, ki je na prvi pogled nekaj čisto drugega kakor pa jezik: pri sistemih poročnih navad in uredb pri primitivnih ljudstvih. Skrčil je te sisteme na načelo zamene (*échange*). Mnogo bližji so seveda pomenski sistemi v slovstvu; zato je Lévi-Strauss uporabil to metodo za študij mitov in pesništva; za njim je šla vrsta drugih »strukturalistov«. Takšno analizo je mogoče uporabljati ne samo v umetnosti, pri filmu, modi, reklami in podobno, temveč tudi za filozofske in teološke sisteme. Takó so to metodo začeli uporabljati posebej tudi pri študiju svetega pisma.

² Prim razlikovanje med »existentiell«, o katerem je govor, tedaj, ko je tu in sedaj prizadeto bivanje posameznega, čisto določenega človeka; in »existenzial«, ki se nanaša na nekaj takega, kar (fundamentalno-)ontološko spada k človekovemu bivanju kot takšnemu, ne da bi se vpraševali o trenutnem realnem stanju posameznega človeka.

³ Prim. G. Schiwy, v: SM IV, 744—745.

⁴ Nav. G. Schiwy, v: SM IV, 745.

Nobeden od tistih, ki so začeli uporabljati »strukturalno metodo«, ni sam sebe imenoval »strukturalist«. Označba se je skupaj z besedo »strukturalizem« udomačila mimo volje zastopnikov te nove smeri, ki je — predvsem v Franciji — pljusnila zelo široko čez »rob« lingvistike in literarnih ved, kjer so novo metodo najprej uporabili. To je tudi razumljivo. Pomislimo npr. samo na pomembnost dvojice »*sinhronija* — *diahronija*«. Roland Barthes pravi, da je to razlikovanje sinhronije in diahronije poleg dvojice »*signifié* — *signifiant*« (označeno — označujoče)⁵ najpomembnejša distinkcija francoskega strukturalizma. Prva dvojica (»označeno in označujoče«) kaže na lingvistični sistem, ki izvira od Saussura in napravlja, da je danes lingvistika — poleg ekonomije — veda o strukturi sploh. Druga dvojica pa je v nekem pogledu še pomembnejša. Saj vključuje nekakšno revizijo pojma zgodovine. Kajti *sinhronija* (čeprav že pri Saussuru nastopa predvsem kot operativni pojem) jamči za nekakšno ustavitev časa, medtem ko *diahronija* meri na to, da bi zgodovinski proces prikazovala kot golo zaporedje oblik.⁶ — K tej Barthesovi pripombi moremo dodati npr. glede sinhronije ugotovitev, da se sinhronija zelo jasno uresničuje ravno v krščanstvu. Krščanstvo se sicer v vseh časih opira na svoj začetek, ko Jezusov čas izrečno postavlja v »središče časov«, to je med čas stare in nove zaveze. Toda ta diahronična perspektiva je bila in je vedno ostala vključena v tipično krščansko sinhronijo: v božji pogled, kateremu ni skrito nič od tega, kar je bilo, je in bo, in ki vekomaj vse »predvideva« (seveda je ta »pred« iz človeških predstav, saj obstaja pri Bogu večni sedaj) ter je kristjanom v razodetju dal delež pri tem »pregledu«.⁷ Ključni »lik« svetovne zgodovine je potemtakem Kristus — v smeri k njemu in izhajaje iz njega je treba brati vse dogajanje, tako da je svet v svoji celoti »strukturiran kristološko«.⁸

⁵ Tako prevaja »*signifié* — *signifiant*« Drago Ocvirk, Razodetje in védenje, v: BV 41 (1981) 192—223, tu 204. Na to razpravo se tudi sicer večkrat naslanjam glede izrazoslovja.

⁶ Prim. G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 94.

⁷ Paziti moramo na to, da Bog spoznava ustvarjeno bitnost v »*hic et nunc*« svojega stvariteljskega dejanja, se pravi ravno, kolikor je svobodno človekovo delovanje odvisno prav v aktualnem (sedanjem) uveljavljanju (v transcendentalni odvisnosti) od svobodnega božjega stvariteljskega dejanja. O tem prim. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, 562; pa tudi H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Johannes, Einsiedeln 1979, 149—151.

⁸ G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 96—98.

2. Strukturalizem kot filozofija

a) Začetna faza

Dokler strukturalna analiza ostane le metoda, je po pameti ni mogoče odklanjati. Nasprotno, v marsičem je lahko zelo dragocena. Stvar postane problematična tedaj, če iz tega nastane *ideologija* v smislu — izma v strogem pomenu, se pravi zaprti sistem svetovnonazorskega »strukturalizma«, ki metodična načela posplošuje in poabsolutizira, nato pa iz metodичnih abstrakcij napravi ontološko mišljena zanikanja: kakor da »stvari samih na sebi« sploh ne moremo spoznati ali da jih sploh ni; kakor da je predmet spoznanja samo »simbolični red« ali sistem odnosov, kakor da je samo to realnost. Vlogo, ki jo ima podzavest pri »kompoziciji« človeških znamenjskih sistemov, na primer razlaga ideologizirani strukturalizem tako, da sploh taji vlogo človeka kot zavesten subjekt in razglša njegovo svobodo in odgovornost za slepilo. K temu je Sartre svoj čas pripomnil: »Začetno decentriranje, ki človeku daje, da izgine zadaj za strukturami, vključuje samo v sebi negativiteto: človek se pojavi zadaj za to negacijo. Subjekt ali subjektiviteta eksistira v tistem trenutku, ko nastopi prizadevanje, da bi prišel onkraj dane situacije, medtem ko le-to ohrani, konservira. Prav to prekoračenje je problem, za katerega gre. Treba je razumeti, kako se subjekt (ali subjektiviteta) na temelju, ki je predhoden, vzpostavlja prek nepretrgano potekajočega procesa ponotranjevanja in ponovnega pozunanjavanja.«⁹

Po naziranju strukturalizma obstaja na dnu vseh znamenjskih sistemov vnaprej dani vsesplošni »zakon(ik)« (»Code«), ki je odtegnjen človekovemu razpolaganju. S tem se vprašanje o posebnem smislu določene razvrstitve (arrangement) izkazuje za nekaj drugotnega, še več, za nekaj brezpomembnega; gre le za priključevanje skupni igri v okviru vsesplošnega smisla ali nesmisla, ki se ne da predruščiti. Tako smo od »jedra« prišli tako rekoč do gole lupine.¹⁰ Zahodnjaška refleksija se je na svoji poti skozi zgodovino pozneje sploh pomikala od »biti, ki jo odlikuje samostatnost in notranja določenost«, h goli »aktualiteti« in »pojavnosti« (k »fenomenom«), od »substance k strukturi«. Tako je nastalo »novo« gledanje, ki ga je težko jasno določiti, a ga je pač kot prvi podrobneje izrazil W. Dilthey v svoji »Strukturpsychologie«.¹¹ V strukturalizmu je to gledanje, kakor se zdi, doseglo poslednjo radikalnost. Tukaj ni nikakršne-

⁹ Nav. G. Schiwy, v: SM IV, 746.

¹⁰ Prim. G. Schiwy, v: SM IV, 746.

¹¹ G. Schiwy, v: SM IV, 743; prim. tudi H. Rombach, *Leben des Geistes*, Herder, Freiburg 1977, 301—303.

ga vprašanja o »substanci« (»podstati«) ali »bistvu« ali »biti« na sebi. Gre le za »strukturo«, za razčlenjeno zgradbo celote v »simboličnem redu« znamenjskih odnosov, za pomenski sistem, v katerem vsak del in vsaka delna funkcija izpolnjuje za celoto pomembno vlogo.¹²

Eden od najradikalnejših predstavnikov strukturalizma, Michel Foucault, čigar knjiga »Les mots et les choses« (Besede in reči) je svoj čas (Paris 1966) postala filozofski bestseller, je pri intervjuju izjavil: »Jaz‘ je razbit (mislite le na moderno literaturo) — gre za odkritje ‚onega‘ [podzavestne anonimnosti]. Obstaja ‚ono‘. Na določen način se s tem vračamo na stališče 17. stoletja, a z naslednjo razliko: ne da bi postavljali človeka na mesto, ki ga je zavzemal Bog, marveč postavljamo anonimno mišljenje, spoznanje brez subjekta, teoretičnost brez identitete... Mislim, da moremo reči: Humanizem domneva, da rešuje probleme, ki si jih ne sme postavljati... človekove odnose do sveta, problem realnosti, problem umetniškega ustvarjanja, sreče in vse fiksne ideje, ki nikakor ne zaslužijo, da bi bile teoretični problemi... Reševati človeka, spet odkrivati človeka v človeku itd., to pomeni konec vseh teh čenčavih, hkrati teoretičnih in praktičnih početij, ki skušajo spraviti npr. Marxa in Teilharda de Chardina (početja, ki so zaradi samega humanizma že pred leti obsodila celotno duhovno delo na jalovost...). Naša naloga je, da se dokončno osvobodimo od humanizma.«¹³

K takšnemu strukturalističnemu »modrovanju« pripominja G. Koch: »Nasproti strastni zahtevi Alberta Camusa po ‚svetnikih brez Boga‘ stoji danes v strukturalizmu človekova podoba; za strukturalizem je človek le nepomembna epizoda v zgodovini narave — po sugestivni podobi: v pesek začrtana figura, ki jo bo veter zabrisal (Michel Foucault).«¹⁴

V miselnem spoprijemu z Lévi-Straussom je odgovoril Paul Ricoeur: »Za Vas ne obstaja nikakršno ‚oznanilo‘; ne mislim v pomenu kibernetike, marveč v kerigmatičnem pomenu: V Vas je navzoč obup nad smislom; toda rešujete se z mislijo, češ, četudi ljudje nimajo ničesar povedati, pa to vsaj tako dobro povedo, da je njihovo govorjenje mogoče podvreči strukturalizmu. Smisel rešujete, a to je smisel nesmisla, občudovanja vredna sintaktična razvrstitev [arrangement] govorjenja, ki ničesar ne pove. Pri Vas se agnosticizem povezuje s sintaktično hiperinteligenco. S tem zbujate občudovanje in vznemirjenje hkrati.«¹⁵ — Načelna konstanca (stalnost) struktur, za katere je spremenljivost le nekaj zunanega in njihova

¹² Prim. D. Ocvirk, v op. 5 n. d., 204—209.

¹³ Nav. G. Schiwy, Strukturalismus und Christentum, 17.

¹⁴ G. Koch, Wird die Frage nach Gott verdrängt?, v: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 173—176, tu 173.

¹⁵ P. Ricoeur, nav. G. Schiwy, v: SM IV, 746.

enorazsežnost izključuje razlike glede ravni — to dvojje vodi pravzaprav k popolni izvotlitvi kategorij, kakršne so »zgodovina«, »razvoj«, »napredek«, »revolucija«, »podčloveško«, »človeško« itd. Tudi človek sam stopa pred nas navsezadnje kot »stroj«. »Morda je to popolnejši stroj kakor ostali, a je stroj, ki dela za razkrojitev prvotne ureditve in s tem predstavlja organizirano materijo v takšno stanje lenobnosti, ki bo nekega dne postalo dokončno,« tako izrečno pravi Lévi-Strauss v svoji avtobiografiji »Tristes tropiques« (Žalostni tropi). Ta knjiga je izšla najprej 1955, nato pa 1965 v žepni izdaji kot bestseller in kot »klasično« delo strukturalizma, ki je tedaj že postal modni svetovni nazor širokih množic. Če so se do takrat mnogi opajali ob čisto drugačni viziji prihodnosti, se pravi ob viziji Teilharda de Chardina, so mogli zdaj izpod peresa moža, ki je živel nič manj pustolovsko in eksotnim znanostim posvečeno življenje, kakor Teilhard de Chardin, brati naslednje: »Česa sem se naučil od mojstrov, ki sem jim prisluškoval, od filozofov, ki sem jih bral, od družb, ki sem jih obiskoval, celo od znanosti, na katero je Zahod tako ponosen? Kaj drugega sem spoznal kakor le odlomke, ki dajo, če jih sestavimo, le snov za meditacijo modrijana ob vznožju drevesa? Sleherni napor za razumevanje pomeni razdejanje predmeta, kateremu se posvetimo, v prid takšnemu, ki je njegova kakovost drugačna. Le-ta znova zahteva napor, ki oni predmet spet razdene, v prid tretjega, četrtega, petega — dokler končno ne najdemo dostopa do edine trajne sedanjosti: do tiste, pri kateri se razkroji razlika med smislom in pomanjkanjem smisla, v prid tiste ‚sedanjosti‘, iz katere smo izhajali.«¹⁶

Ob Lévi-Straussovi trditvi, da je človek le »stroj« v sistemu nešteti drugih v celoti »simboličnega reda« odnosov, je tudi Sartre ogorčen izrazil prepričanje, »da je človek glede na strukture, ki ga pogajajo, stalno ‚onkraj‘, ker obstaja še nekaj, kar človeku dopušča biti to, kar jè«. In Sartre dostavlja: »Torej ne razumem, da se kdo ustavi pri strukturah: Zame je to logični škandal.«¹⁷ Pod čisto drugačnim vidikom kakor Sartre je čez nekaj let za tem zapisal znani francoski katoliški teolog L. Bouyer: »Francoski strukturalisti imajo vsaj to zaslugo, da kratko malo priznavajo in so nas prisilili k razvidnosti, da ‚smrt Boga‘ ni nič drugega kakor smrt človeka.«¹⁸

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, nav. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, 15—16.

¹⁷ J.-P. Sartre, *Alternative*, 133; nav. Schiwy, v: *SM IV*, 746—747.

¹⁸ L. Bouyer, *Religieux et clercs contre Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1975, 55 (glej BV 1976, 115—124).

b) Vpliv na »novo filozofijo«

Navzlic temu je strukturalizem z mnogimi svojimi prvinami osvojil kar cele plasti tudi zelo nadarjenih mladih francoskih mislecev. To se je pokazalo zlasti ob »novi filozofiji«, ki se je kakor mogočen val pojavila l. 1976 in izredno razburkala francosko javnost.¹⁹ Po nekako dveh letih je ta »nova filozofija« sicer zašla v nekakšno oseko, vendar pa iz tega nikakor ni mogoče sklepati, da je njen vpliv doživel svoj konec in je strukturalizem s tem postal preteklost.

»Nova filozofija« je na intelektualni ravni odmev in nekakšno nadaljevanje razburljivih dogajanj v maju 1968, ki so tudi sama dobivala hrano v strukturalizmu, posebej v miselnosti M. Foucaulta.²⁰ Novo »filozofsko gibanje« se je sprožilo, kakor se zdi, v skupini, ki se je začela zbirati okoli M. Clavela in je obsegala zlasti Gluksmanna, Jambeta in Lardreauxa; temu se je pridružilo polno drugih mlajših intelektualcev. Doktrinalne edinosti med njimi ni, tako da je težko povedati, kaj jih še družijo razen imena »novi filozofi«. P.-Ph. Druet, ki pri njih ugotavlja pojav militantnega anti-marksizma in skupno naslonitev na psihoanalitika Lacana, navaja zlasti tri značilnosti: — 1. Tukaj nikakor nimamo opraviti z eno samo »novo filozofijo«. Nekateri zastopniki so kratko malo lacanijanci, drugi nietzschejanci, spet drugi schopenhauerjanci (nekateri se štejejo tudi za kristjane). — 2. Ta filozofija pravzaprav ni nova. Kajti antidogmatizem, antiscientizem in iracionalizem, kateremu je neospiritualizem le varianta — te glavne značilnosti so nastopale že prej; prav tako téma o »oblasti« (Pouvoir) in pa o »védenju« (Savoir);²¹ to zadnje v službi oblastnosti in »totalitarizmu«. — 3. Skupni namen je oporečništvo zoper »klasično racionalnost«, ki sploh povzroča totalitarizme ali pa barbarstvo (po M. Clavelu to zadnje izvira iz upora razuma zoper Boga; zato je treba sleherno razumsko pot do Boga odklanjati in se oklepati »samo vere«, brez slehernih razumskih opor).²²

Druet opozarja, da je predhodnik tem »novim filozofom« v nekaterih stvareh Kant. Od njega izvira njihovo razglašanje »razuma« (raison) za totalitarizem. Vendar pa sploh ne znajo razlikovati med »Verstand« in »Vernunft«, med sposobnostjo za pojme in sposobnostjo za ideje, čemur

¹⁹ Tu se opiram na razpravo P.-Ph. Druet, *La «nouvelle philosophie»: passé et/ou avenir?*, v: NRTh 101 (1979) 55—65; delno tudi na P. Masset, *«Ce que je crois» de Maurice Clavel*, v: NRTh 98 (1976) 60—72.

²⁰ P.-Ph. Druet, n. d., 56.

²¹ P.-Ph. Druet, n. d., 60. M. Clavel posebno izrazito odklanja »Savoir« in vsako umsko razmišljanje na področju verovanja, a tudi vsakega globljega človeškega življenja, v svoji knjigi *«Ce que je crois»*, Grasset 1975; prim. zlasti str. 36 in 42.

²² P.-Ph. Druet, n. d., 57—58.

pripisuje Kant zelo velik pomen. Dobesedno pravi Druet: »Kakor opozarjajo nemški komentatorji, vodi takšno nepoznavanje v masifikacijo [nedovoljeno posploševanje] kritike, kar je tudi njen propad. Zamešavati razum in um [raison et entendement] povzroča pri naših mladih mislecih neupravičene skoke od (eksaktne) znanosti na filozofijo, na teologijo in celo na vsako misel, ne da bi pri tem videli, kako s tem obenem obsodijo svojo živo moralno skrb na slepoto, to je na aktivizem ali pa na *indiferentizem*. Zablode v teoriji v resnici izvirajo prav iz tega, ker je filozofija *nehala* biti racionalna in *razumna* [rationnelle et raisonnable], namesto tega pa se je dala podjarmiti očarljivosti pojma in tehnicističnega sklepanja.«²³

Ker »novi filozofi« kratko malo prezirajo takšne odtenke in podobna razlikovanja, zahajajo v nedoslednosti in notranja protislovja. Z napadi na »védenje« (savoir) in sploh na razumsko spoznanje sami sebe obsodijo na čisti fideizem.²⁴ Kolikor hočejo takšen fideizem obiti, storijo to z raznimi metafizičnimi trditvami, ki »in actu« same sebe zanikajo. Iz tega postane razumljivo, zakaj je njihova misel mogla biti deležna napadov z vseh strani. — Ko Druet nato še posebej omenja, kako je pri teh mislecih navzoča nekakšna sekularizirana shema o odrešenju, pri čemer ima prav posebno vlogo »zgodovina«, obenem poudarja, da je običajna univerzitetna filozofija v svoji praksi že dolgo časa vse preveč nekakšna arheologija sistemov in se je danes vdala kapitulaciji pred vedami o človeku (sciences humaines). V novem »filozofskem gibanju« se izraža po svoje nezadovoljstvo nad takšnim stanjem in obenem teženje po filozofiji, ki bi naj bila res razumna in bi bila v službi ljudem.²⁵

3. Uporaba strukturalizma v teologiji

Povsem razumljivo je, da so se za strukturalizem takoj začeli zanimati tudi teologi. Da je mogoče s pridom uporabiti nekatere prvine in metodične

²³ P.-Ph. Druet, n. d., 64.

²⁴ Fideizem tukaj ni istoveten s fideizmom 19. stoletja, marveč je nekaj bolj splošnega. Ta fideizem je filozofska usmerjenost, ki na področju metafizične in religiozne resnice taji sleherno vrednost razuma in se opira le na golo vero. Clavel hoče nadaljevati Kantov načrt; zahvaljuje se Kantu, ker je »omejil vednost [le Savoir], da bi napravil prostor veri [la Foi]« (Ce que je crois, 16); kajti samo vera — pravi Clavel — omogoča dostop do biti. Vendar Clavel nato zavrača Kanta, češ da je dodatno izdelal »svoje smešne postulate praktičnega razuma« in znova hotel »religijo zapreti v meje razuma« (Ce que je crois, 48). Kant — tako meni Clavel — se ni upal do kraja izvesti logičnih posledic svojega nezaupanja do razuma in je dovolil razumu, da je spet uveljavil svoje zmagoslavje: tako se dogaja, da Kant tiste trditve, ki j'h postavlja vera, sprejema le na temelju postulatov razuma. O tem P. Masset, v op. 19 n. d., 63—64.

²⁵ P.-Ph. Druet, n. d., 65.

novosti strukturalizma tudi v teologiji, o tem pač ne moremo dvomiti. Pomisleki nastanejo, če kdo teološko razmišljanje opre na takšna izhodišča in takšne kategorije, da mu je nujno treba spremeniti tudi bistveno pomembno vsebino evangelijskega oznanila. Kot zgled za takšno ravnanje naj si na kratko ogledamo knjigo »La communication de Dieu« (Priobčitev Boga), ki jo je napisal francoski teolog Antoine Delzant.²⁶

A. Delzant jemlje kot osnovo za svoje teološko razmišljanje »simbolični red«, ki spada k osrednjim prvinam strukturalizma. S tem hoče prispevati k »izhodu krščanstva« iz zajetosti v staro kulturo, ki je »ontoteološka in antropocentrična«. Izhodišče za teologijo naj ne bo več »beseda« (ali Beseda), kakor je bilo to v razpravljanjih okoli Bultmanna, pa tudi ne »zgodovina«, kamor je obrnil pozornost prav posebej Panneberg. Teologija naj se marveč pomakne k »zapisu« (pismu — écriture). Tukaj se ni treba nič več spraševati glede enote historičnega Jezusa in Kristusa vere. Tu gre namreč za prakso izmenjavanja (échange) »označevalcev«, kar je omogočeno s hrepenenjem po Drugem.²⁷ — Delzant se opira na tri osi »simboličnega reda«, ki so: vprašanje o Drugem, analiza zapisa (écriture) in etično stališče (v zvezi z »désir«, hrepenenje). Že takoj v prvem poglavju nastopijo v Delzantovi knjigi kategorije, ki so v Lacanovi psihoanalizi, a tudi tiste, ki jih uporabljata J. Derrida in E. Lévinas. Vrstijo se »désir«, »langage«, »société«. Socialno (družbeno) dejstvo in lingvistično dejstvo se zedinjata v »simbolični red«, za katerega je značilna opozicija označevalcev (signifiants) ter izključitev biti označenega (signifié), dalje »infinitizacija« (poneskončenje) hrepenenja po drugem in pa odsotnost Drugega, na katerega se hrepenenje naravnava (l'absence de l'Autre du désir). Na ozadju za vsem je čutiti senco Nietzschejevih knjig »Genealogije« in »Zaratustra«, ki sta botrovali J. Lacanu in drugim. Tu je »ne« angažiran za razkranjanje volje do spoznanja in do verovanja; »da« pa je predan predrugačevanju biti, človeka in tudi vsega božjega.²⁸ Delzant to sprejema pač z dobrim namenom.

Če se ne oziramo na antropologijo, iz katere izhaja Delzant, in se obrnemo k neposredno teološki problematiki, imamo pred seboj štiri glavne teme.

1. *Sv. pismo*. Temu je dana prednost pred Jezusom Kristusom. »Nanašaneč« (réfèrent) teksta ni Jezus Kristus, marveč neki drugi tekst, tako da

²⁶ A. Delzant, *La communication de Dieu. Essai théologique sur l'ordre symbolique* (coll. Cogitatio Fidei), Le Cerf, Paris 1978, 358 str. O tem delu kritično poroča Y. Labbé, *Ordre symbolique et référence chrétienne. La thèse d'Antoine Delzant*, v: *NRTh* 101 (1979) 561—575. Tukaj se opiram na to Labbéjevo razpravo.

²⁷ Y. Labbé, n. d., 561.

²⁸ Y. Labbé, 573; prim. podobne misli D. Ocvirk, *Razodetje in védenje*, v: *BV* 41 (1981) 215.

oddaljenost enega teksta od drugega odpira hrepenenju prostor drugih smiselnih tvorb (effets de sens). Medtem ko se z nanašanjem na Jezusa Kristusa zakrije pomanjkanje (manque) ali drugost (altérité) hrepenenja (nastopa nevarnost, da bi se ustavili pri Kristusu in ne šli naprej), pa praksa branja posameznika podredi izmenjavi označevalcev, zakonu zaveze in prepovedovanju utemeljevanja (intediction du fondement).²⁹

Vsako vprašanje, naj bo teološko ali neteološko, je vezano le na hrepenenje. »Zapustiti moramo vprašanje: kaj je vstajenje? in preiti na bolj pametno vprašanje: *kdo govori o vstajenju?*« (193). »Resnica« ali »resničnost«, pravi Delzant, nima tukaj nič opraviti s »savoir« (vednostjo, spoznanjem); resnica priče prihaja iz simbolizacije hrepenenja. *Navdihnjenje* sv. pisma je osvobojeno avtorizirane vsebine (énoncé) in se staplja oziroma je istovetno s *procesom izrekanja* (procès d'énonciation). Dobesedno pravi Delzant: »Če je sv. pismo navdihnjeno, je to najprej zaradi tega, ker navdihuje. Z drugimi besedami, sv. pismo dopušča nov zapis« (233s).³⁰ Hermenevtiko je potemtakem treba nadomestiti s strukturalno analizo besede in zgodovine. Tam, kjer razlaga določi označevalca in označeno, stopi branje v občevanje označevalcev. Tam, kjer historično-kritična eksegeza postavlja fakt nasproti smislu, se strukturalna analiza preda igri razlik, infinitizaciji hrepenenja.

2. *Jezus Kristus*. Ko je določena naloga teologije, je mogoče podvreči analizi tisto, kar je v krščanstvu osrednje, vsaj po dosedanjem gledanju. Delzant je tukaj strog do prenovitvenih poskusov glede eksegeze in kristologije, zlasti do Pannenbergovega poskusa. Tu vidi Delzant »privid« (fantasme) glede utemeljitvenega dogodka; takšno vračanje k izvoru in ponavljanje izvora pa prispeva k okrepitvi avtoritarnih ravnanj. Debate postbultmanncev za Delzanta nimajo pomena. Vstajenje nas ne uvaja toliko v kristologijo kolikor v simboliko. Svoje mesto ima vstajenje že pred »dogodkom Jezusa Kristusa, izpovedovanega v kerigmi« in naj bi bilo »sinhronična komponenta simboličnega reda samega« (187). Simbolično izmenjavanje ali pripadnost družbi, zaveza — v tem je vključena končnost (finitude) hrepenenja, ki ga povzroča manjkanje (manque) ali smrt. Spricho izkustva umrljivosti stopa pred nas dvojce: prekoračenje (transgression) in subverzija. Hrepenenje pomeni zanikanje smrti, ki jo človek izkuša kot očarujočo navzočnost — to je z ene strani. Z druge strani se strah pred smrtjo preobrne v dar življenja. Vstajenje je subverzija smrti; *vstajenje ukine hrepenenje po večnosti, tisti večnosti, ki je privid smrti, in nadomesti*

²⁹ Nav. Y. Labbé, n. d., 564—565; prim. D. Ocvirk, n. d., 216—218.

³⁰ Nav. Y. Labbé, n. d., 565. Podobno pravi D. Ocvirk: O sv. pismu »moremo reči, da je navdihnjeno, ker navdihuje« (n. d., 214).

to z dejanji ljubezni. Vstajenje, kolikor ga imaginacijsko ne omejimo na posameznika Jezusa, je stopilo na dan kot »vstop v novo zavezo in v ločitev od smrti, ne s prekoračenjem smrti, marveč s subverzijo smrti« (200).³¹

Seveda po tem pojmovanju Jezusovo vstajenje ne vsebuje nikakršne edinstvenosti, pa naj bi bila tudi le funkcionalna. Saj je vstajenje simbolični »operator«, simbolični dejavnik, s katerim sta hrepenenje in smrt postavljena v resničnost. »Tisto, kar je rešeno, je hrepenenje po drugem« (277). Pomembno je tukaj samo eno: prehajanje od imaginarnega k simboličnemu, ki je omogočeno z Drugim. Ta prehod *od starega k novemu*, prehod, kakršnega je gotovo storil Jezus, se uresničuje v *vsaki zavezi*, katero ureja zakon in preobilje (excès) hrepenenja. Če kdo tukaj vpraša: Čemu potem Kristus? Kaj doda, kaj prinese posebnega?, bo Delzant odgovoril, da je to vpraševanje neumnost in vodi k preračunavajočemu antropocentrizmu. Z zavezo je že vse dano. Na Jezusa je treba gledati v redu zastojnosti, kot »preveč« v razmerju do zaveze same, kot na nekaj, kar je brez razloga tukaj (293); ta preveč naj se kaže v etičnem življenju.

