

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 52

LETO 1992/ŠTEVILKA 3–4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec FARAON – LITERARNA IN PSIHOLOŠKA
PARADIGMA SAMOVOLJE
D. Ocvirk OD MISIJONSTVA K EVANGELIZACIJI
J. Snoj ANTIFONAL IZ KRANJA
TEOLOŠKI TEČAJ '92
IN MEMORIAM PROF. LAMBERT EHRlich
PREGLEDI
PREVODI

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

**Izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Slovenija**

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana

Naslov uprave: Družina – Bogoslovni vestnik, Can-
karjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Slovenija

Letna naročnina: 800 SIT, posamezna številka 200
SIT, za inozemstvo 45 USD.

Naročnino pošljite na naslov: Uprava slovenskega
katoliškega tednika Družine – Bogoslovni vestnik,
Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro
račun: 50100-620-107-05-1010115-735329,
DRUŽINA, Ljubljana; naročnino iz tujine naka-
zujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB:
010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Slo-
venija.

Tisk: Družina, Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE *Facultatis theologiae (catholicae) labacensis*

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Slovenija, Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,
Slovenija.

Typographia: Družina, Ljubljana, SLO

*Posvečeno spominu
nekdanjega profesorja
dr. LAMBERTA EHRLICHA
ob petdesetletnici nasilne smrti*



Jože Krašovec

Faraon - literarna in psihološka paradigma samovolje

(2 Mz 7,8-11,10)*

Do nedavnega so eksegeti pripoved o faraonovi samovolji in egiptovskih nadlogah presojali predvsem pod vidikom njenih virov in zgodovine izročil. Večina soglaša, da je sedanje besedilo 2 Mz 7,8–11,10 sestavljeno iz treh virov: jahvist, elohist, duhovniški vir (*Priesterschrift*).¹ Nekateri razlagalci, zlasti novejši, odklanjajo monopol literarne kritike in glavno pozornost posvečajo sedanji zgradbi, obliki in vsebini besedila.²

Kakšna je njegova vsebinska in oblikovna podoba? Najprej velja poudariti, da si uvod (7,8–13) in sklep (11,1–10) v tematskem pogledu ustrežata. Uvod predstavlja Mojzesa in Arona v vlogi Jahvejevih odposlancev, ki pred faraonom storita čudež (môpět): Aronova palica se spremeni v kačo. Egiptovski čarovniki uprizorijo isto, toda Aronova palica požre njihove. Faraonovo srce zakrknje, da ne posluša Mojzesa in Arona. Tema o zakrknjenju se pojavi tudi v zadnjih dveh vrsticah pripovedi (11,9–10).

Faraonovo upiranje Jahvejevi zahtevi daje povod za deset nadlog; o devetih je govor v pogl. 7–10, o deseti v pogl. 11–12. Devet nadlog je mogoče deliti v tri skupine po tri nadloge. V vsaki skupini prva in druga nadloga nastopita potem, ko je Mojzes faraona posvaril, tretja brez predhodnega svarila. Dalje Mojzes pred prvo, četrto in sedmo nadlogo dobi naročilo, naj se zjutraj postavi pred faraona. Prve tri nadloge zadenejo vso deželo, tako Egipčane kakor Izraelce, naslednjih šest le Egipčane, s poudarkom, da se mora pokazati razlika med Egipčani in Izraelci. Nadloge so vse strašnejše, ker se faraonova zakrknjenost stopnjuje. Faraon sicer nekajkrat prizna svojo krivdo in prosi za Jahvejevo prizanesljivost, vendar ostane nespremenjena njegova namera, da Izraelcev ne pusti iz svoje dežele.

Jahvejevo vztrajanje v zahtevi in faraonova upornost sta glavni, a ne edini povezovalni prvini celotne pripovedi. Notranja tematska enotnost je očitno sad dolgotrajnega procesa v spajanju virov pod vidikom temeljnih teoloških postavk. Sad tega procesa je pripoved z močnimi literarnimi in retoričnimi izraznimi sredstvi. Preučevanje besedila mora torej upoštevati

vzajemno delovanje med zgodovinskimi danostmi, teološkimi postulati, psihološkimi dejavniki in literarnimi oblikami.³