3. »*Biti kristjan*«. Kaj je biti kristjan, na to vprašanje odgovarja beseda »storiti« iz Apd 2,37. Gre le za dejavnost, nikakor ne za kako določeno vsebino »verovanja«. Kdaj je človeško ravnanje »krščansko«, ki se ujema s »humanim«? Odgovor je v trojstvu procesa zaveze: zakon, obljuba, milost ali »preveč«. S »preveč« se rešuje življenje hrepenenja, ko preprečuje, da bi se zakon sklonil nazaj k izviru, in odstranja s tem privid smrti. »Kristjan« ni najprej tisti, ki se sklicuje na Jezusa, marveč tisti, *ki se brez ostanka odpre hrepenenju po drugem*. »Krščanskost« se ima do »človeškosti« tako, kakor se ima »preveč« do zakona ali, po Bataillovem izražanju, kakor »mistika« do »moralnosti«. Kristjan postane le priča med drugimi. Vendar pa strukturalna analiza kot praksa označevanja in izrekanja uvaža nove odnose tako do občestva kakor do teksta. Udejanjanje branja, kjer se izreka in se odreka hrepenenje, ne pomeni nikakršnega vračanja k sv. pismu, marveč vrača besedo udom zaveze, ko to besedo osvobodi od avtoritete, ki je vedno avtoriteta izvora in cilja oziroma konca.³²

4. *Bog*. Kristološke »reference«, se pravi nanašanja na Kristusa, se Delzantova knjiga v bistveni meri sploh znebi. Vprašanja o *Drugem* pa ne pusti ob strani. Medtem ko Jezus predstavlja nevarnost, da bi uničil hrepenenje, ko bi namesto le-tega postavil gotovost in distanco nadomestil z izključitvijo, pa pri Drugem ni tako: ta Drugi vstopa v proces izrekanja kot sama njegova možnost. Tisti Drugi, h kateremu se hrepenenje »steguje«, omogoča hrepenenje po drugem: »L'Autre du désir permet le désir de

³¹ Nav. Y. Labbé, n. d., 565—567.

³² Y. Labbé, n. d., 567.

l'autre«. Medtem ko Jezus uvede v proces nekaj empiričnega in povzroči s tem prekoračenje izmenjavanja, pa Drugi pripada simboličnemu redu, ker in kolikor ima učinkovitost odsotnosti. Ta Drugi ni izvor, marveč umik izvora; prek tega se hrepenenje vrača kot hrepenenje po drugem.

Ali pa ni ta Drugi isto kakor zakon, umanjkljaj, morda celo smrt, ne pa Bog? Delzant označuje to vpraševanje kot nekaj nezakonitega. V takem vpraševanju je vsebovano odklanjanje ojkonomije daru; v tem nastopa hrepenenje po smrti (128). Saj je vendar — po Delzantovem naziranju — popolnoma neumestno vpraševati po »resnici« izrečenega; tukaj sploh ne gre za »resnico« ali »resničnost«, marveč za »hrepenenje«, za »izmenjavanje«, za odpiranje »drugemu«. Kolikor monoteizem izključuje svoje »drugo«, si ga ne moremo več zamisliti. Tisti Drugi ni edinstven; je »prazen označevalec« (signifiant vide): »sled, ki se vpisuje v izrečeno kot sama možnost, omogočujoča obstajanje povédi [énoncés]«; »simbolična prвина, po kateri sta Jaz in Ti sklicana skupaj, da bi postala Mi« (117).³³

Prepoved, ki z vso strogostjo odklanja vednost oziroma védenje (savoir), in dovoljenje, ki je dano dejanjem — to dvojje dobi ob koncu Delzantove knjige potrditev v »trinitarični izpovedi«: »Naj trditev o Trojici stopi pred nas v kakršnikoli obliki, vedno moramo tu prepoznati neko izjavo [énonciation], se pravi, izraz hrepenenja v socialnih razmerah« (301). Delzant spet pokliče v spomin ono trojstvo v dogajanju zaveze: zakon, hrepenenje, »preveč« ali milost. Trinitarična vera je monoteizmu isto, kar je »preveč« zakonu. Takšna vera omogoča velikodušnost hrepenenja in odpira prostranost za izrekanja (énonciations), nasprotno pa se upira tistemu zatiranju razlik (répression de la difference), ki je po Nietzschejevem posmehljivem izražanju navzoče v mono-tono-teizmu, religiji zagrenjenosti.³⁴

Delzantovo zamisel teologije Y. Labbé po pravici odločno odklanja. Saj vendar realnost (resničnost) vsega tistega, kar nam hoče posredovati krščansko razodetje, v »simboličnem redu« sploh nima pristojnosti, podobno kakor pri Kantu »stvari same na sebi« (posebej svet, duša, Bog) ne pridejo v poštev, ko gre za vprašanje o njihovi realnosti. Realnost sploh ne stopa pred nas, marveč izginja zadaj za svojo funkcijo. Simbolika odstranja realnost: in »izmenjavanje« na površju označevalcev odstranja bit označenega. »Resničnost« (vraie) se tu ne nanaša na tisto, o čemer nekaj povemo, in na tisto, kar povemo, marveč je le »resničnost« povédi (izjave). »Resničnost« pripada le hrepenenju po tem, da bi vedeli, ne pa vednosti sami. Delzant meni, da je v tem osvobojenje od vpraševanja po »resnici«. ³⁵ Torej sploh ni treba vpraševati npr. glede »resničnosti« Kristusovega in našega

³³ Nav. Y. Labbé, n. d., 568.

³⁴ Y. Labbé, n. d., 568.

³⁵ Y. Labbé, n. d., 574.

vstajenja — ne kakor da bi to tajili, pač pa to vpraševanje sploh ne pride v poštev. Tako krščanstva razumsko sploh ni mogoče spodbijati, a ga — razumsko — tudi ni mogoče in ni treba utemeljevati.

Današnji »hermenevtični teologiji« prideva Delzant iste kvalifikacije, kakršne je le-ta pridevala svoji starejši sestri, se pravi teologiji besede in teologiji zgodovine; Delzant namreč pravi, da je to »metafizična in avtoritarna teologija«. ³⁶ Delzant sam se pravzaprav sploh odreka resnemu opiranjju svoje teologije na Kristusa (»référérence christologique«); namesto na Kristusovo skrivnost se Delzant opira na »simbolično izmenjavanje«, na tisto, kar današnje vede o človeku imenujejo »simbolični red«. Značilna je npr. Delzantova izjava: »Naše izhodišče ni Jezusova oseba, nekdanja ali današnja, marveč sistem izmenjavanja, kamor se je Jezus vpisal: simbolični red kot zaveza, kjer se daje in je dan« (224). ³⁷

Kristusov dogodek je nadomeščen s »simboličnim redom« in v njegovem okviru s sv. pismom. ³⁸ Labbé meni, da je to čudna vrnitev k luteranskemu načelu o »sola scriptura« (»samo sv. pismo«), le da v popolnoma drugačnem pomenu, kakor je bilo to pri Lutru. ³⁹ Tudi imamo tukaj opravičiti s svojevrstno radikalizacijo razsvetljenstva. Le-to je pred dvesto leti poskusilo krščanstvo univerzalizirati tako, da je s Kantom verske resnice (»dogme«, ki Kantu pomenijo nekaj negativnega) razložilo simbolično in s tem iz krščanstva napravilo »religijo v mejah uma«. Delzantova razlaga pa je potegnila črto razsvetljenstva do kraja. Tukaj univerzalnost simboličnega reda omeji edinstvenost kristologije. Razum in razodetje se lahko kar umakneta; *krščanska veroizpoved se razkroji v filozofijo*, konkretno v tisto, antropologijo, ki se naslanja na Lacana, na njegovo filozofijo »du Désir« (hrepenenja). ⁴⁰

Y. Labbé prav »kot kristjan« ponovno izraža svoje »neskladje s tem delom«. ⁴¹ Delzantu sicer ne odreka dobre volje, ko skuša reševati vprašanje, kakšno postavlja razsvetljenstvo glede edinstvenosti Jezusa Kristusa in krščanstva ter odnosa te edinstvenosti do univerzalnosti. Kljub vsemu pa Labbé tudi še ob koncu pristavlja: »Ne morem omiliti izraza svoje odklonitve. Delzantova teza mi ne odpira poti.« ⁴²

³⁶ Y. Labbé, n. d., 575.

³⁷ Nav. Y. Labbé, n. d., 568.

³⁸ Delzant govori o »Ecritures« (dobesedno »pisma«), kar je pri Francozih v navadi. Tako mu sploh ni treba vpraševati o tem, ali je to »pismo« v primerjavi z drugimi »pismi« res »sveto« v kakem posebnem pomenu.

³⁹ Y. Labbé, n. d., 569.

⁴⁰ Y. Labbé, n. d., 569: »La raison et la révélation peuvent s'effacer, reste la résolution philosophique de la confession chrétienne.« (Podčrtal L.).

⁴¹ Y. Labbé, n. d., npr. 569, 572.

⁴² Y. Labbé, n. d.

In reči moramo: Takšna uporaba strukturalizma v teologiji res ne vodi nikamor razen v slepo ulico.

4. Umevanje razodetja v okviru »simbolnega reda«

Pri nas je strukturalistične kategorije uporabil mladi teolog Drago Ocvirk v razpravi »Razodetje in védenje«, priobčeni v letošnjem Bogoslovnem vestniku.⁴³ Razpravo je izdelal v francoščini na Katoliškem inštitutu v Parizu kot učenec profesorja fundamentalke G. Lafona. V povzetku na koncu pravi: »Že koncilaska konstitucija O božjem razodetju prerašča okvir dosedanjega pojmovanja védenja kot skladnosti spoznanja in stvarnosti, zato se odpira vprašanje, kako je mogoče pojmovati razodetje v okviru tega, kar sodobne vede o človeku imenujejo ‚simbolični red‘« (222s). Malo prej (222) piše v razpravi: »Ali ne bi mogli torej sprejeti miselno orodje, ki je že v rabi na tem področju [v vedah o družbi]? Ali ga ne bi mogli uporabiti v pojmovanju razodetja samega? — Prepričan sem, da je to mogoče in sem to tukaj tudi poskusil... Nismo zavrgli pojma razodetja kot nezadostnega in odveč, pač pa smo mu poskušali dati vso njegovo moč v okviru sodobne misli. Kaj smo s tem storili drugega kot to, da smo nadaljevali ob določenem vprašanju, ki ni najmanjše, teološki napor, ki ima za sabo že več stoletij.«

Svoj »poskus« je D. Ocvirk nedvomno zelo dobro izpeljal. Prvine in kategorije strukturalizma, ki smo o njih govorili, je naš avtor posebej uporabil za podrobnejšo, po njegovem mnenju današnji miselnosti bolj razumljivo opredelitev razodetja. Oprl se je na Saussura (205), J. Derrida (202, 205s), E. Lévinasa (204s), O. Ducrot-T. Todorova (206), O. Castoriat (207), D. Giovannageli-ja (211), Lacana (214) in A. Fossion (206). Tudi še nekatere druge navaja, npr. prof. ljubljanske univerze B. Majer (204), pa tudi Fichteja, Hegla, Feuerbacha in Nietzscheja. Od teologov navaja med drugim zgoraj obravnavano Delzantovo knjigo »La communication de Dieu« in Lafonovo delo »Esquisses pour un christianisme«. Vidi se, da mu je strukturalizem ob vsej zapletenosti metodičnih postopkov in mnogokrat zelo abstraktnega ter razvejanega izrazoslovja postal že kar nekaj domačega.

V 1. delu razprave kaže nauk tridentinskega in obeh vatikanskih koncilov o božjem razodetju. O konstituciji BR 2. vatikanskega koncila meni avtor, da kljub mnogim dobrim prvinam, ki pomenijo nemajhen napredek v umevanju razodetja, vendar ne ustreza. Predvsem zato ne, ker je po ta-

⁴³ Drago Ocvirk, Razodetje in védenje, v: BV 41 (1981) 192–221. Razpravo bom odslej navajal tako, da bom podčrtaval vse to in samo to, kar je podčrtal avtor sam; strani bom označeval kar v oklepaju.

kem pojmovanju izročanje vsebine razodetja naslednjim človeškim rodovom namesto »ustvarjalnega pogovora ... jalovo ponavljanje. Razodetje je določena vsebina, ki ta pogovor prekinja« (197). Avtor tudi poudarja, da »nobena še tako globoka misel ni opravičena, ko si lasti večno veljavnost. Kar je trajno in se ponavlja za vedno, je miselni napor, misli pa so kakor obcestni kamni, ki ostajajo za popotnikom« (199).

K temu naj pripomnim vsaj to, da se avtor zelo moti, ko stvar prikazuje tako, kakor da je predmet razodetja po nauku 2. vatikanskega koncila pravzaprav le skupek »resnic«, spoznav o Bogu in o stvareh v njihovi povezavi z Bogom. V resnici koncil zelo jasno pove, da Bog razodeva sam sebe človeku in hkrati podarja sebe človeku ter ga s tem odrešuje. »Dogme« po nauku koncila ne spadajo k razodetju kot takemu, kakor to misli avtor (198).

V 2. delu (199—213), naslovljenem »Od bistva k odnosom«, avtor poudarja, da je — na področju vere in teologije — treba opustiti pojem resnice kot »adaequatio intellectus ad rem« (200), kot »skladnosti spoznanja in stvarnosti« (222). Tukaj napačno meni, da ima 2. vatikanski koncil pred očmi tako zožen pojem »resnice«, čeprav je stvar zelo jasno drugačna.⁴⁴

Glede koncilскеga nauka o Kristusu kot središču in višku razodetja pravi med drugim tole: Po takšnem nauku je vsa zgodovina »usmerjena k središču: tja se steka pred Kristusom in po njem. Vse je že v jedru, nič novega, razen programirane rasti, se ne more več zgoditi« (201). Avtor nič ne upošteva znane trditve sv. Ireneja, da je Kristus »prinesel vso novost, ko je prinesel sam sebe«, kar je tudi še potem ostalo stalno prepričanje velikih krščanskih mislecev.⁴⁵ Po strukturalističnem gledanju je seveda v nemajhnih zablodi, kdor sploh išče kako središče, pa naj bi bil tudi Kristus. Saj že s tem samim zahaja v poguben »proces centralizacije« (201). Takšno ravnanje tudi botruje »vizijam Cerkve, kjer se pospešuje hierarhizacija glede na usposobljenost in moč približanja središču, ki ga je treba podati nato v kontemplacijo tem, ki za to niso usposobljeni« (202). »Utrjeno središče ali neomajni temelj človek išče zato, da bi se moglo

⁴⁴ Govoriti je mogoče o resnici »narave« (stvarna resničnost: skladnost stvari s svojo idejo), o resnici kot skrivnosti (podoba ali primera oziroma »prilika« kot znamenje ali pokaz na resnično stvarnost, ki je presežna), o resnici kot svobodi (zvestoba, resnicoljubnost, poštenost) in o resnici kot deležnosti (kot odprtosti za, prizadevanje nečesa večjega, Neskončnega, Transcendentnega). K zadnjem spada tudi resničnost spoznanja in govorjenja, ki ni nič drugega kakor skladnost stvarnega stanja z mojim subjektivnim spoznanjem ali govorjenjem. O tem govori pač najtemeljiteje H. U. von Balthasar, *Wahrheit, Johannes, Einsiedeln* 1947. O zadevnem koncilskem nauku prim. zlasti H. de Lubac, v: *Unam Sanctam* 70 a (Vatican II, la révélation divine, Tome I) 1968, 157—302, zlasti 263—272.

⁴⁵ Sv. Irenej, *Adv. hear.* 4, 34; PG 7, 1038; sv. Tomaž Akvinski, *S. th.* 1 q. 46 a. 2.

življenje usidrati v neko trdnost... V tem okviru je vera pojmovana kot zavarovanje. Vera potrjuje vernika v prepričanju, da je že vse uresničeno, da je že odrešen in da mu ne preostane drugega, kot da potrpežljivo čaka dan, ko mu bo zavarovanje izplačano» (202). »A gotovo je potrebno, da kristjani drugače premagujemo strah kot s centralizacijo in utemeljevanjem. Toliko bolj, ker *centralizacija rodi vedno iste sadove, pa naj postavimo v središče Boga, človeka, ekonomijo, delavski razred*...« (203).

Medtem ko npr. Y. Congar pravi: »Ena največjih nesreč v teologiji... je bila atomizacija v člene brez povezave z živim središčem«,⁴⁶ pa izraža D. Ocvirk na podlagi strukturalističnega izhodišča popolnoma nasprotno mnenje.

Podati hoče drugačno, današnjemu človeku vse bolj primerno in razumljivo pojmovanje razodetja. V ta namen govori o modernem razumevanju znamenj, zlasti glasov, napisanih besed in črk, ki jih splošno uporablja družba, ki je »vedno ustanovljena in ustanavlja: in to ne od zunaj, od nekod drugod, pač pa sama iz sebe« (207). »Treba bo računati z družbo, ki ga [namreč védenje, znanje] ustvarja, ki je njegova vitalna podlaga. Operacije, iz katerih izhaja, se morajo nadaljevati kljub vsem dosežkom in dognanim resnicam« (210). »V redu odnosov je človek stvaritev ustanove, ki jo sprejme in jo potem vzdržuje, ne da bi bil njen absolutni gospodar. Sprejet je v igro, kjer nastaja v lastnem angažiranju. Nasprotje dejaven/trpen, objektivnen/subjektivnen, znotraj/zunaj nimajo nobenega pomena na tej ravni. Tukaj poteka trojni proces: *dejanje* [najbrž bi moralo biti dajanje] — *sprejemanje* — *ponovno dajanje*. Ta proces ni avtomatičen: čeprav nosi človeka, ni brez človeka« (313). Ti in podobni premisleki privedejo do sklepa, da ni nič več sprejemljivo, »da bi obravnavali razodetje v spoznavnem redu kot védenje« (213).

V 3. delu preide razprava na pozitivno zgraditev »novega pojmovanja« razodetja. Ko govori o »sestavinah« razodetja, jih našteva v tej vrsti: »sveto pismo, izročilo, učiteljstvo in vernik« (213). Pri tem očitno zamenjava razodetje samo in prenašanje razodetja oziroma vsebine razodetja na poznejše rodove. Ta nejasnost v razlikovanju »razodetja« samega in »posredovanja božjega razodetja« je navzoča v celotni razpravi, medtem ko 2. vatikanski koncil to dvojje jasno razlikuje že v zunanji razdelitvi konstitucije.

Kaj pa je razodetje, če ga razumevamo v okviru »simboličnega reda«? Avtor pove to različno, npr.: »Razodetje označuje način življenja, ki bi de-

⁴⁶ Nav. H. de Lubac, Dieu se dit dans l'histoire, Le Cerf, Paris 1974, 36.

jansko omogočil življenje, zveličanje⁴⁷ pa označuje njegovo uresničevanje» (215). »Pojem razodetja je bolj oris določenega delovanja v družbi in svetu kot pa obravnava dokončne vsebine. Jasno je, da so poleg tega možne še druge dejavnosti: *Razodetje označuje tako posebno izoblikovane odnose med ljudmi, ki izpovedujejo božje ime, se v tem imenu zbirajo, zahvaljujejo in želijo še druge vključiti v njihov način življenja. Razodetje označuje torej določen red dejanj, prapisavo, ki omogoča zapis, ki je sveto pismo in izročilo, ki je Cerkev. Ta prapisava se bere in zapisuje v različnosti odnosov, ki se spletajo med Cerkvijo, ki bere sveto pismo, in svetim pismom, ki se piše v Cerkvi kot Cerkev*» (216). — »Branje svetega pisma nam predlaga hojo po Jezusovi poti. Ta je bil vedno na poti, vedno drugod in se imenuje Pot. Ob branju srečamo Kristusa ne v osebni navzočnosti, pač pa v črkah . . . *Pojavi se nov, simboličen red, pa tudi novo, še neznano zadržanje do tega reda. Dejansko ko kristjani izpovedujejo Kristusa, zavzemajo izvirno stališče do univerzalnosti simboličnega reda*» (217).

Naziranje o sv. pismu, o Kristusu in o Bogu je v Ocvirkovi razpravi — v skladu s strukturalističnimi (ne zgolj metodičnimi!) izhodišči — v marsičem zelo podobno Delzantovim nazorom. V smislu agnosticizma (ki tukaj pač ni manj strog kakor pri Kantu, marveč bolj) o »osebnem« Bogu nima pomena govoriti: »Kajti vse, kar velja za nas, vemo, da ne velja zanj; Bog ni v ničemer tako kot mi, niti v osebi. Tudi če bi imela Bog in človek to skupno, bi nam bilo težko povedati, kako je Bog oseba, ker to ni jasno niti za človeka. Kar se tiče človeka, ugotavljamo, da postaja oseba v nikoli končanem procesu prepoznavanja» (220). Bog, ki ga avtor največkrat označuje kot »D drugega«, »ni niti bivajoč niti ne bivajoč, saj je onstran opozicije bitje/nebitje« (221). Avtor se povzpne celo do trditve, o kateri se vprašujem, ali ni tiskovna pomota: »*Poznanje Boga in poznanje stvari se izključujeta*» (221).

D. Ocvirk ima v svoji razpravi gotovo marsikaj takega, kar je zelo potrebno upoštevati. Druge stvari pa so spet takšne, da se ni mogoče čuditi, če v Franciji včasih »integristi« tako silovito oporekajo, in to tudi iz vrst mladine. Zlasti agnosticistično-racionalistične prvine v razpravi so takšne, da so v popolnem nasprotju npr. z neposrednim smislom obhajanja cerkvene liturgije od prvih časov do danes. Verniki so prepričani, da je posebno v liturgičnih dejanjih poveljani Kristus realno, čeprav skrivnostno navzoč, strukturalistično usmerjeni duhovnik pa bo rekel, da je odsoten!

⁴⁷ Avtor najbrž tukaj misli na »odrešenje«, ne ravno na »zveličanje«, ki nam v slovenščini redno pomeni popolno odrešenost v dokončni dosegi Boga, medtem ko pri odrešenju mislimo tudi na »tostranstvo«. V francoskem izvirniku je avtor pač zapisal »salut«.

Itd. H. Küng ima v našem primeru zelo prav, ko odločno zametuje tako iracionalistične kakor racionalistične težnje v teologiji in pravi: »Zmage, ki jih razodeta religija izbojuje z opiranjem na nerazumske prvine, so Pirove zmage. Če ljudje sprejemajo religijo zaradi kake druge kakor pa njej pristne resnične vsebine, potem taka religija sama sebe podminira... V veri v Boga ne sme nikoli iti le za iracionalna čustva in občutja, a tudi ne le za takšne nauke, dogme in obrazce, ki naj bi jih mehanično podajali. — Iti mora marveč za takšno resnico vere v Boga, ki jo je treba v stalno iščočem naporu vedno znova premisliti. Sicer postane vera — v napačni defenzivi zoper racionalizem — razpoložensko-čustvena vera ali pa vera po črkah.«⁴⁸

G. K. Chesterton prikazuje v eni svojih detektivk, kako Father Brown dobi nalogo, da prinese zelo dragocen križ v London. Za to zve mojster tatov Flambeau. Preobleče se v duhovnika in se pridruži Brownu. Silno prebrisan Flambeau je bil prepričan, da se mu bo posrečilo izmakniti križ, vendar se mu ni. Brown je zvijačnejša spregledal in osramotil. — Proti koncu vpraša presenečeni Flambeau, kako mu je F. Brown mogel priti na sled. Kaj mu je dalo gotovost, da nima pred seboj katoliškega duhovnika? Brown odgovori: »You attacked reason. It's bad theology.« — »Napadli ste razum. To je slaba teologija.«⁴⁹

Darove, katere je Dragu Ocvirku dal živi Bog, ki je razodel svoje ime (prim. Jan 17, 6), tako da ga je mogoče klicati kot Odrešenika in je torej Oseba ali Nad-Oseba, je vredno uporabljati za nekaj neprimerno boljšega, kakor pa je zgolj človeško vzpostavljeni »simbolični red«. Saj simboli sami človeka gotovo ne morejo realno rešiti, ko gre zares. In danes gre še posebno zares. Klic sv. Janeza ob koncu njegovega prvega pisma je prav danes izredno aktualen: »Otročiči, varujte se malikov!« Vseh malikov, pa naj bodo izdelek racionalizma ali iracionalizma! Živega Boga Jezusa Kristusa ni mogoče strpati v mrežo »simboličnega reda«, ker presega sleherni ustvarjeni red in spada v najgloblje realni red odrešenjskega učlovečenja, ki ga je v svoji absolutno svobodni ljubezni vzpostavil (v svojem večnem »sedaj«) Bog sam.

Pred takim Bogom gre za vse ali nič — sprejeti ga je treba z vsem bitjem, ne le zrazumom, a tudi z razumom. Tudi se ni mogoče pred njim omejevati na »ortodoksijo« in prezirati »ortopraksijo«, kakor tudi ne narobe. H. U. von Balthasar po pravici pripominja k temu zadnjemu: »Danes je v teku neumen prepir o prvenstvu ortodoksije ali ortopraksije. Kaj stoji v prazčetku, kaj odloča? Recimo mirno: nobeno od obojega. Ne doksija ne

⁴⁸ H. Küng, *Existiert Gott?*, Piper, München 1978, 367—369.

⁴⁹ G. K. Chesterton, *Der Hammer Gottes*, München 1963, 40 ss.

praksija, ne goli imeti za resnico, ne vnaprejšnje siljenje samega sebe v dejanje. V začetku je božja Beseda, ki hoče postati meso: praxis pripada njej, meni pripada to, da ji dovoljujem delati v meni, da ji izrečem svoje soglasje, svojo pritrditev prav do najbolj spodnjega mesa [po Marijinem zgledu]: to je seveda dejanje, a dejanje kot odgovor na božjo dejavnost, in seveda vera, a ne v neki stavek, marveč v osebno delovanje Boga v meni.⁵⁰ Tudi po »ustaljenem pojmovanju razodetja«, vsaj po pojmovanju 2. vatikanskega koncila, niti daleč ne ostaja zgolj pri »védenju«, a nikakor ne prezira (razumskega) spoznanja, saj je tukaj človek povabljen, da bi »spoznal vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo in se spopolnil do vse polnosti božje« (Ef 3,19).

Povzetek: Anton Strle, Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji

Vsebina je razvidna iz 4 delov razprave: 1. Nastanek in značilnosti »strukturalizma«; 2. Strukturalizem kot filozofija; 3. Uporaba strukturalizma v teologiji; 4. Umevanje razodetja v okviru »simboličnega reda«.

Zusammenfassung: Anton Strle, Fraglichkeit des Gebrauches von Strukturalismus in der Theologie

Der Gehalt ist aus 4 Teilen des Artikels ersichtlich: 1. Die Entstehung und die Kennzeichen des »Strukturalismus«; 2. Der Strukturalismus als Philosophie; 3. Der Gebrauch von Strukturalismus in der Theologie; 4. Das Verständnis der Offenbarung im Rahmen von der »symbolischen Ordnung«.

Résumé: Anton Strle, L'emploi problématique du structuralisme en théologie

On peut se rendre compte du contenu de l'article en prenant en considération les 4 titres de cette étude: 1. L'origine et les caractéristiques du »structuralisme«; 2. Structuralisme comme philosophie; 3. L'emploi du structuralisme en théologie; 4. La compréhension de la révélation dans le cadre de »l'ordre symbolique«.

⁵⁰ H. U. von Balthasar, Das Katholische an der Kirche, v: Kölner Beiträge H. 10, Wienand-V, Köln 1972, 7—19, tu 10.

Racionalnost, simbolni red in krščanstvo

Nihče ne more imeti Boga za Očeta,
če nima Cerkve za Mater.

(Ciprijan)

Milost božja je za zveličanje potrebna.
(Šesta resnica)

Svoj čas sem razmišljal o razmerju med razodetjem in védenjem. Pri tem sem uporabljal dognanja sodobne misli, in ker se ta še ni čisto udomačila med teologi pri nas, je bilo moje razmišljanje za nekatere nerazumljivo in nejasno.

Vsak zapis je tudi testament. Avtorja ni več med bralci, ti si vzamejo v tej zapuščini, kar hočejo. Ko sem pisal, sem se zavedal te pravice, ki pripada bralcu. Zapisal sem in pri tem ostajam: »Zapis pove vse to (kar je avtor hotel) pa še kaj drugega, ne da bi se pisatelj zavedal. S tega vidika nima zapis enega samega pomena, pa tudi ne več, pač pa vedno preveč.«¹

Če ne odrekam bralcu pravice, da najde v tekstu tisto, kar avtor ni vanj položil, in ga, ponavljam, potrjujem v njegovem ustvarjalnem branju, pa se mi zdi potrebno, da opozorim na možna apriorna stališča pri bralcu, ki so psihične, bolj nezavestne kakor pa zavestne narave.

Eno je *zavračanje*, čutimo ogroženo resnico, novo je nevarno. Sili k spremembam. Zbudijo se različni mehanizmi zavračanja, kot na primer diskvalifikacija, bolešno oklepanje svojega. Vse to spominja na znani dogodek: »Nekateri pa so se posmehovali in govorili: »Novega vina so se napili.« (Apd 2,13). Drugo je *očaranje*: novo nas je osvojilo, preslepilo, zavržemo vse, kar nam je bilo do sedaj sveto, in se oklenemo novega, tujega. Obe ti stališči, ki ju nekateri imenujejo konservativno in progresivno, pa imata skupno to, da nekritično, skrajno neracionalno obravnavata novo, tuje, drugačno. Obe se hkrati sklicujeta na neko racionalnost in predstavljata svoji stališči kot skrajno neprizadeti in objektivni. Onstran teh dveh nasprotij pa srečujemo *kritično in dialoško razmerje* do novega, tujega, drugega. Tu se soočamo z drugim tako, da ohranjamo svojo lastno identiteto, hkrati pa se odpiramo bogastvu, ki ga prinaša drugi. Po kritič-

¹ Drago Ocvirk, Razodetje in védenje, BV 1981, 2, 212.

nem ovrednotenju novega, ki je hkrati kritično ovrednotenje nas samih, se pravi starega, že znanega, nismo več isti, pa tudi nismo zavrgli svojih vrednot, odprli pa smo si obzorja in zastavili prihodnost.

1. Vprašljivost ustaljenega pojmovanja spoznavanja

Danes se postavlja pod vprašaj ustaljeno pojmovanje racionalnosti, ne pa racionalnost sama, kot bi morda kdo na prvi pogled lahko sodil.

11 — Spoznanje in znanost

»... naš čas, ki je negotov v vsem, rad veruje, da je gotovo vsaj eno: njegovo védenje... narava, vrednost, usmerjenost, način proizvodnje in proizvodi tega védenja so onstran vsake diskusije: dogme, ki se ne razlikujejo glede gotovosti in subjektivne privrženosti v ničemer od verskih dogem, ki so veljale svoj čas«.²

Teorija, ki je v tesni povezavi z spoznavnimi dogajanjem, je obsežen umski sestav, ki strukturira, hierarhizira in preverja védenje takó, da lahko razlaga red in organizacijo obravnavanih pojavov. V svojem načelu je teorija *odprta za svet*, ki ga obravnava: tam črpa lastno potrditev, in če se pojavijo dejstva, ki govorijo proti njej, preverja ta dejstva, ponovno pregleda svoje lastno delovanje in opravi lastno preoblikovanje, če je potrebno. Tako je teorija hkrati *živa*: je v stalni izmenjavi; in *umrljiva*: dejstva jo lahko dokončno ovržejo. Vendar se ne dajmo zapeljati: dejstev ni samih na sebi: Einstein pravi: »Z načelnega stališča pa je čisto napačno, če hočemo kakšno teorijo utemeljiti samo na količinah, ki se dajo opazovati. V resnici je namreč prav nasprotno. Šele teorija odloča o tem, kaj se da opazovati. Vidite, opazovanje je vendar v splošnem zelo zapleten proces.«³

Tako se dejansko pojavijo vrzeli ali anomalije le znotraj teorije. Še več: če drži, kot pravi Bohm, da kvantna teorija vključuje »opustitev ideje o razčlembi sveta v dele, ki bi bili relativno samostojni in ločeni ter v medsebojnem vplivanju«,⁴ potem smo v izredno enigmatičnem položaju: pojmi opazovalca, opazovanega in opazovanja postanejo neopredeljivi, in

² C. Castoriadis, *Science moderne et interrogation philosophique* v: *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978, 150; prim. J. Janžekovič, *Filozofski leksikon*, Ljubljana 1981, 272 (Zanimiv je zgled tomista Ch. Boyera, kar gotovo ni brez posledic za teologijo, kolikor se opira na tomizem.); M. de Diéguez, *Le mythe rationnel de l'Occident*, Paris, 1980; E. Morin, *La Methode*, t. 1. *La nature de la nature* 1977; t. 2. *La vie de la vie*; Paris 1980.

³ W. Heisenberg, *Del in celota*, Celje 1977, 78 (podčrtal sem jaz).

⁴ D. Bohm, *Quantum theory as an indication of a new order in physics*, v *Foundations of Quantum Mechanics*, New York in London, Academic Press, 433.

ni mogoče reči z *vso natančnostjo*, da je opazovano pravzaprav proizvod medsebojnega vplivanja opazovalca in opaznega.

Smo pred dejstvom, ko ne moremo več »razmišljati o znanosti ali o našem spoznanju predmetov na nobeden od načinov, ki smo ga podedovali od filozofske tradicije: nista ne opredeljeno arbitrarno ali zunanje sosledje tvorbi, ki se enačijo; ne »odsev« v sebi bivajočega objektivnega reda; ne suvereno vsiljevanje ureditve, ki bi izhajala iz teoretične zavesti, neki kaotični in brezoblični danosti... Čas bi bil morda, da začnemo misliti to izredno podjetje, ki je teoretična dejavnost ljudi, iz njega samega in ne več iz predstav ogledala, zidarja, naključja ali domišljije.«⁵

Vidimo torej, da znanost, ki obravnava »stvari«, spoznavanje in kopičenje spoznanj niso neodvisni od občevanja, od našega medsebojnega vzdrževanja, temveč vsebuje to vzdrževanje vso človeško spoznanjsko podjetje.

Na to nas opozarja tudi Morin, ko pravi: »Znanstveno poznanje, in predvsem to, ne daje absolutne teoretične gotovosti: za to se poteguje versko védenje. Overovljenje znanstvenih danosti, delovalnost (operativnost) teoretičnih obrazcev, življenjskost njihove uporabljivosti ne vsebuje ipso facto resničnosti idej. Whitehead je opomnil, da se z vidika idej znanost veliko hitreje menja kot teologija. Popper je pokazal, da se znanstvene teorije ne izpeljejo iz izkustva (torej ne morejo biti razsodek, ki ga narekujejo pojavi), ampak se tam uporabljajo (torej so proizvodi dejavnosti človeškega duha, ki se sooča s pojavi), in ni kakšna teorija znanstvena zato, ker je »resnična« dokončno, ampak, ker jo je mogoče ovreči, ker dopušča dokazovanju, da pokaže njeno zmotnost.«⁶ Kuhn je pokazal, da znanost napreduje, ne v kakšnem nepretrganem napredovanju, ampak revolucionarno, prek preoblikovanj izhodišč razlaganja ali paradigem. Adorno in Habermas nam pravita, da ne smemo pozabiti, da je vsako znanstveno spoznanje, ker je odvisno od kulture in družbe, hic et nunc, prežeto z ideologijo te družbe.⁷

⁵ C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978, 172—173; Ko Tycho Brahe (geocentrist) in Kepler (heliocentrist) opazujeta sonce, naj njuno mrežnico še tako bombardirajo podobni fotoni, ne vidita iste stvari: Tycho vidi bleščeči predmet, ki se vrti okoli zemlje, Kepler vidi nepremičen, bleščeč predmet, okoli katerega se vrti Zemlja.« Hanson, *Pattern of Discovery*, navaja P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Paris, 1980.

⁶ Kot zanimivost naj omenim neznanstvenost in naivnost (če že ne dogmatičnost) »znanstvenih« svetovnih nazorov, ki se opirajo na preživelo pozitivistično pojmovanje znanosti. Seveda, če bi pojmovali znanost tako, kot se pojmuje sama, bi morali sprejeti, da jih lahko ovrže kakšen drug nazor, že danes pa bi morali iz želje po znanstvenosti upoštevati ob sebi še druge, »manj znanstvene« nazore. Biti znanstven očitno zahteva preveč in vodi predaleč.

⁷ E. Morin, *Pour sortir du XX. siècle*, Paris 1981, 77.

Preprosto povedano, znanost se je odpovedala nezmotljivosti in spoznala svoje meje, vendar ne zato, ker bi bila stvarnost vedno bolj globoka, kot doseže znanost, pač pa zato, ker je vedno znotraj vzdrževanja, kjer človek vsakokrat svojevrstno obravnava stvarnost: takó, da more fizično preživeti in ostati v razmerju sogovorja, torej nadaljevati medsebojno vzdrževanje. »Tudi znanstveni govor in proizvodna dejavnost imata v sebi dialoško poslanstvo in sta v bistvu še nerazviti ali pa okrnjeni dialog... Gledano skozi prizmo jezika ali govora, je vsako naše početje v bistvu komunikacija ali občevanje, v komunikaciji z drugim kot drugim ima svoj smisel in svojo popolnost. Takó bi bila osnovna struktura človeškega življenja dialog z drugimi kot drugimi.⁸

V tej perspektivi ugotavljamo, da znanost pripada konfliktualno družbenozgodovinskim razmeram, iz katerih izhaja, in to toliko bolj, kolikor prispeva k njihovem ustvarjanju. *Znanost je ustanova*, in sicer vedno bolj temeljna ustanova sodobnega sveta. Kot vsaka ustanova, je tudi znanost inercija, ki jo podpira neki mit: prepuščena je sama sebi, gre naprej v isti smeri in z isto hitrostjo; postaviti pod vprašaj njeno vrednost, njene metode, njeno usmeritev, njene izsledke, je ikonoklastično dejanje. In kolikor je teologija -logija, velja pravkar povedano tudi zanjo, če ne, pa naj že vendar pove, čemu služi ta -logija, in naj se ne hrani iz nejasnosti pojmov ali zgolj istozvočnosti besed.

Smo namreč v kaj nenavadnem položaju. Ko se znanstvenik zaveda in priznava, da so vsa njegova spoznanja tudi družbeno-politično-subjektivno pogojena⁹ in s tem tudi objektivnost (!), pa teolog, — ki naj bi bil že po definiciji angažiran v tem, kar pravi, poleg tega pa je to, kar obravnava, že izpoved, izpoved, v kateri je angažirana njegova Cerkev — govori o objektivnosti sami na sebi, neodvisno od svoje Cerkve, svoje obravnave in svoje podzvesti ter taji svojo lastno angažiranost. Ali je potem še teolog? Če pravi da je, je možno dvoje: ali je naiven in potem je »— log« odveč; če pa ve, kaj dela, potem je »teo —« preveč in se lahko »-log« združi le z »ideo-«, torej *ideolog*.

»Preoblikovanje družbe, ki jo zahteva naš čas, je dejansko neločljivo od samopreseganja razuma. Kakor to preoblikovanje nima nič opraviti z mistifikacijo demagogov in razsvetljencev z vseh vetrov, tako tudi to preseganje ne more biti hkratno z »revolucijami«, ki jih od časa do časa oznanjajo hohštaplerji, ki se povzpejo na oder. V obeh primerih ne gre le za vsebino, ki se mora menjati — vsebina in organizacija znanja,

⁸ T. Stres, Opešanos ateizma? v: Kristjani za prihodnost, Ljubljana 1981, 244 do 245.

⁹ Prim. M. de Diégez, Science et philosophie, v: Encyclopaedia Universalis t. 14, Paris 1968, 758—767.

*bistvo in funkcija ustanove — ampak tudi, če ne še bolj za naše razmerje do védenja in ustanove; nobene bistvene spremembe si odslej ne moremo več zamišljati, ne da bi hkrati menjali to razmerje. Naj se zgodi karkoli, odkritje te možnosti bo ostalo veličina našega časa in obluba njegove krize.*¹⁰

Ni torej iracionalno zagovarjati stališča, da sta znanost in védenje znotraj vzdrževanja, da sta dve izmed mnogih ustanov — v naši civilizaciji eni temeljnih — prek katerih se to vzdrževanje nadaljuje in uresničuje. S tem ko se nanaša na »nekaj neznanega«, da more človek materialno preživeti, še ne pretrga sogovorja, dialoškega razmerja z bližnjim, ne stopa iz vzdrževanja. Bo le držalo, da človek ne živi samo od kruha!

Zdi se mi neprimerno, da bi zožili vprašanje Boga zgolj na eno izmed ustanov človeštva in mu takó odmerili sicer pomembno področje, ne pa vse tisto, po čemer je človek človek. »Bog kot absolutizirana podoba človekove moči, mogočnosti, vplivnosti in vednosti je za človeka postal nesprejemljiv, ker je prihajal v spor s človeško močjo, mogočnostjo, vplivnostjo in svobodo. Zastavilo se je vprašanje: ali Bog ali človek? Ta alternativa postane odveč in neumestna, če vzamemo za bistvo človeškosti občevanje, komunikacijo z drugim kot drugim in ne več samotarske in monološke moči, dejavnosti, mišljenja in osvajanja.«¹¹ Ali je potemtakem res nekaj nenavadnega in novotarskega, če trdim, da se poznanje stvari in Boga izključujeta? Ali ni pod vprašajem le nekakšen teološki racionalistični pozitivizem, kateremu pa ni katoliška klasična teologija nikoli podlegla?

12 — Strukturalizem kot kritika govora¹²

Po vojni sta bili v Franciji na filozofskem področju v modi dialektika in fenomenologija. V šestdesetih letih se pojavi kritika teh dveh smeri; javno mnenje jo je imenovalo strukturalizem. Ta kritika vidi v dialektiki najbolj potuhnjeno obliko »istostne logike« (logique de l'identité), in ta naj bi bila filozofsko slepilo par excellence. Istostna logika si ne more predstavljati drugega, ne da bi ga zožila na *isto*, in podreja različnost (différence) istosti. To istostno logiko zavrača sedaj »različnostna misel« (pensée de la différence).

¹⁰ C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris 1978, 217.

¹¹ T. Stres, *Opešanost ateizma?* v: *Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 245.

¹² Tu se opiram na: G. Deleuze, *A quoi reconnait-on le structuralisme?* v: F. Chalet, *La philosophie*, t. 4, Paris 1979, 293—328; *Le structuralisme*, v: *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris 1968; V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris 1979; A. Delzant, *La communication de Dieu*, Paris 1978.

Fenomenologija dodela sorazmernost med stvarjo (ki se zoži na predmet) in mislijo (ki se zoži na zavest), vendar bistveno ostane: pojav jaza v enačaju: *bitje* = *bitje* zame. Takó se fenomenologija omejuje na »zaprtost predstave«, kolikor ohranja subjekt kot počelo. Subjekt je dovolj trden, da prenese vse menjave; vsa drugačenja. Poleg tega se lastnost subjektivnosti pripisuje le zavesti: *ego cogito*.

Kritika fenomenološke zavesti in istostne logike se znaša nad subjektom na splošno. Vendar ni dovolj, da se beseda subjekt zamenja s kako drugo besedo, npr. oseba, da bi že odpravil subjektivnost.

Ni mogoče govoriti o neki strukturalistični filozofiji, ki bi jo lahko opredelili in postavili nasproti kaki drugi, npr. fenomenologiji. Strukturalizem je konec koncev le ime za znanstveno metodo. Nedvomno strukturalizem vpliva na filozofsko govorico; ta vpliv se vidi v zamenjavi *opisov* (descriptions) z *razčlenitvami* (déconstructions).

Fenomenološki *opis* naj bi bil preprost sprejem danega. *Razčlenitev* je metoda, ki opozarja na naivnost opisa. Izkuštvu mi ne pove, da bi bilo bitje zame; to je odločitev, ki je pred vsakim izkustvom. Besedo razčlenitev začne uporabljati Derrida. Pred njim so jo uporabljali v slovnici in je pomenila analizo stavčne zgradbe; ta zgradba postane očitna šele v trenutku, ko jo razčlenjujemo. V filozofiji pa hoče razčlenitev pokazati, kako so zgrajeni filozofski govori; njen namen je ustvariti »teorijo filozofskega govora«. Takšen program je očitno kritičen: filozofska povéd veruje stvari sami ali misli, da ji je pokorna. Noče nič drugega kakor pokazati, manifestirati, »pustiti biti« to, kar imenuje svoj nanašaneč (référént). Toda razgradnja povédi zruši to slepilo. Povéd ni zgrajena, kakor je, ker bi odsevala stvar samo in ji končno dovolila, da se nam izreče. Povéd je zgrajena, kakor je, zaradi prisil znotraj filozofskega govora. Filozofsko slepilo je prehod od »govori se o stvari« k »stvar govori«. Stvar sama naj bi spregovorila.

Vprašajmo se sedaj, v čem je »strukturalizem« zmožen obuditi vprašanje o filozofskem govoru? Tu moramo razlikovati najprej tri strukturalizme:

1. kot metodo strukturalne analize
2. kot semiologijo (teorija znamenj). Ta spravlja fenomenologijo v krizo, ko ji zmagoslavno postavlja nasproti drugo pojmovanje znamenja
3. kot zgolj filozofsko usmeritev. Gre za laično poimenovanje kritike takó fenomenologije *kakor tudi semiologije*.

Ljudje so prepričani, da je filozofija že v strukturalizmu številka 2, torej v delih antropologov, zato ne vidijo, da ta tretji strukturalizem kritizira tudi semiologijo.

Strukturalizem je omajal fenomenologijo, ker se je ta opredelila glede na to, kar imenujejo v Franciji »vede o človeku« (sciences humaines). Te vede so zavračale antitezo subjekt — objekt in fenomenologija jim je ponudila pravi cogito, kjer se združujeta duša in telo, to dvoživko, ki so jo zaman poskušale artikulirati te vede.

Kaj je strukturalna analiza?

Edina sprejemljiva opredelba strukture je ta, ki jo dajejo matematiki (Bourbaki v Franciji). M. Serre, ki se opira na matematiko, pravi: »Struktura je operativna množica z nedoločnim pomenom, ki zbira kakršnokoli število elementov (vsebine teh elementov ne določa) in končno (fini) število odnosov (narave teh odnosov ne opredeljuje). Kadar določimo elemente in odnose, dobimo neki model te strukture. Takó ta analiza ne ustvarja kakšne semantike, ne razlaga pojavov in jim ne določa vsebine, pač pa oblikuje modele. Gre za metodo v etimološkem pomenu besede, ker obravnava poti pred termini, uresničitvami.

Komunikacija

Po navadi pojmujejo v Franciji strukturalizem kot aplikacijo te metode na sisteme znamenj. To, kar druží strukturalno analizo in sisteme znamenj, je pojem komunikacije. Znamenja so za izmenjavo, za kroženje, zato, da se posredujejo. Toda za komunikacijo je treba rešiti problem, kako prenesti sporočila v zadovoljivih razmerah.

Najprej je treba informacije dati v sporočilo, potem pa je treba to sporočilo razbrati. Da je to možno, je potreben zakonik (code) ali pravilnik. Ta mora biti:

- pred sporočilom
- neodvisen od sporočila
- neodvisen od oddajnika.

Če sedaj obravnavamo lingvistične pojave kot pojave komunikacije in naravne jezike kot zakonike, ki jih uporabljajo ljudje za prenašanje sporočil, potem dobimo semiološki strukturalizem (št. 2). Če asimiliramo vso družbeno življenje na izmenjavo znamenj, dobimo strukturalno antropologijo (Lévi-Strauss), se pravi redukcijo antropologije na semiologijo.

Semiologija torej meni, da je človeška govorica analogna komunikacijskemu sistemu. V tem primeru imamo tri temeljne teze:

- označevalec je pred označencem
- pomen se poraja iz nepomenskosti
- subjekt se podvrže označevalčevemu zakonu

Opozicija med fenomenologijo in semiologijo je naslednja: za prvo je temeljni problem *nanašanje* (référéce), za drugo pa *povédanje* (énonciation).

Videli smo, da ta drugi strukturalizem temelji na združenju človeške govorice in komunikacijskega zakonika. Vendar prezre, da je zakonik zgrajen, jezik pa ne; in da je potreben jezik, da dobimo zakonik. Paradoks tega strukturalizma je, da se v zavračanju »filozofije zavesti« opira na informatiko; ta pa je misel inženirjev, ki želijo, da bi človek čim bolj obvladoval komunikacijo in takó imel še večjo kontrolo nad vsem. »Cognito« ni resno ogrožen, subjekt ostane gospodar položaja kot morda še nikoli.

Vendar pa nastane bistven premik, saj gre semiologija od subjekta k preučevanju jezika. Izvir pomena ni več v avtorju govora, v posamezniku, ki je prepričan, da se izraža, kot to misli fenomenologija, ampak je ta izvir v govorici sami. Govorica povezuje ljudi med sabo, je simbolična vez. Ustanove, npr. narod, Cerkev, obstanejo toliko, kolikor ohranjajo simbole, ki jih utemeljujejo. Takó govor utemeljuje družbene vezi. Ustanove obvladujejo posameznike s tem, da dominirajo govorico.

Udomačenje življenja, vključevanje tujega, osmišljenje nesmisla — skratka, prevesti *drugega* v jezik *istega* delajo miti in ideologije. S tem je odprta pot h kritičnemu študiju prevladujočih govorov na Zahodu. Za navideznimi rešitvami in videzom znanstvenosti, »kjer vse drži«, odkrivamo prikrita konflikte. Skupna govorica, univerzalne oblike in soglasne družbe so laž.

Prišel je čas za *razgradbo istostne logike*, ki je v počelu prevladujoče govorice na Zahodu, in za *kritiko zgodovine*, ki jo sedaj obravnavajo kot mit: učinkovita rešitev, — toda brez resnice — konflikta med istim in drugim. S tem smo že nakazali, v katero smer gre tretji strukturalizem, ki mu od tega ni ostalo drugo kot ime.¹³

S tretjim se bomo srečali pri obdelavi vzdrževanja. Pri nas je znan le drugi, zato naj omenim, da ga sprejemam toliko, kolikor je opozoril na pomembnost govorice, ne pa v njegovi semiološki redukciji antropologije.

Mislim, da je treba filozofe tretjega strukturalizma obravnavati in študirati, če ne, jim pripisujemo misel, ki je nasprotna od naše in jo potem elegantno zavračamo. Kaj pa, če se ne dajo zreducirati na že znano? Kaj pa,

¹³ Strukturalizem se v začetku opira na lingvistiko, vendar je strukturalizem št. 3 danes blizu angleški analitični filozofiji.

če vas vabijo drugam, v to, kar ima priti? In če bi bili kristjani na to vendarle pripravljeni? Ali ni krščanstvo po definiciji sprejemljivo za novo, uresničevanje nove zaveze?¹⁴

2. Simbolni red ali naše medsebojno vzdrževanje¹⁵

»... Jasno, da tudi dosedanja miselna struktura, kot jo pozna teologija, v soočenju z novim umevanjem človeka, ne more več ostati ista. Vsekakor bo tudi ona morala globlje domisliti svojo vero prav v luči sodobnih pogledov na človeka kot občujoče, komunicirajoče in občestveno bitje. Bog bo torej v tej zvezi moral biti prikazen kot obzorje naših komunikacij, kot tisti, ki zaradi svoje nezasičujoče navzočnosti, se pravi zaradi svoje radikalne drugosti, naredi naša občevanja možna in jih spodbuja.«¹⁶

V treh stavkih nakazuje Stres problematiko sodobne teologije in možen izhod iz zagate, v kateri nedvomno jè. Tu bomo поблиže obravnavali ravno problem občevanja, komuniciranja in občestva, se pravi tega, kar imenujejo vede o človeku *simbolno*, simbolni red. Ker pa ta beseda lahko zavede bralca, bom namesto nje uporabljal besedo *vzdrževanje*.

Zakaj »vzdrževanje«?

Grški glagol *symbálllo* pomeni: skupaj mečem, zbiram, združujem, zedinjam, skupaj postavljam, začenjam; intranzitivno pa: shajam se, dogovarjam se. Samostalni *symbolé* označuje artikulacijo kolena ali komolca kakor tudi idejo povezave, sestajanja. Antični *symbolon* je predmet, ki so ga razlomili na dve in ga dali dvema partnerjema, ki sta sklenila dogovor. Vsak posamezni element ne pomeni nič oziroma karkoli. Ko pa ju čez

¹⁴ Preseneča me uvrščanje »novih filozofov« med strukturaliste, ker nimajo nič skupnega z njimi. Gre namreč za skupino razočaranih marksistov, ki jim je resničnost »stvarnega socializma« namah uničila pravični svet, katerega glasniki so bili do tedaj. Koj so se pognali za novimi nebese, ki so jih začasno našli v trockizmu in maoizmu; tudi ta fatamorgana se je razpršila. Tokrat so odkrili obljubljeno deželo v Giscardovem liberalizmu, ki so ga brezpogojno zagovarjali kot edino možno alternativo pred komunizmom. Bližale so se namreč parlamentarne volitve 1978, ko je grozil propad desnice. Ker je desnica ponovno zmagala, so izginili po dobro opravljeni nalogi iz bulevarskega časopisja, ki je bil njihova tribuna. S filozofijo, in tudi s strukturalizmom nimajo ti gospodje tovariši nič skupnega!

¹⁵ Opiram se na seminar, ki ga je vodil G. Lafon: »L'anthropologie et le Christianisme« na Institut Catholique de Paris 1980—1981.

¹⁶ T. Stres, Opešanost ateizma? v: Kristjani za prihodnost, Ljubljana 1981, 246 do 247.

čas, morda celo rod ali dva kasneje, dva nosilca ponovno sestavita, prepoznata v tem skupno zavezo. *Razmerje* med dvema strankama, *komunikacijo*, ki se vzpostavi med dvema partnerjema, dela simbol. Takó je simbol operater družbenega dogovora medsebojnega prepoznanja in zaradi tega *posredovalec identitete*. Pomen besede se je razširil na vsak predmet, besedo, kretnjo, osebo ... ki se *izmenjuje* v kakšni skupini in omogoča medsebojno *prepoznanje*. Takó so npr. kruh in vino v evharistiji, voda pri krstu, velikonočna sveča ... posredovalci krščanske identitete. Cerkev kot občestvo se prepozna, se identificira v svojih simbolih, začneši s »simbolom apostolov« — apostolsko vero.

Zdi se mi, da je beseda vzdrževanje še najprimernejša, da izraža vse, kar obsega simbolni red. Vzdržujemo najprej stvari, da se ne pokvarijo, da ne propadejo. Potem vzdržujejo starši svoje otroke, ljudje vzdržujejo prijateljske stike, tudi narodi. Vzdržujejo pa tudi jezo in sovraštvo. In potem se vzdržuje vsak sam. Obenem pa tega dogajanja ni, če ga ne vzdržuje ves čas kakšen napor; vzdrževanje je vedno aktualno ali ga pa ni.

Precizirajmo še bolj!

Je področje, ki obsega celotno človeško stvarnost in omogoča vso človeško dejavnost. To je področje govorice. Kaj bi bili in ali bi sploh bili, če ne bi govorili? Brez govorice ne bi bili v tem svetu, ki ga imenujemo človeški svet, družba. Zunaj tega področja ni človeka (to pa še ne pomeni, da ne bi bilo te stvarnosti, ki je naše truplo). Beseda govorica ne označuje le naravne jezike, ampak vse tisto, po čemer je človek to, kar je. Govorica je tako konstitutivno povezana s človeško družbo. Tvarina, ki jo »uporablja« govorica, niso le zvoki, besede in stavki, temveč vse vrste kretanj, dejanj, ustanov, dogodkov. Res potrebujemo jezik, da spregovorimo o vsem tem, res pa je tudi, da je vse to nekakšno govorjenje — seveda brez besed in stavkov. Obstaja pa nevarnost, da zožimo pojem govorice zgolj na govorjenje in pisanje, kakor smo že prej videli, da se simbol zoži na kakšno znamenje, ki le približno, od daleč podaja kakšno drugo stvarnost. Zato bom uporabljal besedo *vzdrževanje* za vse, kar pomenita besedi simbol in govorica, ter tudi zato, kar pomeni vzdrževanje samo.