I. Tematska enotnost poglavij 3 – 14

V 2 Mz 7,8 – 11,10 se v določenih variantah pojavljajo nekatere izjave, ki jih prvič srečamo v 3. poglavju; že tu se razodetje Jahvejevega imena navezuje na človeško upornost in nevero. Faraonovo nasprotovanje ni politične ali socialne, temveč teološke narave. Ponavljanje Jahvejeve zahteve in faraonovega odklonilnega odziva sestavlja ogrodje celotnega besedila.⁴

a) Jahvejeva zahteva, naj faraon odpusti njegovo ljudstvo

Jahvejevo naročilo Mojzesu, naj odpelje Izraelce iz Egipta, se prvič pojavi v 3,7–22, ki vsebuje izročilo jahvista in elohista: jahvist je v vrsticah 7, 8, 16–22, elohist v vrsticah 9–15.⁵ Jahve Mojzesu razodene, da hoče Izraelce rešiti iz rok Egipčanov in jim dati v posest novo deželo, »v kateri teče mleko in med« (v. 8.17), toda faraonu svoj načrt prikaže z izrazito religiozno motivacijo. Mojzesu naroča: »Če te bodo poslušali, potem pojdi ti in Izraelovi starešine k egiptovskemu kralju in recite: 'Jahve, Bog Hebrejcev, se nam je prikazal. Zdaj torej naj gremo, prosimo, tri dni hoda v puščavo, da opravimo daritve Jahveju, svojemu Bogu'« (3,18). V 4,22–23 Jahve hkrati z zahtevo že izraža tudi grožnjo: »Potem povej faraonu: 'Tako govori Jahve: Moj prvorojenec je Izrael. Zato ti pravim: Odpusti mojega sina, da mi bo služil! Če ga pa nočeš odpustiti, glej, usmrtilim tvojega prvorojenca'.«

Mojzes in Aron v ustreznem času nastopita pred faraonom z zahtevo: »Tako govori Jahve, Izraelov Bog: 'Odpusti moje ljudstvo, da mi bo obhajalo praznik v puščavi!'« (5,1). Faraon odgovori: »Kdo je Jahve, da bi ga poslušal in odpustil Izraela? Ne poznam Jahveja in tudi ne odpustim Izraela« (5,2); a onadva nadaljujeta: »Bog Hebrejcev nam je prišel naproti. Naj gremo, prosimo, tri dni hoda v puščavo, da opravimo daritve svojemu Bogu Jahveju, sicer nas zadene s kugo ali z mečem« (5,3). Faraon ne ugodí prošnji, pač pa še huje zatira Izraelce, zato Mojzes Jahveju ves razočaran potoži: »Gospod, zakaj si storil temu ljudstvu toliko zla? Zakaj si me vendar poslal? Odkar sem prišel faraonu govorit v tvojem imenu, dela temu ljudstvu zlo, a nikakor nisi svojega ljudstva rešil« (5,22–23). Jahvejev odgovor je odločen: »Zdaj boš videl, kaj bom storil faraonu: z močno roko prisiljen jih bo odpustil in z močno roko prisiljen jih bo izgnal iz svoje dežele« (6,1).

V 6,2–7,7 imamo duhovniški vir o Mojzesovem poklicu.⁶ Razodetje Jahvejevega imena potrjuje pretekle obljube očakom glede podelitve Kanaana. Ko Jahve sliši vzdihovanje svojega ljudstva v Egiptu, se spominja svoje zaveze z očaki in obljublja, da bo svoje ljudstvo rešil iz sužnosti in mu dal v posest deželo, ki jo je bil obljubil očakom (6,2–8). Tema o izhodu iz Egipta se v tem besedilu zdržema ponavlja (6,6–8.11.13.26–27; 7,2.4–5). V razmerju do faraona je govor le o izhodu iz Egipta brez omembe obljubljenе dežele ali bogoslužja v puščavi.

V opisu nadlog se Jahvejeva zahteva pojavlja le pri jahvistu, često z grožnjo nove nadloge: 7,16.26–27; 8,16–17; 9,1–3; 10,3–4.⁷ Z manjšimi različicami se povsod ponavlja ista Jahvejeva zahteva z religiozno utemelji-

tvijo, ki smo jo že srečali v 4,23; 5,1.3. Zelo podoben je tudi obrazec naročila Mojzesu (razen v 10,3–4), naj stopi pred faraona in mu predloži Jahvejevo zahtevo. Navajamo le Jahvejevo naročilo Mojzesu v 9,1–4: »Pojdi k faraonu in mu reci: Tako govori Jahve, Bog Hebrejcev: 'Odpusti moje ljudstvo, da mi bo služilo! Če se boš pa branil ga odpustiti in ga boš še zadrževal, glej, bo prišla Jahvejeva roka nad tvojo živino na polju, nad konje, osle, kamele, goved in drobnico: silno huda kuga. Jahve pa bo naredil razloček med izraelsko in egipčansko živino; od vsega, kar je Izraelovih sinov, ne bo nič poginilo'.«

V 11,1(8); 12,51; 13,14–16 pride tema o izhodu spet v svojevrstnih oblikah do veljave. V 11,1(8) Jahve zagotavlja, da bo faraon po odločilni nadlogi, smrti prvorojencev, odpustil izraelsko ljudstvo (prim. 6,1). V 12,51 je rečeno, da je Jahve na veliko noč odpeljal Izraelove sinove iz egiptovske dežele. V 13,14.16 imamo razlago za potomce, da je v spomin na dan, ko je Jahve odpeljal Izraelce iz Egipta, treba Jahveju darovati vse prvorojeno iz živalskih vrst.