Vzdrževanje pomeni takó usmerjenost k stvarjem, ki jih ljudje obdelujejo, oblikujejo, obravnavajo in ob katerih se sporazumevajo, kakor možnost ustanavljati in nadaljevati družbo, občestvo in porajati novo v njej.

Vzdrževanje tudi ni brezosebno, nas vključuje, brez nas ga ni. V njem se poraja jaz, ti in on, mi, v njem skupaj postajamo. Tu se oblikuje pogovor, ki je stalen in celo, kadar je človek sam, je znotraj vzdrževanja.

21 — O svetu in o sogovornju

Ali vzdrževanje res vključuje vse? Ko se medsebojno vzdržujemo, se sporazumevamo tudi o nečem, kar je, vsaj na prvi pogled, zunaj vzdrževanja, zunaj besed, ki jih izmenjavamo. Podoba je celo, da nas »to zunaj« spodbuja k vzdrževanju in da to osmišlja naše pogovore.

Zakaj gre? Ko se vzdržujemo takó, da kaj obravnavamo, da se na kaj nanašamo, moramo ločiti med tem, kar obravnavamo in na kar se nanašamo ter med obravnavo, nanašanjem samim. Nobenega dvoma ni, da je obravnavo, nanašanje, ena možnost našega medsebojnega vzdrževanja, vprašanje pa je, kaj je tisto, kar obravnavamo, na kar se nanašamo. Ali gre za nekaj, kar je samo v sebi in neodvisno od nanašanja, od obravnave? Zdi se, da ne. Povezanost z obravnavo, z nanašanjem, je tolikšna, da ne moremo razumeti, pojmovati, dojeti obravnavanca, nanašanca, ne da bi ga opazovali hkrati z obravnavo, z nanašanjem.

To pa še zdaleč ne pomeni, da se zanika obstoj sveta v sebi samem. Tako negacija kakor afirmacija zanemarjata obravnavo, nanašanje, poleg tega pa sta obe znotraj vzdrževanja. Če rečemo »svet je« ali »sveta ni«, gre še vedno za neke vrste medsebojnega vzdrževanja. Moti se človek, ki meni, da je zunaj tega medsebojnega vzdrževanja, ko se nanaša na »svet«.

Kaj je s pojmi kot: svet, stvari, stvarnost? Kaj označujejo, če ne moremo ne zanikati ne pritrditi njihovega bivanja neodvisno od naše obravnave, od našega nanašanja, se pravi ločeno od našega vzdrževanja? Ti pojmi kažejo na meje našega vzdrževanja. Nanašanje se konča v nanašancu, v srečanju z njim zadene nanašanje na svojo mejo; svet, ki je termin nanašanja, je tako z njim vred v vzdrževanju samem. Tu odkrijemo pomembno značilnost našega vzdrževanja: *omejenost*. Videli bomo, da to ni edina. Naše vzdrževanje naleti na upor, ki ga ne more odpraviti ne uničiti, lahko pa mu da kakšno obliko, kakšno podobo. Janžekovič ugotavlja, da je »svet naša tvorba ob nečem neznanem... Vsi svetovi so samo naši človeški svetovi, samo slike nečesa neznanega, kar nas sili, da si jih ustvarimo. Tudi znanstvenikov svet je samo predstava, ki je nastala sicer v posebnih okoliščinah, vendar na enak način kakor vsakdanja predstava«.¹⁷

¹⁷ J. Janžekovič, Človekov svet, BV 1981/2, 139, 141.

Vidimo torej, da opozicije, ki jo radi postavljamo med stvarnostjo in mislijo, predstavo o stvarnosti, sploh ni. Ali naj to pomeni, da lahko mislimo in si predstavljamo karkoli in kakorkoli? Gotovo ne! Človek ne misli v absolutnem, brez prisil in ovir, ker je pač še vedno v medsebojnem vzdrževanju, ki je okvir, znotraj katerega kaj obravnava. Pravilno pojmovanje vzdrževanja nas osvobodi takih slepil o čisti misli in brezmadežni dejavnosti kakor tudi domneve o svetu brez nas, ne da bi ga obravnavali, v vzdrževanju.

Pojmovanje obstojnosti dobi nove razsežnosti. Kar obstaja, ni v svetu stvari neodvisno od nas in našega medsebojnega vzdrževanja, pa tudi ne obstaja samó znotraj našega vzdrževanja.

Če se ponovno vprašamo, kaj je za besedami, dejanji, ustanovami, dogodki, pokažemo le, da še nismo dojeli, da je »svet« še vedno drugoten svet. »Ljudje smo prisiljeni živeti v svojem posebnem, človeškem svetu. V njem smo se dolžni oblikovati v čim plemenitejše osebnosti. V rast za dobrega človeka povsem zadošča, da se zadovoljimo s sliko sveta, ki smo si jo ustvarili za vsakdanje življenje.«¹⁸ Janžekovič kaže, da je temeljni problem človeštva etično in da to vključuje »noetično«, pa naj to »dožene« to ali ono.

Osnovno vprašanje ni več, kakšno je to, kar je, temveč, kaj bi se zgodilo z nami, z vsakim izmed nas, če bi se pretrgalo naše vzdrževanje: to, kar nas vzdržuje, združuje, ločuje?

V vzdrževanju ne gre le za stvari, na katere se nanašamo, ampak tudi za nas, ki se medsebojno vzdržujemo. Tudi opazamo, da drugih, svojih sogovornikov ne moremo obravnavati kot »stvari«, kot nanašance. Četudi govorimo o njih, niso predmeti. Sogovorniki se nagovarjajo. Banalna ugotovitev, morda celo preveč, tako da je navadno sploh ne upoštevamo v naših razmišljanjih. In vendar, če sogovornik ni predmet, ali lahko rečemo, da je osebek? Ali ni beseda osebek vse preveč vezana na slovnico in opozicijo s predmetom? In če namesto predmeta pride sogovornik, ali se ga še lahko zreducira na subjekt, na slovnično opozicijo osebek/predmet?

Mislim, da ne smemo enačiti sogovornika z enim ali drugim členom opozicije osebek/predmet; sogovorje pa ne z nanašanjem na »nekaj«. Vendar se zdi, da sta bližnji in jaz dva pola, ki sta zunaj in neodvisno od našega vzdrževanja; Res drugače zunaj kot svet, vendar zunaj. Če prarastemo ta vtis, ugotovimo, da sta bližnji in jaz res nekakšna upornost, na katero trči naše vzdrževanje, obenem pa ugotavljamo, da se ne jaz ne bližnji ne mi ne oni ne pojavijo zunaj vzdrževanja. Teh polov, ki jih

¹⁸ J. Janžekovič, prav tam 139–140.

izražajo zaimki, ni brez našega medsebojnega vzdrževanja, in tega ni brez onih.

Kakor »svet«, tako imata tudi jaz in bližnji svojo upornost: V čem je ta upornost? Bližnji je tako rekoč drugi jaz kakor ta, ki govori, drugi jaz, kateremu govorim in kateremu rečem *ti*. Naše vzdrževanje vključuje nanašanje jaza (mi-ja) na nekaj in predvsem jaza (mi-ja) ti-ju (vi-ju). To zadnje nanašanje, imenujem ga sogovorje (čeravno obsega še vse kaj drugega kot govorico), je povsod navzoče, čeprav se velikokrat skriva za takó imenovanim brezosebnim govorjenjem. Sogovorniki so torej v vzdrževanju in tega ni brez sogovorja.

Morda bi se kdo vprašal, kaj je prvo: vzdrževanje ali sogovorjenje ali poslušanje, nagovor ali odgovor? Dejansko je vse dano hkrati, v začetku. Vzdrževanje vključuje razmerje jaz — ti, to razmerje vključuje vzdrževanje. S kasnejšo analizo moramo razčleniti in opisati to dogajanje. Ne smemo pa se ujeti v zanke sintakse. Ta nas nagiba, da obravnavamo jaz, ti, on ... kot vir in začetek vzdrževanja. Ti zaimki so, kakor tudi samostalniki, termini v aktualnem razmerju, v razmerju sogovorja, so njegove uresničitve.

Spomnimo se, da ti termini — imenujejo jih tudi osebk in predmeti — držijo, stojijo le po zaslugi glagolov: glagoli jih vzpostavljajo in povezujejo. Če smo pozorni na glagole, ostajamo bliže dejanskemu vzdrževanju, kakor pa če se ustavimo pri zaimkih. Zaimki usmerjajo našo pozornost na svet »osebnih stvari«; glagoli pa nas opozarjajo, da je vzdrževanje dogajanje.¹⁹

Ta upornost, ki je sogovorje, nas izvirno opozarja na končnost in omejenost našega vzdrževanja. Gre namreč za to, da jaz ni nikoli brez ti in obratno. V tem razmerju je že vedno vsak termin izgubil oblast nad drugim. Vsak termin je vezan na drugega, odvisen od drugega. Še več, ta vez ni medsebojna fiksacija, vzajemno popredmetenje, pač pa živo dogajanje in le v nadaljevanju tega dogajanja postajata sogovornika jaz v prepoznanju in priznanju ti-jaz. V tem se kaže krhkost in končnost vzdrževanja. Vzdrževanje je tako nekaj tretjega med dvema jaz in dvema ti: je tisto, kar ju rešuje anonimnosti in onemogoča zlitje ali obvladovanje.

22 — Gre za življenje in smrt

Ponovimo že zastavljeno vprašanje: Kaj bi se zgodilo, če bi se naše vzdrževanje ustavilo, odmrlo?

¹⁹ V slovenščini je zaimek vključen v glagol, kar gotovo dobro izraža dogajansko razsežnost zaimka oziroma osebe, ki jo izraža.

Na prvi pogled čisto naravno vprašanje, ki pa je dejansko paradoksalno. Ugotovili smo, da je vzdrževanje vseobsežno področje, sedaj pa govorimo o njegovem izginotju, o izginotju pogoja vse človeške misli, vse človeške dejavnosti in vse človeške ljubezni.

Tako lahko človek v medsebojnem vzdrževanju obravnava konec tega vzdrževanja. Dejansko je to početje neizogibno. Ali že nismo izkusili konca vzdrževanja? Ali nimamo za to izkustvo besede, ki znotraj vzdrževanja označuje to prekinitev? Ali ni to, kar imenujemo smrt? Smrt je mogoče različno opredeliti, če pa jo glede na vzdrževanje, potem je preprosto njegova prekinitev.

Smrt je tako, poleg »sveta« in sogovorja, še tretji upor, s katerim se srečuje naše medsebojno vzdrževanje. Kakor pa sta prva dva upora le v njem, nikoli zunaj njega, tako je tudi s smrtjo: obravnavamo jo le v vzdrževanju. Takó tudi smrt opozarja, in to izvirno, na končnost vzdrževanja.

V čem je ta izvirnost? Zlahka ugotovimo, da z rajnimi nismo v medsebojnem vzdrževanju; sogovorja ni z njimi. Vendar nas mrtvi nekako »silijo«, da govorimo o smrti med nami. S tem uvajamo v vzdrževanje gotovost, da bi ga lahko ne bilo. Našega vzdrževanja ne omejuje le »svet«, osebe, temveč tudi smrt; to vzdrževanje ni brez konca, ni neskončno; smrt kaže na njegovo absolutno končnost.

Smrt, ki opozarja na radikalno končnost, ne pride neodvisno od vzdrževanja in brez njega. Čeravno ga smrt omejuje, ko ga (po) konča, je smrt povezana z njim kakor »svet« in sogovorje. Tudi tokrat se ne smemo vdati slepilu in si predstavljati smrt kot nekaj samobitnega, zunaj vzdrževanja in neodvisno od njega. Možnost, da našega vzdrževanja lahko ni, ni vezano na njegovo resnično izginotje, ampak spremlja to vzdrževanje v njegovem dogajanju. Smrt je vseskozi navzoča: je v negotovosti, ki je *med* bližnjim in menoj, ko občujeva in lahko ne bi; je v negotovosti, ki je *med* nami in svetom, ki ga skupno obravnavamo. Smrt je tako vedno ta *med* v našem vzdrževanju.

Ta *med*, te gotovosti ne opazimo, ker se pojavlja in izginja ves čas našega vzdrževanja. To pojavljanje in izginjanje *brez konca* ni neskončno (infini), ker je smrt pač meja, ampak je nedoločeno (indéfini). Smrt moramo tako razumeti kot stalno, vendar preloženo možnost konca našega medsebojnega vzdrževanja. Je hkrati prekinitev našega vzdrževanja in odlog, ki mu je naklonjen. Prekinitev, če opazujemo le jaz in ti, ki občujeta in dejansko izgineta s smrtjo; odlog, če smo pozorni na vzdrževanjsko dogajanje. Na koncu koncev, smrt se ne da zreducirati ne na negotovost vzdrževanja ne na njegov razkroj na posamezne termine (jaz, bližnji, svet), pač pa je v igri *med* to negotovostjo in tem razkrojem.

Ali ni mogoče poimenovati smrt še kako drugače? Videli smo, da to ime ustreza absolutni končnosti našega vzdrževanja, njegovi nezmožnosti za neskončno; če pa jo obravnavamo kot pogoj za uresničevanje našega medsebojnega vzdrževanja, kot možnost nedoločnosti, bi bilo bolj primerno, če jo imenujemo *življenje*. Ta končnost gre pravzaprav onstran opozicije smrt/življenje, to pa še ne pomeni, da smo se izognili življenju in smrti. Dejansko smo v igri *med* življenjem in smrtjo.

23 — Etičnost, zgodovinskost, posamičnost

V vzdrževanju so osebe zajete v igro, kjer se spopadata življenje in smrt; v tej igri so lahko termini, ne pa partnerji. Partnerja sta življenje in smrt in le v tem spopadu se porajajo osebe.

Če pa je tako, kaj lahko storim, storiš, storimo skupaj, sredi tega spopada med življenjem in smrtjo? Kakšna je možnost, da kakorkoli ukrepamo?

To vprašanje se nanaša na našo možnost (ne na naloge!) delovanja. Gre za to, da ugotovimo, kolikšen je naš »manevrski prostor« v tej igri, kjer v dejanskem sogovorju rečemo skupaj jaz, ti, on. Poleg tega ostajamo, se porajamo v tej igri, kjer smo angažirani, kjer postajamo, se porajamo osebe za druge z drugimi. Edini možni umik iz te igre je izginotje kot jaz, ti, mi skupaj. Iz igre ne moremo, lahko pa se v igro vključimo in dokončno angažiramo.

Na vprašanje, kaj lahko storimo, sta možna dva odgovora. Ali pritrdimo tej igri, kjer gre za nas vse skupaj, ali pa se iz nje izločimo. Po eni strani potrdimo angažiranje, ki je že, po drugi strani pa vzdignemo roke od tega angažiranja.

Pritrjevanje ne ustanavlja angažiranja, pač pa ga podvaja. Odstopanje pa je jalov napor, saj angažiranja ne odpravi, kvečjemu le človeka. Ni sorazmerja med tema dvema možnostma, saj po eni strani pritrujemo angažiranju in ga takó podvajamo, po drugi pa ga zavračamo, se pravi hočemo nemogoče: izničiti našo pripadnost angažiranju. Ne gre za pritrdjevanje ali zavračanje samo življenja ali samo smrti, ampak za pritrdjevanje, zavračanje njunega spopada; ponavljam spopada, v katerem se porajajo osebe v medsebojnem vzdrževanju.

Kakšne so torej značilne geste, zadržanja, kjer se izražata to pristajanje ali to zavračanje? Kakšne oblike si navzameta v družbi?

Vprašujemo se v družbi, to pa pomeni, da bomo odslej obravnavali življenje in smrt znotraj izmenjave. Ta izmenjava oblikuje družbeno-zgodo-

vinsko dogajanje. Za osebe gre v igri življenja in smrti, vendar se situacija obrne, ker se sedaj vprašujemo o človekovem uresničevanju te igre, o našem medsebojnem vzdrževanju. Življenje in smrt sta sedaj to, za kar gre v našem občevarju: v našem medsebojnem vzdrževanju gre za življenje in smrt.

Takó moramo imeti naše vzdrževanje samo kot igro, igro znotraj igre življenja in smrti. Ta »par« kroži med nami, gre od enega k drugemu, se izmenjuje med nami. Sogovorje ni nekakšna nematerialna komunikacija, ampak je simbolna izmenjava, v kateri ima tudi fizika svoj del. Naše medsebojno družbeno vzdrževanje lahko opredelimo kot dogajanje, v katerem daje vsak izmed nas bližnjemu, ko hkrati prejema od njega življenje in smrt. Smrt in življenje sta materialni, fizični različici naše izmenjave.

O tej različici lahko govorimo še drugače. Beseda smrt in življenje se nanašata le na dogajanje med osebami, videli pa smo, da naše vzdrževanje zadeva še drug upor kot osebe: se pravi svet. Ta svet oblikujemo tako, da se naše občevarje, vzdrževanje, ohranja, obenem pa ga oblikujemo le toliko, kolikor ta svet dopušča.

Z našim pristankom na to, da dobimo — dajemo življenje — smrt; da gradimo — rušimo svet, stopamo v zgodovino in jo dejavno oblikujemo. Tu človek mori in je umorjen, gradi in razdira svet. Nihče ne more reči, da samo živi, da samo mori, da samo gradi; pa tudi ne, da le umira, da je le umorjen, da le razdira.

Zgodovina nas opozarja na nepopolnost, nedokončnost vsega našega delovanja. Ta ugotovitev je pomembna za moralnost. Nihče v zgodovini ni le neomadeževan in tudi ne docela pokvarjen. Vso zgodovinsko dogajanje sestavlja nedolžnost in krivda. Zgodovina zahteva, da omilimo čistost pojmov, kot jo pozna logika, npr. za drobno-slabo; dobrota-hudobija... V zgodovini se ta pojmovna čistost pač nikoli ne uresničuje; je možna le zunaj zgodovine in družbe v svetu logike in slovnice.

Če je zgodovina takšna mešanica nepopolnega, nedokončanega, kaj je potem s tistimi, ki so ji podvrženi, hkrati ko so njeni nosilci? Gre za ljudi, za osebe, za subjekte (ta nima nič skupnega z subjektom v slovnici), ki se porajajo v vzdrževanju. Vsaka oseba v medsebojnem vzdrževanju je deležna te mešanice, ki sestavlja zgodovino. Vendar, da se razumemo, ne gre za kakšno osebno notranjo mešanico, ampak je ta v naših razmerjih.

Naše medsebojno vzdrževanje ni kakšen nadčasovni pojem, ki bi obstajal ne glede na svoje določeno uresničevanje med ljudmi. Ne da se ločiti od trenutkov in krajev, kjer se uresničuje. Še natančneje, medsebojnega vzdrževanja ni, so le naša telesa, ki občujejo, se vzdržujejo. To dogajanje je zgodovinsko in spomin nanj se zapiše, pusti sledove v telesih.

Pojem našega medsebojnega vzdrževanja nam pomaga razumeti zgodovino, našo zgodovino, ki je vedno določena, posamična, ker je telesna.

Občevanjsko dogajanje, naše medsebojno vzdrževanje, ni stvar sama v sebi, ampak primeren izraz za obravnavo igre med življenjem in smrtjo, ki je vsakikrat enkratna, posamična in neponovljiva in v kateri moremo reči jaz, ti, on, mi skupaj. Takó je izraz naše medsebojno vzdrževanje le nekaj splošnega, vendar je operativen, ker omogoča, da mislimo z njim enkratnost, ki je nedoločno spremenljiva v zgodovini.

24 — Izkustva in vsebina našega vzdrževanja

Videli smo, da je vzdrževanje transcendentalna oblika možnega človeškega izkustva. Zaradi posplošenja te oblike smo v marsičem, zapostavljali človeško izkustvo. Poglejmo sedaj to izkustvo!

Vsako izkustvo se začena z občutki. Blizu tem je tudi doživljanje zadovoljstva in bolečine. Eno je namreč okusiti jabolko, drugo pa je ob tem uživati. Občutki, ki so tako izčiščeni, postanejo subjektivni. Med občutki in doživljanjem imamo izkustvo zaznavanja. To zaznavanje zgrabi čutno, ga poveže in pripravlja doživljanje. Vse to se dogaja hkrati: čutiti, zaznavati, doživljati; nobeno od teh treh ni čisto. Tudi ni čutnega brez čutov, zaznanega brez zaznavne sposobnosti, (ne)ugodnega brez zmožnosti, ki ju tako označuje. Tako so čutenje, zaznavanje, doživljanje načini, prek katerih se vse bolj izraža subjektivnost, kakor tudi svet, ki ga imamo za objektivnega.

Ta razdelitev našega izkustva na dva pola: subjektivno-objektivno gre vse do operacije, ki jo imenujemo védenje in spoznanje. Zdi se, da se sedaj ta delitev utrdi za vedno. To delitev izkustva na predmet in subjekt, ki je zapisana že v jeziku, podaljša in teoretizira izkustvo spoznanja. Spoznanje loči med čutnim in čutenjem, to pa se v naši kulturi izraža kot razlika med videnim in videnjem. Spoznanje je videnje vizija, teorija.

Delitev našega izkustva na dve plati, objektivno in subjektivno, ki jo omogoča jezik, gre vse do razumevanja prakse. Razlikujemo med delavcem in delom, pesnikom in pesmijo . . . Vse kar je narejeno, se razlikuje od tistega, ki je naredil. Vizija je presežena, ostaja pa delitev na dvoje, ki jo izražamo v govorici.

Praksa, znanje, zaznavanje, doživljanje, čutenje so vidiki našega izkustva. To izkustvo smo nekoliko zanemarili, ko smo obravnavali le njegovo formalno plat: naše vzdrževanje. Vprašajmo se sedaj, kakšen je odnos med to transcendentalno obliko vseh možnih človeških izkustev in čisto določenih izkustvenih vidikov, ki smo jih pravkar našli.

Ustavimo se pri pojmu vsebine, da bi lažje razumeli, za kaj gre. Vsebina je nekaj, kar je vsebovano, nekaj, kar je zadržano skupaj. Navadno smo kaj malo pozorni na »vsebovalca«, zanima nas le vsebina. Če se tega lotimo, ostanemo navadno v svetu stvari: vsebovalec je sod in vsebina vino; v svetu stvari si pač drug drugemu ostaneta zunanja. Če se pomaknemo iz stvarnega sveta v območje vzdrževanja, potem vsebovalec, vzdrževalec ni več stvar, ampak tudi sam pripada dejanju vzdrževanja, je operacija. Vsebovalec je tisto, kar drži, vzdržuje.

In kaj je tisto, kar drži vse možne vsebine človeškega izkustva, če ne naše vzdrževanje. Vendar, ko pripisujemo vzdrževanju vlogo vsebovalca, ne delamo iz njega stvari. Vzdrževanje vsebuje vse v svojem stalnem dogajanju, v družbeni izmenjavi. Vzdrževanje se ne ustavi, temveč daje vsem vsebinam pečat tega dogajanja.

Od tod pomembne posledice za vse, kar napolnjuje naše izkustvo (čutenje, doživljanje, zaznave, vedenje, praksa). Vse te vsebine, pa naj bo njihova različnost že kakršnakoli, določa dogajanje našega vzdrževanja: so uresničitve, termini vzdrževanja, vendar ne njegovi preprečevalci. Vzdrževanje je močnejše kot ti termini. Kolikor naše vzdrževanje oblikuje termine, se pravi njegove vsebine, dajejo le-te temu vzdrževanju njegovo izkustveno enkratnost, vendar jih ni brez vzdrževanja. Vidimo, da ni vsebina nikakršna materija, ker ta beseda vsebuje določeno zunanost glede na obliko. Te vsebine niso ne zunaj ne znotraj vzdrževanja, pač pa so njegovo utelešenje in so neločljive od njega. Čutenje, doživljanje, zaznavanje, spoznavanje, delovanje so stopnje in trenutki, ki so neločljivi od tega vzdrževanja. Raznovrstnost našega izkustva je eno z njegovo obliko; le analiza jih razlikuje.

Lahko pozabimo, da je predmet našega vzdrževanja pravzaprav telo, ki ga je privzelo to vzdrževanje. Predmet se takrat utrdi, blokira. Začenjamo verjeti, da govorimo o nečem, ki nima nobene zveze z vzdrževanjem, o stvari, ki je zunaj našega vzdrževanja. Če pa premagamo to pozabo, spoznamo pomen, ki ga ima ta »stvar« (čutenje, spoznanje, delovanje), ki je zajeta v našem vzdrževanju. Termin, ki ga dosežemo v našem objektiviranju, ni nič drugega kot oblika, v kateri nastane ta objektivacija: nič drugega torej kot naše vzdrževanje. Tako lahko rečemo, da je v našem vzdrževanju to vzdrževanje hkrati tudi njegov predmet. Vsa možna popredmetenja nas vsakikrat, ponovno in izvirno, opozarjajo na naše vzdrževanje. *Predmet našega vzdrževanja ni nič drugega kot to vzdrževanje samo. V vzdrževanju so vsebine le predmetenje vsebovalca, tj. našega vzdrževanja samega.*

Tako se vzdrževanje dogaja vedno v različnih podobah, ki si sledijo. Se vedno menja, spreminja, ni trdno. Verjetno hočemo zaradi tega najti

neko absolutno izhodišče, neki izvor našega vzdrževanja. Obsedeni smo od vprašanja: Kdaj smo se začeli vzdrževati, kdaj se je začelo občevarje? In če se ne sprašujemo o začetku, se sprašujemo o koncu: Kam vodi vzdrževanje? Čemu občujemo? Začetek, konec, smotrnost: za kaj gre pri vsem tem spraševanju?

25 — Ustvarjeno in neustvarjeno vzdrževanje

Ko hočemo vedeti za začetek ali konec našega vzdrževanja, imamo vedno pred očmi določeno podobo vzdrževanja, nikoli pa se ne moremo vprašati o vzdrževanju samem.

Od kod trpljenje? Zakaj revolucije? Kam vodi razredni boj? Ta vprašanja gotovo niso prazna. Vsakikrat organizirajo možno na določen način in tudi ni nič izrednega, če najdemo odgovore. Zastavili smo si namreč vprašanje znotraj poprej določenega področja, npr. postavimo, da zgodovinski dogodki izhajajo iz tega, kar imenujemo družbene, gospodarske in ideološke silnice. Takó smo vsakikrat, ne da bi se jasno zavedali, omejili področje, v katerem iščemo izvir ali smoter. Nič ni torej nenavadno, če najdemo odgovor; tudi ni čudno, če drugi ovržejo naše odgovore in dajo drugačne.

Vendar, kaj je z vprašanjem o začetku in koncu vzdrževanja? Ali ni to vprašanje nevzdržno, saj se postavlja zunaj vzdrževanja, hkrati pa ga predpostavlja? Ta vprašanja so trenutek vzdrževanja in odgovor nanj ravno tako. Vprašanje o začetku in koncu vzdrževanja je tako brezpredmetno.²⁰

Nas pa to vprašanje pouči! Pouči nas o naši končnosti, v katero smo zajeti od takrat naprej, ko se medsebojno vzdržujemo. Te končnosti ne obvladamo. In vendar, takrat, ko priznavamo svojo končnost, omejenost, odkrivamo, da zmoremo ustvarjati. Vprašanje ustvarjalnosti se ne nanaša na ustvarjanje vsega našega vzdrževanja; ustvarjanje je med nami, znotraj našega vzdrževanja. Ustvarjanje se ne nanaša na razvoj našega vzdrževanja, pač pa na njegovo notranjo rodovitnost. Naše vzdrževanje je tako rekoč po eni strani ustvarjeno in po drugi neustvarjeno.

Naše vzdrževanje je *ustvarjeno*, saj smo videli, da ni nikoli brez dejanske vsebine. Zgodovinsko, datirano, telesno, enkratno izkustvo, skratka, naše vzdrževanje se uresničuje vedno v tej določeni ljubezni, v tem dobrem dejanju, sovraštvu, ljubosumju, boju. Obenem pa sledi nedoločen cilj: nič ni podobno ničemur. Vzrokov kakor tudi motivov ne mo-

²⁰ Govorica pa ne zahteva od filozofije, da bi ta začela z mišljenjem na neki absolutni točki... »Izhodišče« je v tem, da »že govorimo« kot ljudje med seboj in kot ljudje v svetu. (Jože Urbanič, Nekaj misli o problemu referencialnosti, v BV 41/2, 181).

remo med seboj primerjati, če so si podobni, so si tako, ker jim pripisujemo to vlogo znotraj vzdrževanja. V resnici je pa vse novo sad medsebojnega ustvarjanja. Končno more naše vzdrževanje obstati le tako, da ga stalno na novo priključimo v življenje.

Po drugi strani pa moramo poudariti *neustvarjenost* našega vzdrževanja. To pomeni, da pripadamo prek vseh različnih podob k neki neustvarjeni končnosti. Izraz je morda paradoksalen. Vendar, kako naj drugače izražam naše skupno porajanje, enega z drugim, v katerem se ne moremo nagovarjati drugače, kot da nenehno ustvarjamo nove podobe, vsebine v našem sogovorju? Naša pripadnost, odvisnost temu redu, zadostuje, da govorimo o svoji končnosti, hkrati pa ugotavljamo neustvarjenost našega vzdrževanja, značilnost, ki ga postavlja onstran začetkov — smotrov.

Namen vzdrževanja je vzdrževanje samo. Tudi če se pretrga, smo videli, da njegov konec ni njegov smoter. Človek je tisti, ki uvaža vprašanje vzrokov in smotrov, v tem nam pa pomagajo naravni jeziki, ki vsebujejo vzročnostne in smotrnostne stavke. Če so ti vzroki in smotri podrejeni, so podrejeni drug drugemu, ne pa kakšni višji vzročnosti ali smotrnosti. Kot je vzdrževanje brez vzroka in smotra, tako tudi ni vzrok ali smoter česar koli.

Če smo zunaj smotrnosti in vzročnosti, kje smo potemtakem? Za kaj gre? Gre za *zastonjskost*, za *milost*. Prek vseh podob našega vzdrževanja se kaže ta zastonjskost, ta milost, ki je ne more nič zaobjeti. Medsebojno priznanje ali nepriznanje kaže na to milost, ne pa na nekakšne spoznavne kategorije. Prepoznanje in priznanje pripadajo zastonjskosti, ne zato, ker bi vzpostavljale odnos subjekt — objekt, ampak zato, ker vzpostavljajo razmerje sogovorja, odnos med nagovorjevalcem in nagovorjencem. Ta odnos ima vedno pečat zastonjskosti, kajti nič me ne more prisiliti, da te prepoznam in priznam. Jaz, ti, on lahko prepozna — prizna ali pa ne. V teh dejanjih prepoznanja ali nepriznanja se gradijo — rušijo družbe, ljudje živijo — umirajo. Kar predlagam, da bi imenovali stvarjenje, ni nič drugega kot to dogajanje samo. To dogajanje ne izhaja iz ničesar, *ex nihilo*: vzdrževanje kot forma označuje ta nič, v katerem je možno medsebojno prepoznanje — priznanje skozi vso človeško zgodovino.

Vzdrževanje ni nič, ker pač ne obstaja brez dejanske zgodovine in ni ta zgodovina nikoli istovetna z vzdrževanjem. Tudi to vzdrževanje samo je na izbiro: lahko ga prepoznamo in sprejmemo, lahko ga pa zatajimo in zavržemo. Takó družbeno prepoznavanje in priznavanje ne bo enako, če prepoznamo ali ne vzdrževanje zanj samega, v njem samem. Bivanje v družbi je odvisno od medsebojnega (ne) prepoznavanja; vzdrževanja pa ni odvisno od tega. Je nosilec naše hvaležnosti ali nehvaležnosti. Drugi je drugače ljubljene, če ljubimo ali zavračamo vzdrževanje, ki pa samo s tem ni

v ničemer prizadeto. Dejansko vzdrževanje je onstran biti — ne biti. Prepozna se v naši pripadnosti igri življenja in smrti. To pomeni, da je to prepoznanje lahko le zastonj, brez razloga, po milosti.

26 — Odgovornost in svoboda

Na to vzdrževanje pristajamo vsakikrat, kadar sprejmemo, da živimo skupaj. Dejansko smo na to pristali, še preden smo se zavedali, da smo v medsebojnem vzdrževanju. Takó vsebuje naš pristanek dve značilnosti: odgovornost in svobodo.

Kako naj drugače imenujemo našo pritrditev na nekaj, kar nas je spodbudilo? Naš pristanek je odgovor na povabilo, da prepoznamo bližnjega. Da je možna družba in zgodovina je treba nevede, vendar stvarno pritrditi vzdrževanju. Ostanimo kritični tudi do tega odgovora! Ne gre za odgovor osebi, saj vzdrževanje, kateremu pritrujem, ni oseba. Pojem osebe je veljaven le v sogovorju.

Ce je ta pristanek odgovornost, pripada območju svobode. Svobodni smo, da podvojimo svojo pripadnost vzdrževanju ali pa, da izstopimo — napravimo samomor. Tudi to odkrijemo šele takrat, ko smo se že angažirali. Svoboda ni torej delati kakorkoli, ampak kaže, morda bolj kot karkoli drugega, na našo končnost.

3. Pričevanje

Videli smo, kakšen je status »sveta« in oseb znotraj vzdrževanja, zato se bomo sedaj vprašali: Kakšno vlogo more imeti Bog v vzdrževanju. Na Boga, ki je onstran koristnega in nekoristnega, se ne moremo nanašati, kot da je v redu potreb, v redu uporabnosti, kot da pride prav, kakor to delamo, ko se nanašamo na »svet«. Res je zastonjskost prepoznanja že v sogovorju, občevanju, vzdrževanju, ostajajo pa meje, v katere pa Boga ne smemo uklepati, če nočemo, da ga zreduciramo. Táko nanašanje na »svet« kakor sogovorje se izkažeta za neprimerna: ali zreduciramo Boga, ko se nanašamo nanj kot na »svet« in osebo ali ko vnašamo vanj to dvojico in smo v *čistem antropomorfizmu*; ali pa poudarjamo, da gre le za analogijo in potem v resnici nič ne povemo o Bogu in svojem razmerju do njega ter smo v popolnem *agnosticizmu*. In konec koncev se za *racionalnostjo*, ki omejuje Boga na ti dve področji, skrivata *fideizem in iracionalizem*, ne da bi se človek, ki tako misli, tega zavedal.

Kako se izogniti vsem tem zankam, ki jih prefinjeno podtika racionalnost ali, drugače rečeno, določeno pojmovanje racionalnosti, ki jo še vedno uporabljajo nekateri teologi in je v vsej svoji racionalnosti naivna, iracionalna?

Rekli smo, da je človek do konca angažiran v našem medsebojnem vzdrževanju, skozi vse, karkoli dela, se kaže ta angažiranost; tudi vemo, da je teologija vedno povezovala krščanske povédi z občestvom, ki izpoveduje. Zgodovina ve povedati, da so mnogi kristjani izpričali svojo pripadnost Cerkvi z življenjem. Ni torej mogoče zaobiti pričevanja, ko govorimo o krščanstvu, saj smo tudi mi postali kristjani zaradi zgleda, zaradi pričevanja (ne prepričevanja!) svojih očetov.

31 — Krščanstvo in pričevanje

Za kakšno pričevanje gre? Zdi se mi, da morem glede na impliciranost prič in načinov utemeljevanja *ločiti tri stopnje pričevanja*.

Prvo je *znanstveno*. Čeravno smo videli, da so znanstveniki navzoči v svojih dognanjih, opazamo, da so hkrati odsotni. Kakšna znanstvena dognanja more kdorkoli ponovno preveriti na istem eksperimentalnem področju v istem teoretičnem modelu, z istimi metodami. V teh razmerah lahko odmislimo znanstvenika in poosebimo znanost — («znanost pravi . . .»).

Drugo pričevanje je sodnijsko: Priča je tu že veliko bolj vključena v pričevano. To pričevanje se nanaša na medčloveške razmere, zato ne morem o eksperimentalno preverjati izpovedi prič; medčloveško dogajanje je vedno novo, drugačno. Ustaviti to dogajanje, izluščiti iz njega nekaj, kar je za vedno odšlo, zahteva veliko rekonstrukcij, soočenj in preverjanj-pričevanj. Na sodišču vedo, da je še tako dobronamerna priča možni »lažnivec«, ne zato, ker bi to zavestno hotel, ampak zato, ker ga obdaja cela vrsta pogojenosti, tako subjektivnih kot družbenih. In po vsaki razsodbi se sodnik sprašuje, za kaj je res šlo, kako je res bilo, saj je tudi njegova sodba pogojena. Nepristranske priče in sodnika ni: vsak s svojimi mejami in določenostmi sodeluje v sodnem procesu.

Tretja oblika pričevanja pa je tista, kjer izpričano kaže, da *se je človek angažiral z vsem svojim srcem, vso dušo, vso močjo, vsem mišljenjem in celim telesom*. Takšna celotna angažiranost pa more biti le svoboden odgovor na povabilo k pričevanju, sad osebne odločitve in zunaj prisil, takšnih ali drugačnih, vendar v mejah našega medsebojnega vzdrževanja, se razume. To pričevanje, ki je po eni strani brezpogojno, po drugi strani datirano, se pravi pogojeno z določeno civilizacijo in kulturo, je znotraj družbe.

Tako je to pričevanje celotno v angažiranosti, ni in ne more pa biti absolutno po svoji vsebini, po svojem izrazu. Takšno pričevanje je krščanska veroizpoved, takó in le takó človek pričuje o Bogu in zanj.

Smo v situaciji, ko se priča dokončno angažira v našem medsebojnem vzdrževanju, hkrati ko izpoveduje Boga; Bog se razodeva v tem dogajanju. Tako ni razodetje *nikoli brez* zgodovine in družbe, kjer ljudje, religiozni ljudje, že živijo, ko sprejemajo to zgodovino in to družbo kot božjo besedo. To, da Bog govori, nenehno presega področje, kjer žive ti ljudje. Vendar zgodovina in družba nista božja beseda, nista prepoznana za to brez izpovedi vere religioznih ljudi.

Skupaj bo treba držati torej dve postavki: razodetje se dogaja na določenem kraju in v posamezni zgodovini — »zveličanje prihaja od Judov (Jan 4,22) — in hkrati, da ni nikakršnega privilegiranega kraja in zgodovine, kjer bi bilo treba častiti Boga —« pride ura, ko ne boste Očeta molili ne na tej gori ne v Jeruzalemu« (Jan 4,21). Dejstvo, da Bog govori človeštvu, se vpisuje v zgodovino človeštva z neprestanim vzdrževanjem teh religioznih ljudi med seboj in z vsemi drugimi.

Neizogibno, konstitutivno tako rekoč, se bo oblikovalo to vzdrževanje religioznih ljudi v človeški govor (ali je med nami še kakšen drug?) brez katerih družba in zgodovina nista božje razodetje. Kot vsak govor, bo tudi ta sestavljen iz besed, stavkov... obravnaval bo nekatere teme. Tu smo prišli do vprašanja: Kaj pravi torej Bog v razodetju?

Kaj pravi torej razodetje? Kako razumeti njegovo takó raznovrstno vsebino? Ne pozabimo, da jo prejemamo v svojem vzdrževanju in tako dolgo, dokler to traja, živimo. Podoba je, da se te povédi po eni strani nanašajo na določen predmet — stvarjenje, greh..., po drugi pa na naše medsebojno vzdrževanje samo. S tem nam pravijo, da je medsebojno vzdrževanje, *zaveza*, alternativa smrti. Nekako je ta zaveza, kjer se poraja, uresničuje in ohranja življenje, edini predmet teh povédi. In glede na to, se vse povédi izražajo o tem, kakšno stališče zavzeti do te zaveze življenja.

Najprej izražajo neko upanje: ta krhka zaveza ne bo propadla in mi ne bomo umrli: »Seje se v minljivosti, vstaja se v neminljivosti. Seje se v nečasti, vstaja se v časti. Seje se v slabosti, vstaja se v moči. Seje se naravno telo, vstaja duhovno telo.« (1Kor 15,42—44). Govorijo tudi o značilni nepotrebnosti, priložnosti naše situacije: o zastojnem priložnem stvarjenju. Pa o naši volji, ki more to zavezo pretrgati: to je naša grešnost. Končno razodetje govori o Bogu in o smrti: predmet razodetja je Bog in poraz smrti, odrešenje torej. Vse to dobi pomen v razmerju do družbe in zgodovine, do našega vzdrževanja.

Naše vzdrževanje pa ne obstane, če se stalno ne obnavlja. Krščanstvo vsebuje poleg drugega tudi pojem stvarjenja, ta pojem pa ni le predmet verovanja, ampak oblikuje od znotraj razodetje in pripadnost razodetju. Upanje, ki smo ga omenili, ni v ničemer okrnjeno, ko sprejemamo določene povédi, obratno, te nam rabijo za izhodišče našega angažiranja v zavezi. Očitno tu ne gre ne za konzervacijo ne za razvoj, pač pa za izmenjavo znotraj zaveze, ki omogoča življenje.

Tako so spremembe v povédih Cerkve pogojene ne z »bolj natančnim spoznanjem« resnice, ampak s potrebami, ki izhajajo iz našega boja s smrtjo. Te spremembe se tičejo tudi moralnega in družbenega življenja, o tem pa najlepša priča zgodovina Cerkve. Tako razodetje iznajdeva življenje, ki je vedno novo.

Vendar, da se razumemo. S tem nočem reči (in nisem razvrednotil cerkvene ustanove, še najmanj pa cerkveno učiteljstvo), da sta v religiozni družbi ustvarjalna, duhovna struja, pa okorela, negibna ustanova. Ustvarjalnost je neločljiva od razodetja in se uresničuje v obeh, vendar v vsaki po svoje. Ni tistih, ki iznajdevajo, in drugih, ki ponavljajo: vsi ustvarjajo, ker ljubijo zavezo med ljudmi, ker verujejo, da tam govori Bog, in ker upajo, da te zaveze ne bo konec.

Osvetlimo to pričevanje, v katerem se kaže resničnost ali laž izpovedanega, še iz drugega zornega kota! Med kristjani je splošno sprejeto, da je triada vera-upanje-ljubezen oblika vsakega pravega odnosa do Boga in sestavlja tako imenovani teološki red. Ta red ima dva pola, ki sta neločljivo povezana. Prvi je dejanje, drugi pa je uresničitev tega dejanja.

Nekaj določenega priča za tisto, kar ga omogoča, se pravi dejavnost, ta pa z njim kaže na svojo rodovitnost in ustvarjalnost. Ker pa nobena teh uresničitvev ni tisto, kar merijo dejanja, — Bog —, se morajo vsa ta dejanja nenehno ponavljati in ustvarjati nekaj novega. V tem stalnem druženju in preseganju že doseženega prepoznavamo, priznavamo in izpovedujemo Boga. Nobena uresničitvev, pa naj bo to še tako čudovita predstava o Bogu, ni Bog, in če se ob njej ustavimo, postane malik; naj bo to doseg kakšne velike dobrine, ta še ni Bog; naj ljubezen naredi veliko, še ni Bog, narediti mora še več. Seveda se ljubezen in upanje ne moreta v nobeni uresničitvi za vedno uresničiti, bolj redko pa pomislimo, da to velja tudi za vse uresničitve vere: radi se ustavljamo pri podobah, zarezanih v um, ter tako ustavljamo polet dejanja vere, ki je vendar pokorščina Bogu. Do sedaj sem govoril o dejanju vere in njeni uresnitvi, ki je določena vsebina. Vendar ne pozabimo, da je vera edina od teh treh, ki obsega tudi jezik, zato je hkrati, ko je spregovorila in tako oblikovala svoje povédi, vpletla vanj tudi upanje in ljubezen oziroma njune uresničitve.

Zato bi ločil med uresničitvami vere, ki so predstave o Bogu in vsaj delno neodvisne od ostalih dveh (to je le razumska delitev, ki ne vzdrži resnega premisleka in služi le za ponazoritev) ter vero, imenujemo jo kar krščanske povédi ali razodetje, ki govori o vseh njihovih uresnitvah.

Da krščanstvo obstaja, se mora to troje stalno uresničevati. Ker ni mogoče predvideti vsake okoliščine, zahteva vsaka izvirno uresničenje, »popredmetenje« trojnega hkrati. V tej luči lahko razumemo sv. Avgušтина, ko pravi: »Človek, ki se opira na vero, upanje in ljubezen ter jih neomajno varuje, potrebuje sveto pismo le za pouk drugih. Veliko jih namreč po zaslugi teh treh kreposti živi brez svetih knjig celó v samoti. To me nagiba k mišljenju, da se je v njih že uresničila beseda: „Če so preroštva, bodo prenehala; če jeziki, bodo umolknil; če vednost, bo prešla“²¹. Sveto pismo je gotovo izredno mesto božjega razodetja, vendar nas sv. Avguštin opozarja, da ni dovolj, če ga obravnavamo kot zakladnico védenja, temveč kot sveto knjigo, okoli katere se zbiramo kot živo občestvo v veri, upanju in ljubezni. Le tedaj moremo še vedno verovati, upati, ljubiti, vsakikrat na novo in neponovljivo, ter dajemo tako družbi in zgodovini krščanski značaj. In le v tem primeru Bog govori, slišimo Boga in mu moremo odgovoriti! Vidimo, da loči prepad privatno vero, ki je notranje prepričanje in privrženost nekim povédim — in krščanstvom, ki je vedno osebno angažiranje v dejanjih vere, upanja in ljubezni; ta pa ne morejo biti drugačna kot občestvena, cerkvena. Tako je kristjan po svojem bistvu eklezialno bitje.

32 — O pričevanju sv. Trojice

Rekli smo, da se človeška oseba poraja v medsebojnih razmerjih znotraj vzdrževanja. Ti jo označujejo in določujejo, se nekako v njej »popredmetijo«. Sv. Trojica pa je, po standarni teologiji, čisto razmerje. Je očitno dejstvo, da govorjenje o treh osebah o Bogu povzroča skoraj neizbežno nevarnost, ki jo najbolj pogosto poskušajo odpraviti z raznimi popravki šele tedaj, ko je že prepozno: gre za nevarnost, da vidimo v Bogu tri različne zavesti, tri duhovna življenja, tri središča delovanja, itd. Končno zaskrbljeno sprašujemo, zakaj imenujemo »oseba«, kar ostane od treh — »osebnosti« Boga, ker je bilo treba iz teh treh oseb izločiti to, kar se je dalo v začetku pod to idejo. Potem (ko smo ponovno pozabili najbolj subtilne teološke trditve), opazimo, da sedaj verjetno razumemo te tri osebe (napačno in dejansko tri-teistično) kot tri različne osebnosti z različnimi

²¹ S. Augustin, *De Doctrina Christiana* I, XXXIX, 43.

akcijskimi sredstvi. Človek se sprašuje, zakaj že od začetka nismo uporabljali drugega pojma in besede, ki bi bila bolj prilagodljiva za resničnost, ki jo mislimo, in bi jo izražala manj nerodno...²² Rahner tudi kaže, da se je vsebina tega pojma zelo menjala od takrat, ko so jo uporabili za formulacijo dogme o sveti Trojici v IV. st. Meni pa tudi, da govori v prid tej besedi petnajst stoletij rabe in je še najmanj slaba od vseh možnih. Tega mnenja je tudi sv. Avgustin: to besedo uporabljamo, »da ne bi ostali čisto nemi, ko nas vprašajo, kaj je to troje.« In si želi preprostost eshatološke hvalnice: »ko bomo te dosegli, bodo prenehale besede, ki jih množimo, ne da bi te dosegli.«²³

»Beseda »oseba« se ne uporablja za Boga tako kot za človeka; v tem je del resnice, ki ga vsebuje panteizem«, pravi von Balthazar in nadaljuje: »krščanstvo, ki bi nenehno razlagalo osebno ljubezen med Bogom in človekom v Kristusu po modelu osebne ljubezni med dvema končnima bitjema na tem svetu, bi padlo niže od panteizma. Zaradi te vulgarne krščanske razlage je Scheler zahteval sintezo med Bogom metafizike in Bogom osebne religije: »Pravi Bog ni tako pust in tog kot metafizični Bog. Pravi Bog ni tako majhen in živ kot Bog preproste vere«. Toda s krščanskega stališča sploh ne bi smeli govoriti o tej preprosti veri... Trojni Bog, ki se razodeva v svojem Sinu, ni »bivajoče«, ki bi ga lahko enoumno uvrstili med stvari, in to v kategoriji osebnosti, ampak se vedno večja razlika, ki je značilna za analogijo, uporablja tudi za pojem osebe«. Bog pa mu je tudi »najvišja stvarnost, ki je trojna in onstran osebna (transpersonale)«. Vidimo, kakšne težave imajo odlični teologi, ki pripisujejo Bogu pojem »osebe«. Vendar, če besedo »oseba« uporabljamo, da obvarujemo bližnjega in drugega pred redukcijo, potem se mi zdi primerna, celo zelo primerna za uporabo v teologiji, saj z njo hkrati priznavamo, da smo osebe le toliko, kolikor smo že prepoznani, poklicani po imenu.

Bralec se upravičeno sprašuje, kako je sam dokončno angažiran v izpovedovanju Očeta in Sina in Svetega Duha. Zdi se namreč, da ta izpoved zadeva to, kar smo imenovali znanstveno in morda sodnijsko pričevanje, vendar, v čem naj bi se ta izpoved zadevala pričo samo v vsem njenem bivanju, v čem naj bi bilo to zanjo vprašanje življenja in smrti? To vprašanje je izziv dogmatikom in povabilo, da osvobodijo Sv. Trojico ter ji vrnejo njeno življenjskost, ki jo more imeti le v občestvu, le v Cerkvi, ne pa v svetu idej. Kakšen je torej odnos med izpovedjo sv. Trojice in pričo?

²² K. Rahner, *Ecrits théologiques* t. 8, Paris 1967, 138—139.

²³ *Oeuvres de St. Augustin, La Trinité*, Paris 1955 t. 15, 542—543; t. 16, 567.

²⁴ H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix* t. 1, Paris 1965, 163—164.

Ko imenujemo Jezusa brat ali sin (relativni imeni), izpovedujemo tega, ki ga imenujemo Oče. Da ne zapademo v antropomorfizem, se spomnimo na izpovedni, ne pa trdilni vidik tega poimenovanja. Ko rečemo »Naš Oče«, ne afirmiramo bitja, temveč priznavamo, izpovedujemo s hvaležnostjo ljubezen v njeni strukturi. Ljubezen, ki se daje, izmenjuje in ki je ne moremo misliti drugače kot dar. Za cerkvene očete so trije ljubezen: eden daje, drugi sprejema in ponovno daje, tretji pa je dejansko razmerje med obema. V Bogu je vse skupno, razen nasprotje razmerij. Ljubezen se ne končuje v nekakšnem zlitju, njen konec je še vedno in samo dejanje ljubezni same. Ljubezen predvideva hkrati različnost in edinost, drugačnost in istost. Vsaka treh oseb je zase le toliko, kolikor je za ostali dve. Grki so to dogajanje izražali z besedo »perihóresis« kar pomeni »hoja okoli« in »vzajemno kroženje« od enega k drugemu, tako da se hkrati vključujejo in izključujejo. Nobena oseba ni v sebi, ampak je pri ostalih dveh. »Nobeno od teh imen se ne da ločiti od drugih in ne more biti samo zase. Imenoval sem Očeta, in preden sem dodal Sin, sem ga že nakazal v Očetu. Dodam Sin, in čeravno še ne bi imenoval Očeta, je že vsebovan v Sinu. Pravim Sveti Duh, vendar s tem že povem, od koga in po kom je prišel k nam« pravi sv. Denis Aleksandrijski.²⁵

S tem se razodevajo ljubezenska razmerja kot izvirna, osnovna struktura bitja ali, kar je isto, temelj bitja je ljubezen, skratka, zaveza ali, kar smo že imenovali, vzdrževanje. Vsak je oseba toliko, kolikor je zunaj sebe. »Vsako razmišljanje o Trojici, ki bi še puščalo možnosti Bogu, da se gleda («incurvatio» vaseukrivljenost, kot pravi sv. Bernard) je zmotno.«²⁶

Nobene od oseb ne bi bilo, če jo ne bi vzpostavljale ostale. Sprejem je dar, dar je sprejem. Nikjer ni posesti in obvladovanja, so le čista razmerja.

Ko govorimo o božji navzočnosti v svetu, ne gre torej za navzočnost kakšnega bivajočega, ampak za uresničevanje, dogajanje ljubezni. Njegova navzočnost je opazna le v ljubezenskem dogajanju, ki je v izmenjavi, v našem medsebojnem vzdrževanju in občevanju. Skratka, v zavezi med ljudmi in izrečno v zavezi, ki se sklepa v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Tako pomeni izpovedovati Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha, pričevati v hvaležnosti za dar življenja brez razloga; izmenjati besede in dobrine v čisti izgubi; dati življenje. Krščansko življenje je darovano življenje; in dar je tisto, kar subvertira, premaga smrt (ne pa odpravlja!).

Kaj je potem pobožanstvenje? To, da je človek deležen božje narave? Če razumemo to substancionalno, je precej blazno: Bog in človek naj bi se

²⁵ Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. 1: *Exposé du dogme*, Paris 1892, 414–415.

²⁶ F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974, 107 s.

nekako zlila; če pa razumemo simbolno, odnosnostno, potem to pomeni, da stopi človek v razmerje, da postane sam dejavno »razmerje«. Angažira se v ljubezenskih razmerjih, ki ga omogočajo in jih omogoča. V istem zamahu, ko izpovedujemo Trojico, ljubimo bližnje. Biti pobožanstven pomeni čisto preprosto ljubiti. Popolnost je v tem, da tudi mi, kakor Oče, ki daje, da sije sonce nad dobrimi in hudobnimi, razjasnimo svoj obraz in stopimo brezpogojno v ljubezenska razmerja.

Izpoved troedinega osebnega Boga se torej preverja v zavezi med ljudmi, v Cerkvi (ne pa v primerjavi vsebine izpovedi z Bogom). Tako razumem svetega Ciprijana, ki pravi: »Nihče ne more imeti Boga za Očeta, če nima Cerkve za Mater.« Se pravi: Trojica je tesno, konstitucionalno povezana s Cerkvijo. Njena resničnost se kaže in uresničuje v tej zavezi, ki je Cerkev. Brez Cerkve kot matere, kjer se porajamo kot osebe v medsebojnem vzdrževanju, ne moremo priznati Boga za Očeta. To priznanje pa je čisto svobodno, je odgovor na vse prejeto, je vključitev v obtok obdarovanja brez razloga, je vstop v ekonomijo milosti. Da, zares gre: gre za naše zveličanje in odrešenje, tega si ne prislužimo, ampak dobimo po milosti. Šesta resnica dobi vso veljavo, če priznamo kot temeljno stvarnost človeštva ljubezen, medsebojno vzdrževanje.

Človek, ki računa le na svojo moč, ki je ujet v računarsko logiko dajdam, kratko in malo ne prenese, da bi bil obdarovan. Ko prejme darilo, ni njegova prva beseda hvala, ampak: »Koliko sem dolžan?« Hoče imeti vedno čiste račune! Če je takšen človek teolog, bo hotel ugotoviti zakaj milost, hotel bo najti nagibe za milost in jo tako razložiti, obvladati. Brez uporabne vrednosti, milost zanj ne bi bila racionalna. Temu teologu ne pride na misel, da je edina možna racionalna obravnava milosti, da jo pojmujejo milostno, da priznamo, da je ne obvladamo. Seveda pa to še ne pomeni, da je ne moremo misliti!