b) Faraonovo upiranje in zakrknjenje

V 3,19-20 Jahve izjavlja: »Vem, da vas egiptovski kralj ne bo pustil iti, razen prisiljen z močno roko. Zato bom stegnil svojo roko in udaril Egipt z vsemi čudeži, ki jih bom storil sredi njega; potem vas bo odpustil.« Faraon reagira omalovaževalno: »Kdo je Jahve, da bi ga poslušal in odpustil Izraela? Ne poznam Jahveja in tudi ne odpustim Izraela« (5,2). V duhovniškem viru Mojzes utemeljuje pomislek glede uspešnosti svojega poslanstva s prepričanjem, da ga faraon ne bo poslušal (6,12.30).

Faraonova kljubovalnost je tako v ospredju, da tema o zakrknjenju preraste v obrazec, ki se pojavi dvajsetkrat, ob uporabi treh sinonimnih glagolov: *hʒq*, *kbd*, *qšh*. Desetkrat je rečeno, da je faraon zakrknil svoje srce (7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.34.35; 13,15), desetkrat pa Jahve sam velja za povzročitelja faraonove zakrknjenosti (4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17). Razlog za določene razlike v uporabi obrazca je brez dvoma treba iskati predvsem v različnosti virov in v želji po variacijah.⁸ Znamenja in čudeži, ki jih po Jahvejevem naročilu delata Mojzes in Aron, imajo pri faraonu ravno nasproten učinek kakor bi pričakovali. Po prvem čudežu beremo v 7,13: »Faraonovo srce pa se je zakrknilo in ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal.« Po prvi nadlogi je rečeno v 7,22: »Toda egiptovski čarovniki so s svojimi čari naredili enako in faraonovo srce se je zakrknilo, da ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal.« Po drugi nadlogi faraon najprej prosi, naj Jahve odpravi nadlogo in obljubi, da bo ljudstvo odpustil. Toda potem beremo (8,11): »Ko pa je faraon videl, da je odleglo, je zakrknil svoje srce in ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal.« Podoben obrazec imamo tudi v 8,15. V 8,28 je rečeno le, da je faraon svoje srce zakrknil tudi »to pot« in ljudstva ni odpustil. Podobna je izjava v 9,7. V 9,34–35 beremo: »Ko pa je faraon videl, da je prenehal dež, toča in grmenje, je grešil dalje in zakrknil svoje srce, on in njegovi služabniki. Faraonovo srce je otrpnilo in ni odpustil Izraelovih sinov, kakor je Gospod Mojzesu napovedal.« Na kaj se nanaša sklepna izjava, ki se skoraj vsakokrat ponovi: »kakor je Gospod (Mojzesu) napovedal?« Očitno na Jahvejevo napoved Mojzesu v 4,21: »Ker se vračaš v Egipt, glej: vse čudeže, ki sem jih položil v tvojo roko,

stori pred faraonom! Jaz pa bom zakrknil njegovo srce, da ne bo odpustil ljudstva.«⁹ Tej napovedi ustreza ugotovitev v 9,12: »Gospod pa je zakrknil faraonovo srce in ju ni poslušal, kakor je Gospod Mojzesu napovedal.« V 10,1.20.27; 11,10 je drugi del izjave drugačen: Gospod je zakrknil faraonovo srce, da bi Egipčanom dal ta svoja znamenja (10,1) oziroma da faraon Izraelovih sinov ni odpustil (10,20.27; 11,10). V 14,4.8.17 je končno rečeno, da je (bo) Jahve zakrknil faraonovo srce oziroma srce Egipčanov, da bodo (so) šli za Izraelci.

c) Znamenja, čudeži, sodbe

Obe osrednji temi, Jahvejev načrt glede izhoda Izraelcev iz Egipta in faraonova neposlušnost, sta najožje povezani z znamenji oziroma čudeži. Jahve ne dela znamenj neposredno sam, temveč po Mojzesu oziroma Aronu. Takó znamenja ne služijo samo kot razpoznavni znak Jahvejeve moči in edinstvenosti, temveč tudi kot legitimacija Mojzesove in Aronove poklicanosti za izvedbo izhoda. Dvojni namen znamenj se kaže tudi v razmerju do Izraelcev oziroma Egipčanov: prvič služijo kot dokaz za Izraelce, da je Mojzesa v resnici poklical Jahve; drugič veljajo kot manifestacija Jahvejeve moči pred faraonom. Kakšen je odziv na eni in na drugi strani?