Kar velja za racionalno obravnavo milosti, velja tudi za takšno obravnavo Boga. Tudi ta je odveč, tudi ta se ne da zreducirati na naše potrebe, toliko bolj, ker vemo, da so potrebe vedno družbeno pogojene in vzpostavljene.²⁷ »Če je Bog nekoristen, ali nas ne bo zdrava pamet nagibala k zanikanju Boga? Slišim, da za hrbtom šepetajo: »Kaj naj storim s tem viškom?« Končno, zdrava pamet . . . od satana v puščavi ali Heroda, ki vrača Jezusa Pilatu? Za oba, gospodarja in vazala, ki se ponašata s svojo »zdravo pametjo«, je Jezus neuporaben. Moja duhovniška naloga je, da razbijem

²⁷ Potrebe so, kot kažejo sodobne kritične obdelave potrošniške družbe, vedno vzpostavljene: J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972, 87: »Potrebo so le zato, ker jih potrebuje sistem.« C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la Société*. Paris 1975: »Čim več porabe, moči ali svetosti niso pri otroku vrojena teženja. Kultura, v kateri bo rasel, ga bo poučila, da jih potrebuje« (35).

obroč koristnosti in potrpežljivo nadaljujem vzgojo v zastojnosti, pa naj bo še tako težko. Afirmiranje Boga, ker je koristen, njegovo zanikanje, ker je nekoristen, sta dve nasprotni obliki iste povprečnosti. Ko se »višek« (luxé) zdi človeku nebitven, je to takrat, ko ta komaj začenja biti človek ali pa drsi po rebri, kjer to neha biti.²⁸

S Cerkvijo in Bogom smo v ekonomiji milosti. In milost ne more nič drugega opravičiti kakor milostno dogajanje samo. To nima ne začetka ne konca. Če bi imela začetek, bi ne bila počelo, če bi imela konec, bi imela smoter drugje: v nemilosti. Tako se v tej ekonomiji odpirajo neskončna obzorja, neštete možnosti; *hrepenenje* ima prihodnost, nikoli ne bo zapolnjeno, odpravljeno. Claudel je zapisal: »In če bi se hrepenenje moralo nehati z Bogom, ah, kako bi Ti zavidal pekel.«²⁹ Videli smo, da njegov strah ni upravičen, saj se ljubezenska razmerja ne morejo razrešiti v nič drugega kot v nova ljubezenska razmerja. Pomembnosti hrepenenja se zaveda tudi Gregor Niški: »Končno, kar vsakikrat dosežemo, je gotovo večje kot to, kar smo dosegli prej, vendar, ker to, kar iščemo, ne vsebuje omejitve, postane višek odkritja le izhodišče za odkrivanje še večjih dobrin. Tako gre tisti, ki se dviga iz začetka v začetek, prek začetkov, ki nimajo konca.« Daniélou komentira ta odlomek in pravi, da je Gregor Niški dosegel tu najvišji izraz svoje mistike, ko je poistil popolnost z večnim začetkom.³⁰

Kako daleč smo tu od zasičenosti in miru, ki nam ga obljubljajo teologi, ko gledajo Kristusa ali pa Boga kot središče. Vendar Bog ni nepremična zvezda, ki se obdaja s sateliti. Z njim človek stopa v neskončno razmerje, v ekonomijo milosti in ljubezni. Nobenega navezovanja, nobenega priklepanja, nikakršnega magnetizma ali naravnega teženja, ampak svobodno in odgovorno angažiranje v tej ekonomiji milosti. Le tako se izognemo dolgočasju³¹ in naveličanosti, v kateri tonemo, če ne hrepenimo.

²⁸ F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974.

²⁹ J. Derrida, *Écriture et différence*, Paris 1967, 138.

³⁰ Gregoire de Nysse, *Le colombe et la ténébre*, Paris 1967, 110—111.

³¹ Za pesnika Ch. Beaudelaira je dolgčas najhujše možno trpljenje, trpljenje par excellence.

A med šakale, glej, med pantre in med psice,
med opice, škorpijone, sred kraguljev, kač
k pošastnim, ki rjujó, med cvilež, bevske in plač
v ta zverinjak nečed, ki pačijo nam lice,
prikral se je Nekdo, bolj krut in gorji v grehu,
ki nič ne vije rok in se ne spušča v krik,
a ki bi zemljo strl in zmlél na prvi mig
in bi pogoltnil svet ob enem dolgem zehu:
Dolgčas! — V očeh mu strah lebdi, čeprav nerad,
in s pipo v gobcu sanja sen o giljotini:
poznaš jo, bralec, to pošast v tišini,
hinavski bralec, bližnjik moj — moj brat!

(Rože zla, Ljubljana 1977, 8).

Ali beseda skrivnost — skrivnost Svete Trojice, skrivnost vere — ne pove isto? Za istostno logiko je skrivnost vse tisto, kar ta logika ne more obvladati. Skrivnost se zreducira na neznanje, na neracionalno. V okviru našega medsebojnega vzdrževanja s to besedo izražamo ekonomijo milosti in ljubezni, v kateri smo angažirani. Skrivnost zato, ker je pač zunaj računice.

In kaj se dogaja, ko rečemo skrivnost vere? Bralec se bo spomnil, da ljudstvo, zbrano okoli Gospodovega oltarja, odgovori: »Tvojo smrt oznanjamo Gospod, tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi.« Skrivnost vere je torej neko dogajanje. Ko je Gospod odsoten, ga ljudstvo pričakuje tako, da oznanja z dejanji njegovo smrt in njegovo vstajenje. Beseda liturgija sama pove, da ne gre za -logia, ampak za -urgija.³² Delovanje ima prednost pred govorjenjem oziroma je rečeno to, kar se dela; bolj odločilno je ne to, kar pravimo, ampak dejstvo, da povemo.³³

Racionalistična miselnost, ki se nagiba k utemeljevanju, je tudi tokrat na svojem uničevalnem in redukcijemskem pohodu. Ker ni sposobna dojemati obreda v vsej njegovi učinkovitosti in pojavnosti, osami obredne povédi in išče, kaj je za njimi, odmisli pa obredno dogajanje. To dogajanje je izrazito *performativno*,³⁴ preoblikovalno v svojem uresničevanju. To pojmovanje liturgije ne dovoli, da bi Kristusa uvrstili v cerkveni inventar, tam ga ni! Gre za dogajanje, ki ga brez nanašanja na Kristusa ne bi bilo. V tej perspektivi dobi staro krščansko pravilo »lex orandi, lex credendi« vso svojo moč. V liturgičnem dogajanju se izvirno praznuje in obhaja naša vera: tam dobi tudi določene povédi. Teh povédi pa ne obravnavamo teološko, če jih ločimo od liturgije!

Sklep

Pobuda za to razmišljanje so nekateri pomisleki, ki sem jih omenil v začetku. Mislim, da sem nanje odgovoril. Namerno nisem hotel govoriti o

³² Leiturgía prihaja od léitos javen in érgon delo, opravilo. Najprej pomeni opravljati brezplačno državno službo, služiti državi; od nove zaveze naprej pa služiti Gospodu, opravljati božjo službo. Prim. Dokler: Grškoslovenski slovar, Ljubljana 1951; Jacques, Index des mots apparentés dans le NT, Rome 1968.

³³ Prim. E. H. Erikson, Ontogénie de la ritualisation v J. Huxley, Le comportement rituel chez l'homme et l'animal, Paris 1971, 139—158; J. Baudrillard, De la séduction, Paris 1979; L. M. Chauvet, Du symbolique au symbole, Paris 1979.

³⁴ Izraz performativnost uporabljajo v lingvistiki. Austin ga uporablja za glagole, ki v povedanju (način, kako so povedani, énonciation) uresničujejo akcijo, ki jo izražajo ter opisujejo dejavnost govorečega osebk. Npr. obljubljam, prisegam, pravim, so performativni, ker že uresničujejo tisto, kar povedo (Prim. S.-L. Austin, Quand dire c'est faire, Paris 1970).

pomislekkih, ki se nanašajo na mojo obravnavo konstitucije O božjem razodetju, ker moj namen ni le obravnavati že poznane, ampak iskanje odgovorov na nova vprašanja. Tudi nisem prepričan, da me kritika zadene. Takó ta zapis ni apologetične narave, ampak nadaljevanje in razširjanje razmišljanja. Tistim, ki bi hoteli začeti pravdo z menoj in mi vzeti suknjo, dam s tem zapisom rade volje še plašč. Upam, da bo to spodbuda za nadaljnji dialog, za nadaljnjo skupno iskanje in delo na teološkem področju; naj bi ta zapis zbudil tudi konstruktivno kritiko in omogočil ne le »sem kategorično proti«, ampak tudi »to mi da misliti«.

G. Deleuze končuje svojo predstavitev strukturalizma z mislijo, ki je tudi moja: »*Knjige proti strukturalizmu (ali te proti novemu romanu) ne veljajo čisto nič; ne morejo preprečiti strukturalizma v njegovem ustvarjanju, in to ustvarjanje pripada našemu času. Nobena knjiga 'proti', proti čemer koli ni nikoli pomembna; pomembne so tiste, ki so »za«, za nekaj novega in ga tudi ustvarjajo*».³⁵

Jedro moje razprave je opozorilo na premik v pojmovanju spoznavanja. Kar poznamo, poznamo vedno znotraj našega medsebojnega vzdrževanja. Zato ni mogoče obiti tega vprašanja. Še več, videli smo, da je spoznanje le ena od njegovih razsežnosti, da mu potemtakem spoznavanje oziroma poznano ne more biti smoter. Ta je v nadaljevanju našega medsebojnega vzdrževanja. Le v njem moramo misliti drugo, drugega. Drugega hkrati z istim, ne da bi bili prisiljeni na redukcije in obvladovanje. Ta okvir se tako izkaže bolj primeren za razmišljanje o Bogu kot pa zgolj spoznavno področje, ki temelji na istostni logiki.

Takó ugotavljamo, da je izpoved Boga kot Očeta notranje in tesno povezano s pripadnostjo Cerkvi, ki je Mati vere. Isto velja za Kristusa: ko Pavel preganja Cerkev, preganja Kristusa; Cerkev je Kristusova — Kristus je cerkven in je med nami skrivnostno navzoč kot Cerkev — Kristusovo telo. Tako bi lahko sklenili, da je kriterij resnice, ne »predmet nanašanja«, ampak vse tisto in le tisto, kar služi za »spodbujanje Cerkve« (1 Kor 14,12). Takó tudi ne moremo več pojmovati Razodetje kot neko védenje, ampak kot odrešensko dogajanje, znotraj družbe in zgodovine. Zakrament tega dogajanja pa je Cerkev, ki je nova zaveza v Kristusovi krvi. Takó je med Bogom in človekom vedno že srednik, vedno že beseda. In mi verujemo, da je ta beseda že od začetkov, hkrati pa je ta beseda ranljiva, je na križu: — križana beseda — beseda križa. Nobena beseda se ne izogne križu, še najmanj pa ta, v kateri se razodeva Bog Abrahama, Izaka in Jakoba.

³⁵ G. Deleuze, *A quoi reconnait-t-on le structuralisme?* v F. Châtelet, *La philosophie t. 4*, Paris 1978, 328.

Povzetek: Drago Ocvirk, Racionalnost, simbolni red in krščanstvo

Razprava nakazuje spremembe v pojmovanju racionalnosti in védenja danes. Racionalnost in védenje sta po tem pojmovanju znotraj medsebojnega vzdrževanja. Te spremembe mora upoštevati tudi teologija, kolikor se je opirala na ustaljeno, danes preseženo pojmovanje racionalnosti in védenja.

Résumé: Drago Ocvirk, Rationalité, ordre symbolique et christianisme

Ce travail traite des déplacements qui se sont produits dans la conception de la rationalité et du savoir. Ces déplacements entraînent une nouvelle conception de la révélation, voire du travail théologique, dans la mesure où la théologie s'appuyait sur cette conception dépassée de la rationalité et du savoir.

Zusammenfassung: Drago Ocvirk, Rationalität, symbolische Ordnung und Christentum

Die Verschiebungen, die in der Auffassung der Vernünftigkeit und des Wissens sich ereignen, sollen eine neue Auffassung der Offenbarung und der theologischen Arbeit zur Folge haben und zwar in dem Masse, wie die Theologie sich auf diese überholte Auffassung der Rationalität berufen hat.

Biblična arheologija, Ebla in sveto pismo

Leta 1750 so člani Winckelmannove arheološke odprave odkrili, da sta mesti Herculaneum in Pompeji pri Neaplju, po izbruhu vulkana na obližjem Vezuva leta 79 po Kr., bili »živi pokopani«. Pozneje so raziskave še pokazale vrsto drugih zanimivosti, ki nam do potankosti predstavljajo vsakdanje življenje teh dveh tako razgibanih mest v prvem rimskem obdobju.

Po tem odkritju se zanimanje za življenje prednikov še veča. Že v začetku 19. stol. je Napoleonova armada, ki je imela v svojih vrstah številne bolj ali manj znane strokovnjake, vkorakala v Egipt. Znanstveniki so takoj pričeli delati in v nekaj mesecih pripravili prve opise več tisoč let starih zanimivosti. Pravi uspeh pa predstavlja »stela« z napisom v grščini in še dveh oblikah hieroglifne pisave v egipčanskem jeziku, ki so jo po naključju odkrili nedaleč od Aleksandrije.¹ Ne preveč težkega dela se je lotil Jean F. Champollion (1790—1832) in v kratkem času razvozlal napis.

Podobnega poizkusa se je lotil v Perziji skoraj hkrati angleški oficir Henry Rawlinson. Njemu sledita Francoz Paul E. Botta in Anglež Henry Layard in ti s svojim pionirskim delom bogatijo evropske muzeje. Med prvimi najdbami zasledimo številne glinaste ploščice napisane v klinopisju, posredujejo pa nam prve opise »stvarjenja sveta« in »potopa«.²

Zanimanje za arheologijo raste in leta 1873 se začne zanimiva »arheološka avantura« nemškega trgovca Henricha Schliemann z željo, da bi odkril obzidje Troje in kraje, kjer je potekala trojanska vojna. Njegova izkopavanja v Troji in Mikenah pa so le začetki »lova na zaklade«.

¹ Prim. J. Finegan, *Light from the Ancient Past, Vol. I.*, Princeton N. J. 1974, str. 133.

² Omenjene pripovedi so v angleškem prevodu zbrane v tretji izdaji *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, with Supplement*, (navadno okrajšano ANET³), Princeton N. J. 1969. Zbral in uredil s sodelavci James B. Pritchard.

Vse to se dogaja zunaj Palestine. Vendar pa je že leta 1863 tudi Palestina prizorišče prvega arheološkega »poizkusa«. Francoz Félicien de Saulcy odkrije v neposredni bližini Jeruzalema tkim. »grobnice kraljev«. Drug Francoz, Charles Clermont-Ganneau, odpotuje v Palestino in leta 1870 pošlje v Louvre kamnito soho moabskega kralja Meša, ki jo je dve leti poprej našel nemški misijonar F. Klein pri Dibonu v današnji Jordaniji.

Izkopavanje zatem sledijo eno drugemu. Leta 1887 so strokovnjaki pod vodstvom neposnemljivega pionirja na področju biblične arheologije sira Williama Flindersa Petrieja v Tell-el Amarni (spodnji Egipt) odkrili okrog sto ploščic v klinopisni pisavi in akadskem jeziku, ki je »lingua franca« pozne bronaste dobe (okr. 1500—1200 pr. Kr.). Čeprav so jih našli v Egiptu, so za biblične vede neprecenljive vrednosti. Napisane so bile v sirsko-palestinskem ambientu okrog leta 1365 pr. Kr. Gre za pisma kraljev Tira, Biblosa, Megida, Sihema, Hacorja in Jeruzalema egiptovskima faraonoma Amenhotepu III. (1402—1364 pr. Kr.) in Amenhotepu IV. — Ehnatonu (1364—1346 pr. Kr.). Prav ta sir W. F. Petrie zasadi samo tri leta pozneje arheološki kramp na Tell-el-Hesi, Aggul in Gemmech v okolici Gaze. Iz obilja keramike poskušajo izračunati, za katero obdobje gre. Primerjave z glinastimi izdelki, ki jih najdemo v Egiptu, namigujejo, da smo v letu 1300 pr. Kr.

Biblična arheologija si utira svojo pot in izkopavanja so na dnevnem redu. V pičlih sto letih nam ni osvetljen samo kulturni, sociološki in zgodovinski »milje«, kjer je živelo izvoljeno ljudstvo, temveč tudi lažje razumevanje svetega pisma. Takoj moramo dodati še to, da opravlja biblična arheologija svoje poslanstvo, bolj kot kdaj koli poprej ravno v sedanjem času.³ Naštejmo le nekaj primerov iz zadnjih desetletij:

Leta 1922—1934: Ur (ziggurat: babilonski stolp iz opeke in asfalta; prim. Gen 11,31)

Leta 1925—1935: Megido (»Salomonovi hlevi« — prim. 1 Kralj 9,19)

³ Na vlogo, ki jo ima pri študiju svetega pisma arheologija, »da bi prav spoznali, kaj je sveti pisatelj hotel s pisanjem povedati...«, (prim. BR III, 12), je opozoril že papež Pij XII. v encikliki »Divino Afflante Spiritu« leta 1943, ko pravi: »...investigationes et numero autae sunt plurimu, et severiore ratione atque arte ipso uso expolita, multo plura ac certiora nos docent. Quantum porro lucis ex illis investigationibus ad Sacros Libros rectius pleniusque intellegendos eliciatur, narunt periti omnes, narunt quotquot his studiis dant operam. Augetur autem harum explorationum momentum repertis identidem monumentis scriptis, quae ad cognitionem linguarum, litterarum, eventuum ac cultuum antiquissimorum multum conferunt« (E B 546). »Nostri igitur rerum biblicarum cultores in hanc rem animum debita diligentia intendunt, neque quidquam omittant, quod novitatis attulerint, cum archaeologia, tum antiqua rerum gestarum historia...« (EB 561).

Leta 1929—1960: Ugarit = Ras Šarma (arhivi, jezik [ugaritski] je zelo blizu hebrejskemu)

Leta 1933: Mari (arhivi)

Leta 1951—1956: Qumran (Mrtvomorski rokopisi: celoten zvitok Izaijeve knjige, drugi številni ohranjeni dokumenti ter več tisoč fragmentov; velikanski prispevek k študiji literarne in tekstne kritike)

Leta 1952—1958: Jeriha (nadaljujejo arheološka dognanja iz leta 1907—1929 pod vodstvom angleške arheologinje Kathleen Kenyon)

Leta 1955—1958: Hacor (trije templji)

In končno leta 1975 senzacionalno odkritje italijanskega arheologa Paola Mathiae pod pokroviteljstvom rimske univerze na Tell Madikhu = Ebli v Siriji, ki je nadaljevanje raziskav iste univerze iz leta 1964.

Ker je omenjeno odkritje zbudilo posebno zanimanje ne samo med orientalisti, ampak tudi med znanstveniki na bibličnem področju, ne bo odveč, če se na naslednjih straneh na kratko ustavimo pri poteku izkopavanja ter pogledamo na zgodovinsko ozadje, na jezik, ki se pojavlja na najdenem materialu, sledove kulturnih vplivov in končno, kaj lahko izzvedemo o religioznih nazorih prebivalcev Eble v času, o katerem govorijo pričujoče arheološke najdbe.

Tell Mardikh — Ebla

Sirsko-palestinski ambient je bil že zaradi svojega položaja, kot povezuje med Egiptom in Anatolijo, med Mezopotamijo in Sredozemskim morjem ter zaradi pomanjkanja trdnih meja vedno križišče najrazličnejših vplivov in križanje raznovrstnih idej in ideologij. Zemljepisne značilnosti pa so vplivale, da je bil celoten prostor politično bolj razdeljen, kot pa zmožen za vzpostavitev teritorijev, kakor jih na pr. vidimo ob Nilu ali v Mezopotamiji med Evfratom in Tigrisom. Morda je ravno v tem razlog za nastajanje novih imperijev in je tako celotno področje neprestano stekališče velikih sprememb in vedno novih kultur.

Samo 52 km južno od Alepa, ob novi avto cesti, ki pelje proti Hami in potem proti Damasku, bo obiskovalec Sirije zagledal cestni napis Tal Mardih — majhno naselje z okrog 500 prebivalci. To naselje prav v tem trenutku zbujajo zanimanje znanstvenikov iz celega sveta in je v središču arheološkega in znanstvenega dela. Seveda ne manjkajo tudi živahne razprave in polemike.⁴

⁴ Obširna poročila so bila podana bolj ali manj v številnih italijanskih dnevnikih in tednikih, med katerimi velja posebej omeniti tednika *Panorama* in *Espresso*, ter dnevnik *Paese serra*.

a) Pregled in potek dela

Spomladi leta 1964 je rimska univerza uradno zaprosila generalno ravnateljstvo starin v Damasku dovoljenje za izkopavanje v dveh arheoloških naseljih v neposredni bližini Alepa: Tell Mardikh in Tell Afis.⁵ Na dovoljenje ni bilo treba dolgo čakati, zasluga pa gre S. Abdulu Haku, generalnemu direktorju za raziskovanja na omenjenih arheoloških področjih. Tell Mardikh je bil poprej že vrsto let v središču pozornosti, saj je bil dolga leta tarča zaradi »divjih« izkopavanj. Zelo velik je po površini (okrog 56 hektarov) in sprva ni obetal posebnih rezultatov. Medtem pa je Tell Afis, kjer so že leta 1903 arheologi odkrili kamnito »soho« aramejskega kralja Zakirja, kralja v Hamatu in Hazraku, obetal mnogo več, saj gre za zelo pomembno aramejsko središče, tako v ranem kakor v poznem železnem obdobju (okrog l. 1200—600 pr. Kr.).

Velikanske razsežnosti imajo objektivne prednosti. Rekli smo že, da meri Tell 56 hektarov; od njega je v celotni severni Siriji večji le Tell Mishrife (nekdanja Qatna). Kadar je tell površinsko velik, gre navadno za zelo stara naselja, ki imajo običajno bogato kulturno dediščino. Temu dodajamo se obilje keramičnih fragmentov, s katerimi je bil tell dobesedno posejan, in to, da so že nekaj let poprej, preden so začeli izkopavati, med poljskimi deli po naključju našli obredno umivalnico. To sta bili dve kopalni kadi iz srednje bronaste dobe (okrog 2000—1800 pr. Kr.), okrašeni z reliefi, ki vsebujejo obredne motive. To je dalo slutiti, da je bil Tell Mardikh pomembno kulturno in kultno središče tistega časa. Poleg tega je še seveda niz drugih podrobnosti, ki so govorile v prid, da je Tell Mardikh kraj, ki zahteva nujno in sistematično izkopavanje, ki bo gotovo prineslo več luči, tako na razvoj kot komponente paleosirske kulturne dediščine.

Po temeljitih pripravih so začeli delati. Najprej študirajo keramiko, celoten tell pa je podvržen skrbnim analizam. Jasno je videti, da gre za tri pomembne, vendar dokaj samostojne sektorje: akropolo ali gornje mesto, spodnje mesto in obzidje. Leta 1965 so odkrili na akropoli velik tempelj. Že naslednje leto (1966) pa v spodnjem mestu še drug tempelj in končno leta 1967 na jugovzhodnem delu monumentalna mestna vrata. Omenjene najdbe govore, da gre za veliko in pomembno mesto v srednji bronasti dobi. Toda to je še vedno premalo. Tudi četrti arheološki »pohod« ni dal pričakovanih sadov. Nadaljevanje z delom je mnogim predstavljalo le še neuspeh. Dr. Paolo Mathiae, vodja ekspedicije, ne klone in po štirih letih (l. 1968)

⁵ Popolnejše poročilo poteka arheološkega dela in raziskovanj glej v P. Mathiae, *Ebla — un impero ritrovato*, Torino — Einaudi 1977.

s svojimi pionirji končno le krona svoj namen. V neposredni bližini akropole so našli na torzni fragment z napisom v klinasti pisavi in akadskem jeziku. Napis obsega 26 vrstic in ga je brez posebnih težav razvozlal italijanski orientalist dr. Giovanni Pettinato, profesor sumerologije na rimski univerzi in službeni epigrafist omenjene odprave. Pisava je iz leta 2000 pr. Kr., v besedilu pa se večkrat ponavlja ime Ebla. V besedilu je tudi rečeno, da je kip posvetil boginji Ištar (Eštar) kralj Ibbit-Lim, sin Igriš-Hepa iz eblaitske rodovine.

V naslednjih vrsticah podajam prevod napisa v slovenščini, ki sem ga priredil po prevodu prof. Pettinata.⁶ Prevod skuša, seveda kolikor je mogoče, ohraniti izražanje izvirnika.

1. Za boginjo (Ištar), lončeno posodo [ap-sà-am]
2. Ibbit-Lim
3. Igriš-Hepov sin, kralj (iz)
4. eblaitske »rodovine«
5. je dal pripeljati (v tempelj).
6. On, ki mu je ime dala boginja Ištar (in),
7. ki je zagospodoval v Ebli,
8. zgoraj imenovani
9. Ibbit-Lim
10. <je dal izklesati> soho za svoje življenje
11. in za življenje
12. svojih sinov.
13. Ištar
14. ga je (zaradi tega) silno vzljubila;
15. (potem) je soho
16. pred Ištar
17. svojo gospo
18. postavil . . . []
19. Ime
20. sohe (je)
21. []
22. njegovi sinovi
23. Ištar[ar]
24. [;]
25. ime [?]
26. Ibbit-Lim(ovo)

⁶ Prim. G. Pettinato, *Gli archivi di Tell Mardich Ebla*, v Riv. Bibl. It., XXV (1977), str. 226—227 in G. Pettinato, *Ebla — Un impero inciso nell'argilla*, Milano 1979, str. 23—25.

Odkritje je izrednega pomena. Predvsem je ovrгло vse dotedanje teorije, ki so Eblo postavljale tudi v več sto kilometrov oddaljene kraje. Nadalje je omenjeno odkritje spremenilo potek nadaljnega dela, katerega prvotni namen je bil poglobitev študija tega važnega središča, kar zadeva obdobje srednje bronaste dobe. Torzni fragment pa je starejšega datuma. Seg a starejše bronaste obdobje in je zato potrebno nadaljevati z izkopavanji.

V naslednjih letih (1969—1972) so prišle na dan nove najdbe. Še en tempelj na severni strani spodnjega mesta, različne utrdbe, še ena mestna vrata ter velikansko svetišče na jugozahodni strani. Vse govori v prid, da je bilo tudi v tem obdobju mesto Eb la pomembno središče in je imelo daleč naokrog velik kulturni vpliv.

Leta 1973 so se znanstveni delavci odprave odločili za raziskovanje na akropoli, in sicer na jugozahodni strani. V neposredni bližini tempeljskega podnožja so takoj opazili neke vrste terase, ki so se raztezale po celem jugozahodnem delu. Velikanski zid iz opeke je po strukturi namigoval, da gre za utrdbo ali kako drugo pomembno stavbo. Izkopavanje iz leta 1974 je pokazalo, da gre za dva dolga, votla prostora, našli pa so tudi prve popisane glinaste ploščice, predvsem administrativne narave. To je dalo slutiti, da sta omenjena prostora ostanek kraljevske palače. Leto pozneje je dosegla ista arheološka odprava svoj tretji zgodovinski uspeh. Našla je »kraljevsko knjižnico« — arhive, z več kot tisoč pisanimi dokumenti.⁷ Nedaleč od omenjenega najdbišča so skoraj hkrati odkrili še en prostor z okrog 15.000 pisanimi dokumenti in fragmenti, to pa je jasen dokaz, da je literarna dejavnost tistega časa v severni Siriji na zavidljivi višini. Tudi leta 1976, ko nadaljujejo izkopavanja, prihajajo na dan novi pisani dokumenti, ki potrjujejo že tokrat sprejeto domnevo, da je treba Tell Mardikh identificirati z Eb lo. Temu dodajmo še drugo novo dognanje: končno lahko z gotovostjo potrdimo, da je v tem času imel severno sirs ki ambient svoj jezik in svojo pisavo. Moramo torej korigirati mnenje zgodovinarke H. S. Drower, ki je v »Cambridge Ancient History« zapisala, da je severna Sirija v III. tisočletju pr. Kr. še daleč od kulturnih vplivov Mezopotamije.⁸

Eb la je bila v III. tisočletju pr. Kr. tudi močno politično, trgovsko in kulturno središče, katerega razsežnosti spominja na čase Aleksandra Velikega.⁹ Kraljevski arhivi iz Eb le obsegajo dobo kakih 70 let, so med dosedaj odkritimi vsekakor najbogatejši na ozemlju rodovitnega polmeseca

⁷ Prim. P. Mathiae, n. d., str. 161; G. Pettinato, n. d., str. 32 sl.

⁸ Prim. Cah 3 I/2, str. 319—321; cit. v G. Pettinato, n. d., str. 57.

⁹ Prim. G. Pettinato, n. d., str. 35.

v III. tisočletju pr. Kr. in so izrednega pomena.¹⁰ Ne dajejo nam samo popolnejšo zgodovinsko sliko, ki je do sedaj še nismo poznali; arhivi iz Eble nam rišejo tudi zelo jasno podobo državnih struktur, verskega in kulturnega življenja časa, in končno nam kraljevski arhivi iz Eble izpričujejo, da so v severni Siriji v III. tisočletju pr. Kr. govorili jezik, ki je bodisi po strukturi bodisi po jezikovnih posebnostih zelo blizu hebrejskemu in feničanskemu in je danes znan kot *eblaitski*.

b) Arhivi in njihov pomen

Nedvomno je odkritje arhivov izrednega pomena in trenutno v središču znanstvenega dela. Ebla nam ne daje samo odgovor na nekatera do sedaj še nerešena vprašanja, ampak nam, kot je že bilo rečeno, podaja dokaj zanesljivo podobo daljne preteklosti Bližnjega vzhoda.

Tretje in drugo tisočletje pr. Kr. je zelo skromno s pisanimi dokumenti. Kar vemo, so le arheološki izsledki, ki nam govorijo o utrjenih mestih z masivnimi obzidji; keramika tega obdobja pa zdaleč ni dosegla stopnje vzorcev iz predhodnega obdobja. Kar smemo in moramo še k temu dodati, in to je tudi vse, je nekoliko napisov v bakru, odkrili pa so jih v Biblosu, na ozemlju sirske obale, in datirajo na konec III. tisočletja pr. Kr.¹¹

Preden se ustavimo pri kraljevskih arhivih iz Eble, dolgujemo nekaj besed tudi Sumercem, ki so živeli na jugu Mezopotamije. Z dosedaj najstarejšimi znanimi arhivi in pisanimi dokumenti, ki segajo v dobo okrog leta 3000 pr. Kr., se nam predstavlja Uruk, mesto legendarnega junaka Gilgameša. Tem arhivom so po času najbližji arhivi iz mesta Gemdet Nasr in arhivi iz Ura (okrog 2800—2700 pr. Kr.). Arhivi mesta Fara se stekajo v leto 2600 pr. Kr. in tu gre za Utnapištimovo mesto Šuruppak, ime, ki je bilo skupaj z Gilgamešem heroj »potopa«. V isto obdobje postavljajo znanstveniki arhive mesta Ereš (Tell Abu Salabikh). V zgodovini arhivov naletimo tukaj prvič na besedila, ki niso le zgolj ekonomske in administrativne narave. Tell Abu Salabikh se nam predstavlja tudi z literarnimi deli (pesmi, miti, himni in pregovori). S tem smo tako dobili zaokroženo celoto vsega, kar zajema »pisavo«.

Čas pa, o katerem govorimo, pozna pisavo tudi zunaj mej južne Mezopotamije. To trditev nam potrjujejo nekateri napisi in administrativni

¹⁰ Prim. G. Pettinato, *Gli archivi reali di Tell Mardich-Ebla*, v Riv. Bibl. It., XXV (1977), str. 225—226.

¹¹ Prim. W. F. Albright, v The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible, str. 13; cit. J. Finegan, n. d., str. 145.

spisi iz mesta Mari. Iz tega sklepamo, da je 26. stol. pr. Kr. čas velikih kulturnih revolucij in manifestacij. Res gre za eno in isto pisavo, vendar so ljudstva govorila in pisala v različnih, bolje rečeno, vsak v svojem »domačem« jeziku. To nam potrjuje tudi odkritje v Ebli. K temu odkritju dodajmo še eno zanimivost. Vsi dosedaj znani arhivi so bili po svoji naravi le krajevni; arhive mesta Eble pa smemo klasificirati že med prve znane državne arhive.¹²

Največ tekstov eblaitskih arhivov je, kot skoraj povsod, ekonomsko-administrativne narave. Vsebujejo sezname in popise obrokov, kruha, piva, vina, olja, ovčjega in svinjskega mesa, ki so vsakdanja potreba kralja, državnih funkcionarjev, pa tudi posameznih prebivalcev mesta Eble. Dalje naletimo na popise obrokov za glasnike in sle, ki so svojo službo opravljali po drugih mestih in zunaj meja. Ne manjkajo tudi sezname svetišč in božanstev, popisi davkov in taks, funkcionarjev in drugega osebja na kraljevskem dvoru ali v mestu.

Naslednja zanimivost je obilica pisanega materiala s področja poljedelstva. Predvsem je govor o žitu, potem najdemo zapiske o vinogradništvu, živinoreji, izdelavi metalnih izdelkov, obdelava lesa, dragih kamnov in tekstilne industrije. Teksti poleg tega omenjajo tudi zemljepisna imena, ki nam govorijo o obstoju mnogih, dosedaj še neznanih in še neidentificiranih mestih in pokrajinah. Posebnega pomena za sveto pismo so vsekakor reference na kraje in vazalna mesta v Palestini, o katerih večkrat govorijo tudi svetopisemski pisatelji, kot so na pr. Hacor, Gaza, Lahis, Megido, Aka, Sinaj in Jeruzalem (Ursalima).¹³

Za temi prihajajo po pomembnosti vrednosti zgodovinskopравни spisi. Največkrat gre za razne edikte, pisma kraljev in funkcionarjev ter popise mest, ki so bila podvržena mestu Ebli. Največje presenečenje so znanstvenikom pripravile meddržavne pogodbe Eble z mesti Asur, Eman, Hama, Edu in dr. Več dokumentov omenja tudi vojaške pohode in njihove izide.

Naslednje mesto med eblaitskimi spisi pripada leksikografskim zapiškom. Poleg slovarjev, silabarjev in slovnice so prišle na dan ploščice, ki vsebujejo vaje in domače naloge učencev z njihovimi imeni. Vsekakor je to jasen dokaz, da je imela Ebla že v III. tisočletju pr. Kr. razvito in zelo dobro organizirano šolstvo.

Končno naj še omenimo literarni prispevek mesta Eble. Na najdenih ploščicah naletimo na okrog 20 mitov, (nekateri so tudi v več kopijah), ki nam v podrobnosti podajajo sliko verskega življenja časa, ne samo v

¹² Prim. Pettinato, *Ebla — Un impero inciso nell'argilla*, Milano 1979, str. 39.

¹³ Prim. M. Magnusson, *Archaeology of the Bible*, New York 1977, str. 29.

Ebli, temveč tudi na celotnem ozemlju rodovitnega polmeseca. Ker so od vseh najtežji in tudi najzahtevnejši, je potrebno še veliko dela, preden bomo prišli do končnih sklepov. Kar je dosedaj možno z gotovostjo ugotoviti, je to, da je na verske sisteme v Ebli zelo malo vplival mezopotamski kulturni krog, čeprav v tekstih zasledimo imena mezopotamskih božanstev, kot so Enlil, Enki, Innana in dr. Medtem pa je sistemu verskega življenja v Ebli bližji severozahodni in palestinski krog. Protagonista babilonskega poročila o »stvarjenju sveta«, Marduk in Tiamat, odstopata svoje mesto semitskim božanstvom, ki jih najdemo v Palestini, pri Feničanih ali v Ugaritu. Glavno božanstvo, ki je med 460 imeni omenjeno na prvem mestu, je Dagan. Njemu sledijo nekatera druga, kot so Razaf, Baal, Šipiš in Dabbir; (v svetem pismu pomeni hebrejska beseda 'dabbir' kugo), ki je bil tudi zavetnik mesta.¹⁴ Nadalje govore omenjeni teksti o nekaterih svetiščih v mestu, ki so bila posvečena Daganu, Astarti, Kamošu (v svetem pismu Kemoš) in Razafu. Poleg omenjenih svetišč je beseda še o različnih kategorijah duhovnikov ter o dveh skupinah »prerokov«, tkim. *makku* ali ekstatični preroki ter *nabitum* (hebr. nabi'im) klasičen naziv za preroka v stari zavezi.¹⁵

Sklepne misli

Morda se bo marsikateremu bralcu zdelo predržno po teh izsledkih preiti na sklep. Bolj kot sklep ali povzetek naj bi naslednje vrstice pomenile začetek, saj je vsako odkritje, zlasti več tisoč let »starega materiala«, šele začetek dela.

Vsak znanstvenik se nekoliko strinja s tem, kar je F. C. Fensham napisal v oceni Sabottkove študije preroka Sofonija in nekaterih ugaritskih vplivov na knjigo. Med drugim pravi: »Moramo biti previdni, kadar primerjamo ugaritski material 14., 13. in 12. stol. pr. Kr. z besedili, ki so nastala več kot šesto let pozneje.«¹⁶ Ebli nam tokrat dokazuje prav nasprotno in jasno vidimo, da so vplivi nekega kulturnega kroga lahko tako močni, da neposredno vplivajo na določene kulture, tudi če so se te razvile tisoč ali še več let pozneje. Časovna razdalja ni vedno odločilna.

Prepričani smo lahko, da nihče ne želi »narediti« iz Eblaitov predhodnike svetega pisma. Če pa je tkim. »onomastika« ali lastna imena prebi-

¹⁴ Prim. M. Dahood, *Ebla, Ugarit e l'Antico Testamento*, v *Civiltà Catolica*, II (1978), str. 333.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Glej *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), str. 598; cit. v M. Dahood, *I libri profetici e sapienziali dell'Antico Testamento alla luce delle scoperte di Ebla e di Ugarit*, v *Civiltà Catolica*, II (1978), str. 554.

valcev Eble večkrat identična s svetopisemskimi, ne moremo tega zanikati. Res je tudi, da smo bili v preteklosti prevečkrat priče najrazličnejših skrajnosti. Na začetku našega stoletja se le spomnimo tkim. »panbabilonizma«, ki mu je po manj kot 30 letih sledil »panugaritizem«. Ali pa še pred tem takih cvetk, kot je primer tiska prokanclerja Cambridge University, dr. Johna Lightfoota, ki je »znanstveno« branil in dokazoval, da je bil prvi človek — Adam — ustvarjen 23. oktobra leta 4004 pr. Kr. ob deveti uri zjutraj.¹⁷

Upam, da ni nikogar, ki si ne želi, da bi se božje razodetje pokazalo v čim popolnejši luči. Ta želja ne vključuje trditve, da moramo v tem trenutku začeti študirati sveto pismo samo v luči Eble in njenih tekstov. Vendar pa, kot smo že slišali, Ebla je in ostane odkritje stoletja in predstavlja marsikatero presenečenje znanstvenikom na najrazličnejših področjih. Dosedaj je bilo namreč mesto Ebla znano le iz posrednih virov, zlasti mezopotamskih (Sargon iz Akkada, Gudea iz Lagaša...) in potem sirskih, hetitskih in egipčanskih virov II. tisočletja pr. Kr.¹⁸

Drugi pomemben vidik je pisava. Še pred sto leti približno je npr. veljalo med znanstveniki prepričanje, da se je v Kanaanu razvila pisava zelo pozno. Ta hipoteza je porinila marsikateri svetopisemski spis v eksilsko ali celo poeksilsko obdobje. Odkritje Ugarita (Ras Šamra) leta 1929 je popolnoma zavrglo to domnevo in sprejelo tezo, da je pisava v Kanaanu, zlasti v severozahodnem palestinskem ambientu, starejšega datuma ter so imeli posebej še poetični teksti iz Ugarita velik in določen jezikovni vpliv na izoblikovanje stare zaveze. Z odkritjem Eble pa moramo priznati, da je na teritoriju, kjer je živelo izvoljeno ljudstvo, pisava že splošno znan pojav v III. tisočletju pr. Kr. To pomeni in lahko tudi z gotovostjo potrdimo, da so pesniki in pisatelji, »človeški avtorji« stare zaveze, nekako že dediči bogate in častne literarne tradicije in morajo moderni kritiki svega pisma to pri svojem delu upoštevati.¹⁹

Iz povedanega smemo torej povzeti, da so arheološke najdbe na Tell Mardikhu — Eblu velike vrednosti, bodisi kar zadeva biblično arheologijo, geografijo, zgodovino pa tudi za splošno in podrobno razlago posameznih svetopisemskih knjig, in to iz več razlogov:

1. Omenjene najdbe nam predvsem osvetljujejo razne kulturne vplive na območju severne Palestine in severozahodnega semitskega kroga. Iz bo-

¹⁷ Glej M. Magnusson, n. d., str. 8.

¹⁸ Prim. P. Marssini, *Ebla e Vicino Oriente: Aspetti e problemi*, v *Bibbia e Oriente* XXIII (1980), str. 188.

¹⁹ Prim. M. Dahood, *I libri profetici e sapienziali dell'Antico Testamento alla luce delle scoperte di Ebla e di Ugarit*, v *Civiltà Cattolica*, II (1978), str. 555.

gatega materiala bomo lažje razumeli kulturne razmere časa in krajev, preden so se na njih naselili Izraelci.

2. Med grmadami najrazličnejšega materiala (palače, templji, obilje keramike in drugih izdelkov) zaslužijo posebno pozornost popisane glinaste ploščice v jeziku, ki je »predhodnik« hebrejskega. Poleg tega lahko sklepamo tudi, da je pisava na tem ozemlju v III. tisočletju pr. Kr. že v splošni rabi.

3. Med pisanimi dokumenti je več takih, ki so po slogu, pa tudi vsebini in izrazoslovju zelo blizu svetopisemskim poročilom (stvarjenje sveta, potop . . .).

4. Slog literarnih dokumentov iz Eble bo v marsičem prispeval k lažjemu razumevanju frazeologije, pa tudi strukture hebrejskega jezika, ki je za študij stare zaveze neobhoden.

Na koncu je potrebno k vsemu temu tudi poudariti, kar je delno že bilo rečeno; ne moremo niti smemo razlagati svetega pisma stare zaveze samo v luči Eble, kakor bi bilo nespametno razlagati eblaitske spise v luči stare zaveze ali drugih pisanih dokumentov na tem ozemlju. Resnično bo morda tudi dejstvo, vsaj s psihološkega vidika, da bo marsikomu težko pozabiti dolgotrajne napore in delo, ki bodo skozi noč postali »zgodovina« znanstvenega dela. Verjetno bodo slajše sadove natrgali prav tisti, ki se niso trudili ali pa so delali le »eno samo uro«, med tem ko so drugi prenašali »težo dneva«. Večdar, če že ne za kaj drugega, vsaj za »dobro voljo« zaslužijo enako nagrado.

Fr. Milan Holc

Janez Janžekovič, Filozofski leksikon, Mohorjeva družba 1981, 329 strani.

Človek ustvarja vse svoje življenje, tako lahko zapišemo ob Filozofskem leksikonu našega osemdesetletnega filozofskega uma Janeza Janžekoviča. S svojim delom je zapolnil vrzel, ki jo je čutil vsak, kdor se je zanimal za temeljne pojme filozofije. Okrog 650 gesel njegovega leksikona sedaj bogati filozofsko zakladnico Slovencev. Sicer so to pot utrjevali že njegovi predniki: Aleš Ušeničnik, Franc Derganc in deloma Cigale v svoji Znanstveni terminologiji, kjer je že leta 1880 priobčil tudi filozofske pojme, vendar je celotno delo na tem področju čakalo pridnih rok in bistrega uma. Zato je pomen Janžekovičevega dela za Slovence toliko večji.

Kot pravi avtor, vsebuje vsako takšno delo svetovnonazorske poglede oz. prepričanja pisca, ki obravnava filozofska vprašanja. Filozofije ne moremo presojati drugače kot celovito. Vsak človeški um torej v to celovitost vnaša tudi samega sebe. Taka celovitost postane osebna, nujno pogojena z osebnimi stališči in pristopi k obravnavanim problemom in njihovim rešitvam.

Janžekovič gradi na sholastični dediščini. To gotovo bolj ali manj pogojuje presojo posameznih pojmov, seveda glede na njihov bolj ali manj ključni položaj v filozofskem sistemu. Takšno presojanje ni samo razumljivo, ampak celo nujno.

Filozofija kot celovit pogled na stvarnost mora podati temelje svoje zgradbe. Šele na teh temeljih lahko potem različni filozofi med seboj preverjajo in presoajo svoje poglede in razlike.

Odlika Janžekovičevega dela je kritičnost do svojih in drugih pogledov na posamezna filozofska vprašanja. Omogoča mu stvaren pristop, se pravi, da kljub mogočim osnovnim svetovnonazorskim razlikam stvari utemeljuje »od stvari sem«, se pravi objektivno. Bralcu postreže predvsem »s stvarnimi informacijami«, svojim pogledom dodaja tudi drugačne, poglede drugačnih filozofskih smeri od svojih. To pa je namen vsakega takšnega temeljnega dela, kot je filozofski slovar.

Pomembnost njegovega dela je za naše razmere tudi upoštevanje mnenj slovenskih filozofov. V leksikon je tako vnesel tudi našo filozofsko problematiko in njene posebnosti. To je nadaljevanje njegovega osebnega filozofskega dela, ki ga odlikuje ploden dialog s sodobnimi tokovi pri nas in v svetu.

Filozofske leksikone po svetu sestavljajo ponavadi skupine strokovnjakov na tem področju. Slovenci za zdaj še nimamo in ne bomo imeli tako hitro takega obsežnega dela, posebno ne dela, ki bi upošteval krščansko filozofsko dediščino in njene posebnosti. Prof. Janžekovič je torej moral zahtevno delo opraviti sam. To je, kot je nekoč dejal, njegov slovar, drugi bodo morali pisati svoje. Delo pa jim bo olaj-

šano, kajti gradili bodo na njegovih izkušnjah in spoznanjih.

Veseli smo, da je naš dolgoletni profesor na teološki fakulteti še naprej tako plodno povezan s fakultetnim delom. Želimo le, da bi mu Bog dal moči, da bi njegova ustvarjalna misel še naprej bogatila našo krščansko kulturno dediščino.

Janez Juhant

Mirko Mahnič, Klici, Slovenska Matica 1981, 189 strani.

Ni navada, da bi literarno delo obravnavali na teh straneh. Sicer je pa Mahničeva knjiga bolj estetika kot »običajno« literarno delo. Zraven pa lepoto Mahničeve besede, njegov prodoren duh odmevata v naših teoloških predavalnicah. Rodove bogoslovcev oblikujejo njegove izbrane besede, dviga jih čut za resnično lepoto in ustvarjalno moč govorjene in pisane besede.

»Klici« so zapisi gledališkega lektorja. Vsebinsko presega okvir gledališkega ustvarjanja in posega na našo kulturno-umetniško področje nasploh. Refleksije gledališkega dela so literarna kritika, kritika na odru govorjene besede, etos gledališkega igralca, smernica našega kulturnega razvoja vseskozi pa oblikovalec besede, kulture in etike slovenskega človeka. Pridružujem se avtorjevemu mnenju o govoru videmskega nadškofa Battistija v Čedadu, ki ga je končal slovensko: »Globoko čujem v mojem sarcu vaše tarpljenje. Muorta iti od duoma, kjer vaše doline so preveč uboge. Ljubita, živita sarčno vašo kulturo in vaše navade, takuo lepe in vriedne. Obaržite vašo posebno podobo in bodita ponosni nanjo. In pokazajte usiem, kar sta in kar četa biti; takuo bota čutil blizu vaše drage žive in martve in vaša zgodovina na bo nikoli umarła.« (93)

Danes doživljamo ne samo za mejo, ampak tudi doma, kako umirata naša kultura, naše navade, tako lepe in vriedne. Kako umira čut za lepoto domačega jezika,

kako z njim umira duh, ki daje zdravo življenje narodu. Odtujenost, siromaštvo, nemoč in resignacija odmevajo na različnih področjih življenja. Pa je vendar toliko (včasih skritih) duš »krepilo našo človeško in narodno zavest...«, nas bogatilo s svojim čistim in zvestim bivanjem« (165). Kako potrebni so danes, ko hodo morda morali »preprosti ljudje učiti inteligenco dostojnosti v izražanju« (185, mnenje bralca iz Teleksa).

Beseda ima moč, ki prodira in daje življenje. Beseda tudi ubija, hromi in siromaši. »Klici« so vprašanje našim besedam. Kako se teološka beseda v cerkvi, v veroučnih učilnicah, na fakulteti in drugod zaveda tega poslanstva?

Janez Juhant

Šri Aurobindo, Človeški cirkus, Slovenska Matica 1980, 380 strani.

Brez dvoma razveseljiva knjiga za sodobnega Zahodnjaka. Obračanje na Vzhod je postalo danes marsikje iskanje zlate sredine, ki jo Zahodnjaku očitno manjka. Joga, transcendentalna meditacija in religiozne sekte skušajo potešiti lakoto posebno mladega rodu, ki v življenjskih okvirih zahoda ne najde več dovolj duhovne hrane. Nezaupanje za zahodno (krščansko-grško) dediščino usmerja sodobnike na Vzhod. Aurobindova knjiga jim bo dragocen pripomoček, Slovencem pa gotovo dragocena spodbuda za utrditev duhovne zgradbe.

Kot omenja na robu Andrej Ule, je napisana idealistično, to pa je popolnoma razumljivo, saj je tudi krščanstvo za marksizem idealistična miselnost. Bolj pomembna je Ulejeva ugotovitev, da je prišla knjiga iz rok misleca, ki je s svojim osebnim in družbenim revolucionarnim delom zgradil močno osebnost, ki se izraža v pričujočem delu. Iz Aurobindovega prizadevanja za takšno osebnost je ob srečevanju z Zahodom in Vzhodom nastal »Človeški ciklus«.

Pogled v preteklost je analiza in primerjava razvoja kulture na Vzhodu in Zahodu. Dvig in padec, razširitev in propadanje kulture oz. duhovne dediščine je znak njene otrplosti, je znamenje, da je ostala brez življenja. Ko postane prerekanje za pravilnost in veljavnost resnic edino gibalno, takrat je prišla njena smrt. Duhovne moči izgubljajo svojo moč tudi takrat, kadar se gibajo na robovih človeškega, najsi bo to subjektivizem, kjer individuum postane izolirana celica, ki jo gibanje samo napihuje, ali pa kolektivizem, v katerem se posameznik izgubi na račun celote. Človek mora vendarle izhajati iz moči individualnosti (90), da ustvarja celoto.

»Človeški cikel« je zgodovinski, sistematični, predvsem pa osebni pogled v cikel človekovega duhovnega razvoja. Indijska dediščina, zahodnoevropska filozofska misel se prepletata z osebno bogato in preizkušeno veličino pesnika, misleca in revolucionarja Aurobinda. Zato je njegova misel v pravem smislu revolucionarna. Prav revolucija temelji na osebni delu: »Do sprememb te vrste, prehoda iz umskega in vitalnega v duhovni življenjski red, neizogibno mora priti najprej v posameznikih, preden lahko kakorkoli učinkovito zavlada v skupnosti. Duh v človeštvu odkriva samega sebe ter se razvija in strukturira v obliko v individualnem človeku...« (320). Človek kot svobodno, osebitje gradi sam sebe; ob sodelovanju več zavzetih posameznikov raste tudi duhovna skupnost, ki ustvarja potencial, da spreminja, preobrazuje in daje življenje.

Zanimivo je mesto religije v tem prizadevanju. Aurobindo meni, da so družbe preveč pustile ob strani duhovni potencial, ki ga nudijo posamezniku religije. Družba »se je okoristila samo z njihovimi (starševskimi) religijami, op. J. J.) najbolj neduhovnimi elementi ali vsekakor z manj duhovnimi elementi v njih. Uporabila jih je za to, da je dala obsežni gmeti svojih običajev in ustanov neko vzvišenost, spoštovanje in

strah zbujujočo in, kot si je domišljala, večno veljavo...« (292).

Človeško prizadevanje mora iti po poti duhovne preobrazbe. Ta se sklada z Nietzschejevo zahtevo po nadčloveku. Seveda ta nadčlovek ne sme ostati zaprt v samega sebe. Človeštvo mora graditi ideal duhovnega kraljestva. To so sicer poskušale religije, vendar so ostale pri idealu. Potrebno pa je več. Ideal duhovnega kraljestva je bil popolnoma neuresničljiv, ker so ljudje v ideal samo verjeli, premalo so se pa zanj tudi zavzemali. Ideal lahko postane gibalno duhovnega življenja, če se zanj z vsemi silami zavzemamo (340). Novega človeka ni mogoče graditi z institucijami niti s formalnimi spremembami (novimi religijami), ampak le z osebno zavzetostjo, ki gre prek posameznika na vso družbo. »Zatorej se pred prihodom duhovne dobe mora pojaviti rastoče število posameznikov, ki niso več zadovoljni s človeškim normalnim intelektualstvom, vitalnim in fizičnim bivanjem, temveč uvidijo, da je resnični cilj človeštva v večjem razvoju, in ki poskušajo to izpeljati sami v sebi in k temu voditi še druge ter to uveljaviti kot priznane cilje vrste.« (341/42)

Aurobindova osebna izkušnja govori iz tega prepričanja, saj je »po indijskem mnenju eden največjih« med vrsto indijskih modrih in vidcev in je »v sebi realiziral najvišji ideal indijske kulture in duhovnosti«, obenem pa je »v sebi asimiliral tudi najboljše, kar more človeku dati evropska civilizacija in kultura, saj je bil najprej vzgojen v najboljših evropskih intelektualnih in literarnih tradicijah.« (357/58)

Ta sinteza mu je omogočila nadpovprečno izpopolnitev. Povezava z Zahodom ga je obvarovala, da ni ostal zgolj pri osvoboditvi vseh vezi življenja, k čemur je pretežno naravnana indijska duhovna moč, ampak se je usmeril k temeljitejši človekovi preobrazbi. Duhovna osvoboditev mu je bila le »en korak v smeri proti višjemu in obsežnejšemu duhovnemu cilju, ki bi pomenil ne le osvoboditev du-

hovnega elementa v človeštvu iz vseh vezi pojavnega bivanja ampak še mnogo več, namreč popolno zmago tega duhovnega elementa nad vsemi drugimi elementi in sestavinami v človekovem bitju in naravi in torej preobrazbo vsega človekovega bitja v kar najbolj popoln izraz v njem bivajočega Duha.» (358/59; J. Svetina, prevajalec)

Revolucija, ki korenito prenavlja človeka, lahko računa na uspeh. Njena moč je v močnih osebnostih in njihovih duhovnih močeh. Iz takšne korenine lahko zraste družbeno drevo, ki bo kljubovalo viharjem življenja. Takšna preobrazba gradi na odprtosti in zavzetosti, iz katere se Duh lahko širi na vse človeštvo. Verjetno to upanje privlačuje Zahodnjake k indijski duhovni dediščini. Zakaj ta duhovna moč ni uspela preobraziti indijskega človeka za boljše pravičnejšo družbeno ureditev in »normalizacijo« življenja, je upravičeno vprašanje. Morda pa je vprašanje zastavljeno ob gledanju z zahodnimi očmi in ga Indijec tako ne doživlja. Brez dvoma bo o prihodnosti odločala duhovna moč in morda bodo prihodnji rodovi tudi bolj ustrezno odgovarjali na to vprašanje.

Janez Juhant

Giuseppe Canacchi, Critica filosofica, Vaticano 1980 (Pontificia Accademia di S. Tommaso), 247 strani.

»Biti kritičen in imeti kritično zavest zahteva stalno notranjo napetost in natančno prizadevanje za »resnico« preko »ustvarjalnosti« mišljenja in »konkretnosti« biti.« Tako bi lahko označili glavno misel profesorja filozofije na teološki fakulteti v Bologni in v semenišču v Ferrari.

Delo odlikuje široko zasnovana analiza metafizičnih problemov od Aristotela prek Tomaža, Kanta, eksistencialistov, fenomenologov in pozitivistov do najnovejših poskusov anglosaksonske filozofije govornice. Razvija jih ob osnovnem vprašanju filozofije: kje začeti, jih nadaljuje ob pro-

blemu pojma, stavka in demonstracije ter zaključni s kriteriji družbene kritike.

Kritika je vodilo filozofije. Vse »dosedanje« moramo preveriti in ugotoviti »temelje biti«. Resnica ni zaključena, enkrat za vselej dana, ampak je naloga uma, da usmerja svojo pozornost v večno odprtost in stalno transcendiranje. Filozofski napor se giblje med skepticizmom in absolutizmom v stalni odprtosti in ob posluhu za vsestranskost »biti«. Kritična filozofija stavlja vprašanje, vprašanje začetka in v dialektičnem procesu določuje temelje bivajočemu.

Izčrpna bibliografija priča o avtorjevem prizadevanju, da bi filozofsko vprašanje zajel čimbolj obširno in celovito. Filozofija je v temelju kritična misel, saj je od Grkov sem to osnovna značilnost filozofskega delovanja. Za doseg temeljev o človeku, svetu in absolutnem je potrebno preverjanje, je nujen vsestranski napor, predvsem pa odprtost, iz katere lahko izvira filozofsko razglabljanje. Svoboda človeške osebe je nujen pogoj kritične filozofije, filozofije, ki se nikoli ne zadovolji z doseženim, ampak ji ni žal naporov, da bi bivajoče »prignala« do skrivnosti biti. Ravno človeška svobodna oseba je pogoj kritične filozofije, ki lahko ohrani posluš za »čuda stvarstva«, kot so dejali Grki. To, kar so izražali Grki s krinein, razsojati, presojeti do zadnjih temeljev, do konca, pa ostane naloga in tragika filozofije. Naloga, ki jo mora opravljati; tragika, ker stojimo vedno znova pred še nerešenim vprašanjem.

Janez Juhant

Theo G. Belmans, Le sens objectif de l'agir human (Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas), Pontifica Accademia di S. Tommaso (Studi Tomistici), Vaticano 1980, 457 strani.

Knjiga stavlja vprašanje, ali je mogoče v krščanski moraliki govoriti o objektivnih načelih, in ga rešuje ob vprašanju spolne etike. Avtor postavlja tezo, ki je osnova

Tomaževega nauka, svojo veljavo pa ima na vseh drugih področjih človekovega delovanja: *actus specificatur ex objecto*, objekt določuje dej. Objekta ne mislimo zgolj kot surovino (»surovo naravo«), ki stoji nasproti umskemu oz. zavestnemu področju človeka. Belmans izrecno poudarja, da je pri objektivni določitvi človekove dejavnosti sploh in zakonske oz. seksualne posebej treba upoštevati, da je objekt, se pravi človek oz. njegovo telo personalna enota, ki povezuje naravo in jo personalno utemeljuje.

Izključeno je vsako pojmovanje narave kot surovine, kajti človeška narava je oblikovana z njegovo zavestjo (razum, svoboda). Vsako človeško dejanje je objektivno podano s temi okviri, zato ni mrtvo, ne more biti brezosebno dejanje narave, ampak stvariteljsko dejanje človeka kot svobodnega bitja.

Avtor utemeljuje svoje izhodišče s Tomaževim naukom in sodobnimi moralnimi teologi. Veliko prostora posveča fizicizmu (naturalizmu oz. naravnemu pozitivizmu) v sodobni moralki, ki jo včasih zastopajo celo teologi. Tudi Tomaž v svojem času ni mogel imeti primerne spoznanja za razlikovanje npr. človeške in živalske seksualnosti, ker je bila njegova doba na drugačnem nivoju glede poznavanja teh vprašanj, kot smo danes. Seksualno dejanje lahko razumemo le v celoti človeške osebnosti, ne zgolj kot biološko dejanje (fizicizem).

Objektivni smisel avtor razume kot danost, ki je pogoj človekovega delovanja. Šele na določenih objektivnih kriterijih lahko človek smiselno deluje in najde svojo izpolnitev. Avtor zaključuje s pomembnostjo tega spoznanja za človeštvo. Človek deluje v okvirih, ki mu jih postavlja narava in družba, vendar je to naravo treba razumeti človeško. Njena specifičnost je v transcendentni razsežnosti, v kateri dobijo človeška dejanja svojski pečat. Objektivno dejanje je za človeka dejanje, ki ustreza njegovim danostim.

Janez Juhant

Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg (v: *Miscellanea Historiae Pontificiae*, zvezek 45 in 46), Rim 1979, 1004 str., 11 kart oziroma slik.

S pričujočim obširnimi spominskimi zbornikom sta želela Rimski institut »Görres-Gesellschaft« in nemški študijski zavod pri Campo Saneto Teutonico v Vatikanu počastiti sedemdesetletnico svojega dolgoletnega člana in viceprefekta v vatikanskem tajnem arhivu, Hermana Hoberga. Zbornik je izšel kot 45. in 46. zvezek zbirke *Miscellanea Historiae Pontificiae*, ki jo izdaja jezuitska univerza »Gregoriana« v Rimu, pripravil in uredil pa ga je rektor nemškega zavoda v Rimu prof. dr. Erwin Gatz.

Namesto uvodne besede je na prvem mestu tiskan govor prof. dr. Gatz na slavnostni akademiji 3. decembra 1977 v Campo Santo Teutonico, s katero so počastili pomembno življenjsko obletnico prelata dr. Hermana Hoberga (VII.—VIII.). V svojem govoru je Gatz posebej poudaril izreden pomen vatikanskega arhiva kot enega najpomembnejših arhivov sploh za zgodovino Evrope v srednjem veku. S to edinstveno znanstveno ustanovo je bil prelat Hoberg tako rekoč neločljivo povezan vso svojo življenjsko pot kot znanstvenik. Že leta 1938 je kot stipendist inštituta Görres-Gesellschaft začel proučevati papeške finance v 14. stol. Sad tega njegovega proučevanja je lepa zbirka publikacij s tega področja, ki jo navaja seznam njegovih del ob koncu drugega dela zbornika (1003 do 1004). Član delovnega kolektiva vatikanskega arhiva je postal Hoberg leta 1950, ko je bil nastavljen za stalnega arhivarja v tej ustanovi, od leta 1957 pa je opravljal odgovorno službo viceprefekta iste ustanove. Ne toliko zaradi njegove izpostavljenosti in odgovorne službe, kot zaradi njegove nesebične pripravljenosti vsakemu priskočiti na pomoč, je vsa leta njegove službe, obogatene z izredno strokovno usposobljenostjo, prav pri njem iskala nasveta in po-

moči vrsta raziskovalcev in zgodovinarjev za svoje znanstveno delo. Nič čudnega torej, če se je kar 39 priznanih cerkvenih zgodovinarjev odzvalo vabilu rektorja Gatza in prispevalo svoje študije za ta Zbornik. Prispevki, objavljeni v nemškem (26), italijanskem (7), francoskem (3), španskem (2) in angleškem (1) jeziku ne govore samo o bogastvu arhivskega gradiva za praktično vse narode Evrope, ampak tudi zgovorno pričajo o tem, da prelat Hoberg ni poznal razlike glede narodnosti, jezika ali prepričanja, ko se je kdo obrnil nanj s prošnjo za nasvet ali pomoč.

Prispevki zajemajo praktično vsa področja arhivskega gradiva, ki ga hrani vatikanski tajni arhiv in ga posebej oprede-

ljuje naslov zbornika. Na tem mestu seveda ni mogoče spregovoriti o vsaki študiji posebej in dati o njej svojo sodbo. Zdi pa se mi primerno (vsaj okvirno) opozoriti našo javnost na ta bogat vir informacij za zgodovino vesoljne Cerkve in njenih delnih Cerkva; tiste Cerkve, katere del sestavlja tudi slovenska Cerkev. Primerno se mi zdi zlasti zato, da bi se slovenska Cerkev bolj zavedala pomena tega gradiva tudi za svojo zgodovino in omogočila (morda bolj načrtno) nadaljevanje raziskovalnega dela v vatikanskem arhivu nekaterih naših zaslužnih, vendar, žal, že pokojnih zgodovinarjev (Premru, Gruden, Turk in drugi).

France M. Dolinar

Dvanajsti nemški kongres za filozofijo

Nemško filozofsko društvo je priredilo od 29. 9. do 3. 10. 1981 v Innsbrucku kongres, posvečen vprašanju človeka v luči sodobnih znanosti o človeku. Delo je potekalo v sekcijah, vsak dan je bilo tudi plenarno predavanje. Sekcijsko delo so oblikovali referenti, ob referatih se je razvil pogovor. Na simpoziju sem sodeloval s predavanjem »Dediščina Kantove teorije zavesti pri Francetu Vebru«.

Zasedba skoraj vseh znanosti o človeku: antropologije, psihologije, medicine, sociologije, ekologije, filozofije idr. je zagotavljala velike možnosti za reševanje najaktualnejših vprašanj človekovega položaja danes. Vsa ta vprašanja pa so izzvenela v nelagodno vprašanje »Kako preživeti?« Filozofija poskuša dati svoj delež, vendar jo posamezne znanosti niso več voljne kar sprejeti za partnerja v tem iskanju. Sociologija, medicina in tudi tehnika odkrivajo pomembne novosti v človeškem življenju, zato rade ostajajo izolirane na svojem empiričnem področju. Ko pa morajo svoje izsledke vrednotiti, si postavljati namen raziskovanj in dajati okvire za njihovo praktično uporabo, nehoti posegajo na področje, ki je bilo doslej domena filozofije (in teologije). Njihova podoba človeka ni več samo empirično-pozitivna, ampak tudi spekulativno-hevristična. Takšna podoba pa vsebuje vrednote, ki so lastne tradicionalni filozofski (in religijski) misli. Kljub temu pa danes večina pozitivnih

znanosti meni, da tudi ta vprašanja lahko rešuje brez filozofske pomoči, čeprav so marsikateri znanstveniki vsaj do nedavna (posebno fiziki) poudarjali pomen filozofije za njihovo področno delo, še bolj pa za praktične zaključke, ki sledijo iz empirično znanstvenih raziskav za človekovo življenje.

Iz znanstvenih prispevkov se je vlekla kot rdeča nit ugotovitev, da je danes temeljni človeški problem, kako spričo nekaterih pojavov (onesnaževanje okolja, pomanjkanja surovin, predvsem pa atomske nevarnosti) ohraniti človeške razmere za človekovo življenje. Tako se različne (tudi empirične) znanosti srečujejo ob iskanju smernic za reševanje tega problema. Morda je to le skupen jezik pozitivnih znanosti in filozofije, čeprav, kot rečeno, skušajo pozitivne znanosti same odgovoriti na to vprašanje. Tako ob širokopoteznih raziskavah temeljnih razmer človeškega življenja na različnih empiričnih ravneh vstajajo vedno znova vprašanja, ki presega te okvire. Zavestnost, človeška svoboda, zmožnost delovanja ostanejo kljub boljemu poznavanju naravnih zakonitosti v človeku in zunaj njega, kljub natančnim analizam družbenega in naravnega okolja, vprašanja, ki jih ni mogoče odgovoriti z izkustvenimi merili. Zato so filozofsko usmerjeni avtorji mnenja, da vprašanja »človek« danes ni mogoče reševati ob vsem subtilnem poznavanju njegovih naravnih zakonitosti brez ustrezne temeljne

refleksije pojava, ki ga imenujemo človeška zavestna in svobodna sposobnost. Pri tem moramo spričo vsestranske zaslužnosti in zaprtosti človeka v sodobne družbene in tehnične okvire upoštevati zapletenost človeške zavesti. Iz te lahko človek najde pot le ob ustrezni refleksiji svojih temeljnih pogojev, ki izhajajo iz njegove narave in družbene danosti, svoje celotno bistvo pa razodevajo v skrivnostnosti in zapletenosti človeškega osebnega in družbenega bitja.

Filozofska antropologija si ob pomoči teh znanosti prizadeva, da bi to bitje ohranilo svojo moč in suverenost nad stvarnostjo. Če se ob vsestranskih dogajanjih širi njegova kompleksnost in se pogloblja ob vedno bolj noreh pogojih njegove eksistence, potem je glavno vprašanje, od kod naj človeška zavest jemlje moč, da bo obvladala predmetni svet in njegov sodobni razvoj. Med zavestjo in svetom ostane nujna napetost, dvojnost, kot je dejal Veber, vendar je naloga zavesti, da ustvari enoten človeški svet.

Ostane vprašanje, ali je človek danes zmožen te zavesti, ali bo obdržal v svojih rokah usodo človeške zgodovine. Že sedaj se to vprašanje razodeva kot preskušnja človeške moči nad naravo in zgodovino. Zdi se, da ima na tem področju, tudi po mnenju sodobnih znanstvenikov, krščanstvo pomembno vlogo.

Janez Juhant

Tretji mednarodni kongres o kartuzijancih

Tretji mednarodni kongres o zgodovini kartuzijancev in njihovi duhovnosti je bil posvečen kartuzijanski mistiki in kartuzijancem kot mistikom. Okrog 50 udeležencev (med njimi dva iz Jugoslavije) se je zbralo tokrat v prostorih nekdanje kartuzije Tüchelhausen pri Ochsenfurtu (približno 20 km južno od Würzburga). V dveh dneh se je zvrstilo devetnajst predavanj, študijska ekskurzija pa je bila posvečena ogledu nekdanjih kartuzij Grünau in Astheim ter arhivskega gradiva teh dveh

kartuzij v državnem arhivu v Wertheimu in mestni knjižnici v Sommerhausnu.

Prvi dan (3. septembra) so navzoče udeležence kongresa pozdravili najprej organizatorji kongresa: dr. James Hogg (Analecta Cartusiana), Robert Rackowitz (župnik v nekdanji kartuziji Tüchelhausen, ki je pred nedavnim z veliko ljubeznijo in skrbjo vzorno obnovil nekdanjo kartuzijansko cerkev) in dr. Ernest Günther Krenig (član predsedstva društva prijateljev krajevne zgodovine). Udeleženci so z velikim zanimanjem prisluhnili pozdravnemu pismu pleterskega priorja p. Janeza Drolca, ki ga je takoj na začetku prebral dr. Hogg, in ga nagradili s toplim aplavzom.

V prvem predavanju je nato jezuitski pater dr. Josef Sudbrack (Mystik-Paramystik-Pseudomystik. Probleme und Fragen der Mystikforschung) podal jasen pregled skozi zgodovino mistike ter s tem v zvezi opozoril na nekatere osnovne probleme, in sicer v miselnih skupinah: Trenutni položaj, gnoza in mistika, osrednje in obrobno doživetje, sredina božje mistike, telesnost božje mistike, naravna in božja mistika, imanenca in transcendenca, mistika in vera, mistika in Cerkev, proučevanje mistike.

Njegovo predavanje je z dogmatičnega vidika dopolnil dr. Walter Baier (Theologie der Mystik: für den christlichen Normal — oder Ausnahmefall?). Krščansko mistiko je mogoče razumeti samo v luči evangelija. Ona vodi k doživetju trajne povezanosti, ki pozna akcijo in kontemplacijo in jo je mogoče opisati kot prijateljstvo in edinost duha z našim Odrešenikom.

Po teh dveh predavanjih smo upravičeno pogrešali tako rekoč osrednje predavanje, ki bi podrobneje spregovorilo o mistiki kartuzijanov ali vsaj na splošno predstavilo posebnosti njihove duhovnosti. Tu se mi zdi, je bila tudi glavna hiba simpozija. Namesto tega je Karel Peter Büttner (Die unterfränkischen Kartausen) podal zelo podroben in skrben pregled zgodovine spodnje frankovskih kartuzij

Grünau, Würzburg, Tüchelhausen, Astheim in Ilmbach od njihove ustanovitve do sekularizacije leta 1803.

Michel Sargent (English Carthusian Reactions to Richard Rolle) je v svojem predavanju podal kritične pripombe k delom (po njegovem mnenju) najbolj branega in najbolj diskutiranega angleškega mistika v 14. stol., Richarda Rolleja.

Dieter Mertens (Die »Theologia mystica« des Jacobus de Paradiso) nam je predstavil delo erfurtskega kartuzijana Jakoba de Paradiso o mistični teologiji iz leta 1451. Avtor vidi njegovo izvirnost predvsem v njegovem pojmovanju mistike. Za Jakoba de Paradiso mistika namreč ni primarno izraz človekovega spoznanja, ampak posledica zasluženega delovanja.

Predavanje *Erike Bauer* (Heinrich Hallers »mystischer« Wortschatz) je bilo izrazito lingvistično. Haller je bil izredno priden in plodovit prevajalec, pravi mojster nemške besede. Ker pa je bil pač samo prevajalec in ne avtor samostojnih tekstov, ni imel velikega vpliva na razvoj jezika svoje dobe.

Prvi predavatelj popoldne je bil *dr. p. Leopold Grill*, cistercijanec iz Reina (Reichsburgund und Kartäuser). Povzetek, ki smo ga dobili v roke, je obetal sicer zanimivo predavanje o prizadevanjih kartuzijana Theodorika za pomiritev med cesarjem Friderikom II. Barbaroso in papežem, vendar se je predavatelj, žal, preveč zgubljal v obrobnostih, tako da mu je za glavno misel zmanjkalo časa.

Gerald Chaix (Les traductions de Sainte-Barbe au XVI^e siècle) nam je skušal približati časovni in kronološki izvor ter duhovni pomen 156 del, ki so jih kölnski kartuzijani prevedli in objavili v letih 1507–1621.

Caterina Chiarelli (Iconografia e iconologia dei busti robbiani nel chiostro della Certosa di Firenze) nam je ob diapozitivih predstavila 66 glaziranih glinastih doprsnih kipov italijanskega mojstra Giovannija della Robbia, ki krase stebre na

križnem hodniku nekdanje kartuzije v Firencah.

Zvečer je za vse udeležence kongresa priredila sprejem sedanja lastnica poslopij nekdanje kartuzije, baronica Elsa von Staff, rojena von Reitzenstein.

Drugi dan kongresa (4. septembra) smo imeli strokovno ekskurzijo, med katero smo si ogledali že omenjene kartuzije. Kot zanimivost velja morda omeniti, da smo v državnem arhivu v Wertheimu med razstavljenimi dokumenti odkrili tudi pergamentno listino žičkega priorja brata Konrada, s katero je kot zastopnik priorja velike kartuzije zagotovil grofu Janezu I. iz Wertheima priprošnjo svojega reda. Zvečer nas je sprejel župan v mestni hiši slikovitega mesta Ockensfurt, nato pa nas povabil na večerjo v pivovarno Kautzentennl.

V soboto, 5. septembra, nam je *p. Karl Joseph Klinkhammer* (Die »Libri Experimentiae« des Trierer Kartäusers Dominikus von Preussen) predstavil življenje in delo tako telesno kot duhovno zelo preiškušene ga kartuzijana Dominika iz Prusije. Njegovi »Libri experimentiae« pa vsebujejo brez dvoma veliko podatkov o vsakdanji duhovnosti v posameznih kartuzijah.

Heribert Rossmann (Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson). Ker je za Vincenca iz Aggsbacha mistična teologija skrivnostna povzdignitev duha k Bogu brez predhodnega ali spremljajočega spoznanja, je razumljivo, da je nastopil proti vsem, ki so pri mističnih doživetjih poudarjali večjo vlogo razuma, kot je to bil na pr. Johannes Gerson (+1429).

Predavanje Giovannija Leoncini (L'iconografia della chiesa di san Lorenzo nella certosa di Firenze) je zaradi avtorjeve bolezní moralo odpasti. Namesto njega je že dopoldne spregovorila *Friderike Klos* (Prior Gottfried von Seitz-Mauerbach) o priorju Gottfriedu, ki je bil tesno povezan s prvimi Habsburžani in je imel v 14. stol. tudi velik vpliv v redu (na-

stanek nove naselbine kartuzijanov v Mauerbachu in nova delitev province).

Friederich Stöhlker (Die Kartause Heilszelle zu Tüchelhausen unter spirituellem, historischem und epigraphischem Aspekt). Na podlagi diapozitivov je predavatelj razlagal votivno sliko iz 18. stol., ki prikazuje kartuzijo Tüchelhausen v zelo ne navadnem kontekstu. Ob njegovem predavanju smo ponovno doživeli, kako lahko prevelika zavzetost za stvar avtorju odvzame razsodnost trezne presoje, kaj še sodi v takšno informativno predavanje in kaj ne.

Margit Früh (Das Tüchelhausener Chorgestühl) je v svojem predavanju popoldne ob diapozitivih predstavila sedeže v koru nekdanje kartuzijanske cerkve v Tüchelhausnu, vsekakor zelo lepo rezbarsko delo iz sredine 18. stol. z bogatim programom upodobitev iz sv. pisma stare in nove zaveze. O isti tematiki je avtorica pred kratkim izdala posebno brošuro, opremljeno z bogatim slikovnim gradivom, v kateri so te umetnine podrobno opisane. Po njenem predavanju je župnik Robert Rackowitz udeležencem v cerkvi razložil njene posebnosti in umetnine.

Franz Hendrickx (La vie spirituelle des moniales chartreuses du sud de la France à travers leur histoire) in *Jan de Grauwe* (La vie spirituelle des moniales chartreuses du nord à travers leur histoire) sta spregovorila o duhovnem življenju ženske veje kartuzijanskega reda, ki je bila zlasti v Franciji zelo razširjena.

Dan sta zaključila zakonca Hogg (Ingeborg in James), ki sta ob diapozitivih že-

lela prikazati, kako se duhovnost kartuzijancev izraža v arhitekturi in upodabljanju umetnosti (Eine Spiritualität in Stein). To zadnje predavanje je bilo v prvi vrsti namenjeno vaščanom iz Tüchelhausna.

V nedeljo, 6. septembra je bilo še slovesno bogoslužje ob 850-letnici kartuzije Tüchelhausen, ki ga je vodil stolni kanonik, prelat, prof. dr. Richard Schömig.

Na splošno je treba organizatorja pohvaliti za lepo organizacijo kongresa, predvsem, da smo že takoj na začetku prejeli povzetke vseh predavanj v nemškem jeziku. To je mnogokrat omogočalo lažje slediti predavateljem, zlasti, če so se ti preveč oddaljili od svoje teme. Žal je bil program preveč natrpan, predavatelji pa kar po vrsti niso spoštovali predvidenega časa, tako da je za debato vedno primanjkovalo časa. In to se mi zdi velika škoda, ker so se nekajkrat porodila zanimiva vprašanja, za katera ne more biti nadomestilo samo privaten pogovor z avtorjem.

Druga pomanjkljivost se mi zdi pa je, da organizatorju ni uspelo prav navdušiti predavatelje za določen koncept in je pač moral sprejeti tista predavanja, ki so mu jih ponudili predavatelji ali so jih ti naknadno po svoje prikrojili. Ne gre pozabiti še drobne razstave, ki so jo organizatorji pripravili v prostorih ob cerkvi, v kateri je bilo razstavljenih tudi nekaj dragocenih arhivalij nekdanje kartuzije v Tüchelhausnu.

France M. Dolinar

BOGOSLOVNI VESTNIK

Uredila Franc Rode in Anton Stres

LETO 41

LJUBLJANA 1981

RAZPRAVE

BENEDIK METOD

Redovništvo v službi Cerkve	330
Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima	362
Družinska kateheza v patristični dobi	428

DOLINAR FRANCE MARTIN

Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki	56
Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja . .	310
Cerkev v političnih strukturah rimskega cesarstva v četrtem stoletju	344

JANŽEKOVICH JANEZ

Človekov svet	137
-------------------------	-----

JUHANT JANEZ

Bog filozofov ali teologov	1
Cerkev in socialno vprašanje	224

MICHIELLETTO LUIGI

Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja .	18
--	----

OCVIRK DRAGO

Razodetje in védenje	192
Racionalnost, simbolni red in krščanstvo	461

OJNIK STANKO

Svoboda ali prisila v Cerkvi	79
--	----

PERKO FRANCE

Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih	287
--	-----

POJAVNIK IVAN

Spoznatost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise (3)	61
Vesoljni cerkveni zbor v Carigradu leta 381 in pomen nicejsko-carigrajske veroizpovedi	354

RODE FRANC

Cerkev in država v prvih stoletjih	240
--	-----

SMOLIK MARIJAN

Pridigar, mariolog in zgodovinar Janez Ludvik Schönleben (1618 do 1681)	339
---	-----

STRES TONE

Poduhovljenje in osvobojenje v Heglovi filozofiji človeka	154
---	-----

STRLE ANTON

Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji	411
---	-----

TRSTENJAK ANTON

Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti	144
--	-----

URBANIČ JOŽEF

- Nekaj misli o problemu referencialnosti 181

VEČKO S. SNEŽNA

- Pomen pojmov "emet in "emûnah v knjigi Psalmov 27

PREGLEDI

- Biblična arheologija, Ebla in sveto pismo (Fr. Milan Holc) 493
Bibliografija prof. dr. Janeza Janžekoviča (Slavko Kessler) 264
Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije, (Anton Strlè) 110
Marija kot dostop do celote vere in teologije (Anton Strlè) 372
Nekatera vprašanja iz kristologije (MTK) 87

OCENE

AUROBINDO ŠRI

- Človeški ciklus (Janez Juhant) 505

BELMANS TH. G.

- Le sens objectif de l'agir humain (Janez Juhant) 507

BRAJČIĆ R.

- Dogmatska konstitucija o Cerkvi (France Perko) 382

CANACCHI G.

- Critica filosofica (Janez Juhant) 507

EINSLE H.

Das Abenteuer der Biblischen forschung (Francè Rozman) 124

GRULICH R.

Der Beitrag der bömischen Länder zur Weltmission des 17. und 18.
Jahrhunderts (France M. Dolinar) 274

JANŽEKVIČ J.

Filozofski leksikon (Janez Juhant) 504

JEZERNIK M.

Friderik Baraga (Vilko Fajdiga) 387

MAHNIČ M.

Klici (Janez Juhant) 505

MOLTMANN J.

Trinität und Reich Gottes (Ciril Sorč) 126

PELOZA M.

Le visite pastorali nella provincia ecclesiastica di Rijeka (diocesi di
Rijeka — Seni, Krk e Poreč—Pula) (France M. Dolinar) 276

RUPČIĆ LJ.

Komentar dogmatske konstitucije o božanskoj objavi (Anton Strlè) . 383

USINGEN B. A. de O. S. A.

- Responsio contra Apologiam Philippi Melanchthonis, quam edendam
curavit Primož Simoniti (Marijan Smolik) 384

WOJTYLA K.

- La Fede secondo S. Giovanni della Croce (France Oražem) 272

WOSCHITZ K. M.

- Elpis/Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines
Schlüsselbegriffes (Jože Krašovec) 120

* * *

- Acta Ecclesiastica Sloveniae — 1 (France Perko) 118
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Das neue Testament (Fran-
cè Rozman) 121
Das Buch Hiob (Jože Krašovec) 384
Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv (France
M. Dolinar) 508

POROČILA

- Akademsko leto 1980/81 na Teološki fakulteti (Metod Benedik) 390
Dvanajsti nemški kongres za filozofijo (Janez Juhant) 510
Peti mednarodni kongres o Kantu v Mainzu (Janez Juhant) 277
Tretji mednarodni kongres o kartuzijancih (France M. Dolinar) 511

IN MEMORIAM

- Dekanu dr. Štefanu Steinerju v slovo (Nagrobni govor prodekana dr. Me-
toda Benedika) 283

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- | | | |
|----------------|-----|--|
| Marijan Smolik | 399 | Pridigar, mariolog in zgodovinar
Janez Ludvig Schönleben (1618–1681)
Prediger, Mariologe und Historiker
Joannes Ludovicus Schönleben (1618–1681)
Homilète, mariologue et historien
Joannes Ludovicus Schönleben (1618–1681) |
| Metod Benedik | 428 | Družinska kateheza v patristični dobi
Familienkatechese in der patristischen Zeit
La catechesi familiare nel tempo dei padri |
| Anton Strle | 441 | Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji
Fraglichkeit des Gebrauches von
Strukturalismus in der Theologie
L'emploi problématique du structuralisme
en théologie |
| Drago Ocvirk | 461 | Racionalnost, simbolni red in krščanstvo
Rationalität, symbolische Ordnung und
Christentum
Rationalité, ordre symbolique et christianisme |

Pregledi (Miscellanea)

- | | |
|-----|---|
| 493 | Biblična arheologija, Ebla in sveto pismo
(Fr. Milan Holc) |
|-----|---|

Ocene (Recensiones)

- | | |
|-----|---|
| 504 | Janez Janžekovič, Filozofski leksikon
(J. Juhant) |
| 505 | Mirko Mahnič, Klici (J. Juhant) |
| 505 | Šri Aurobindo, Človeški cikel (J. Juhant) |
| 507 | Giuseppe Canacchi, Critica filosofica
(J. Juhant) |
| 508 | Theo G. Belmans, Le sens objectif de l'agir
humain (J. Juhant)
Römische Kurie. Kirchliche Finanzen.
Vatikanisches Archiv (F. M. Dolinar) |

Poročila (Notitiae)

- | | |
|-----|--|
| 510 | Dvanajsti nemški kongres za filozofijo
(J. Juhant) |
| 511 | Tretji mednarodni kongres o kartuzijancih
(F. M. Dolinar) |