Prvo pomembno besedilo glede tega vprašanja je 4,1–9. Mojzes Jahveju izraža pomislek glede uspešnosti nastopa pred ljudstvom, češ da ne bodo verjeli, da se mu je Jahve prikazal. V odgovor Jahve Mojzesu naroči dvojno dejanje, ko stori dvojni čudež (v. 1–7). Očitno hoče s tema dvema čudežema v prvi vrsti Mojzesa prepričati, da ima poseg v njegovo življenje zelo tehtne razloge. Isti znamenji bi naj Mojzes pokazal pred svojimi rojaki: »Če ti ne bodo verjeli in ne poslušali na prvo znamenje (*hā 'ōt hārī 'šōn*), bodo verjeli na drugo znamenje (*hā 'ōt ha 'āhārōn*). Če pa ne bodo verjeli niti na ti dve znamenji (*lišné hā 'ōtōt hā 'ēlleh*) in te ne poslušali, teda vzemi vode iz reke ter jo izlij na suho! In voda, ki jo boš zajel iz reke, se bo na suhem spremenila v kri« (v. 8–9). Ko Jahve Mojzesu določi brata Arona v pomoč, mu naroči (4,17): »To palico pa vzemi v roko in z njo boš delal znamenja (*'et- hā 'ōtōt*).«

Mojzes se iz Sinaja vrne v Egipt in začne izvajati svojo nalogo. Faraon in njegovi rojaki se različno odzivajo. V 4,21 Jahve naroča Mojzesu: »Ker se vračaš v Egipt, glej: vse čudeže (*kol-hāmōpētīm*), ki sem jih položil v tvojo roko, stori pred faraonom! Jaz pa zakrknem njegovo srce, da ne bo odpustil ljudstva.« V 4,29–31 pa pisatelj poroča o odzivu pri Izraelcih: »Potem sta šla Mojzes in Aron ter zbrala vse starešine Izraelovih sinov. Aron je govoril vse besede, ki jih je Gospod rekel Mojzesu, in delal znamenja (*hā 'ōtōt*) vpričo ljudstva. In ljudstvo je verjelo. Ko so slišali, da je Gospod obiskal Izraelove sinove in videl njihovo stisko, so se priklonili in vrgli na tla.«

V duhovniškem viru o Mojzesovem poklicu (6,2-7,7) se poleg obeh že navedenih izrazov za znamenja oziroma čudeže pojavi še izraz šepet - »sodba.« V 6,6 je rečeno: »Reci Izraelovim sinovom; 'Jaz sem Jahve; izpeljem vas izpod tlake Egipčanov, iztrgam iz njihove sužnosti in vas rešim s stegnjenim laktom in z velikimi sodbami (*bišpātīm gēdolīm*).« V 7,3–5 pa beremo; »Jaz pa zakrknem faraonovo srce in pomnožim svoja znamenja in čudeže (*'et-'ōtōtay wē 'et-mōpētay*) v egiptovski deželi. Ker pa vaju faraon ne bo poslušal, položim svojo roko na Egipt in izpeljem svoja krdela, svoje ljudstvo, Izraelove sinove iz egiptovske dežele z velikimi sodbami (*bišpātīm*

gědōlīm). In Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Jahve, ko stegnem svojo roko nad Egipt in izpeljem Izraelove sinove izmed njih.«

V besedilu o nadlogah se besedišče znamenj oziroma čudežev pojavi v 7,9; 10,1.2; 11,9.10. V 7,9 je govor o Jahvejevem naročilu Mojzesu in Aronu: »Ako vam bo faraon rekel: 'Naredita kak čudež (*môpēt*),' reci Aronu: 'Vzemi svojo palico in vrzi jo pred faraona,' in spremenila se bo v kačo.« V 10,1–2 Jahve naroča Mojzesu: »Pojdi k faraonu. Kajti zakrknil sem njemu in njegovim služabnikom srce zato, da napravim ta svoja znamenja (*'ōtōtay 'ēlleh*) med njimi; in da boš pripovedoval svojemu sinu in svojemot vnuku o tem, kar sem storil Egipčanom, in o mojih znamenjih (*we'et-'ototay*), ki sem jih napravil nad njimi: da spoznate, da sem jaz Jahve.« Značilen je tudi sklep poročila o nadlogah, ki prinaša Jahvejevo izjavo Mojzesu (11,9–10): »'Faraon vaju ne bo poslušal, da se pomnože moji čudeži (*môpetay*) v egiptovski deželi.' Mojzes in Aron sta naredila vse te čudeže (*'et-kol-hāmōpētīm hā 'ēlleh*) pred faraonom. Gospod pa je zakrknil faraonovo srce, da ni odpustil Izraelovih sinov iz svoje dežele.«

Končno se del našega besedišča pojavi še v Jahvejevi odločbi glede obhajanja pashe. V 12,12–13 beremo: »To noč pojdem skozi egiptovsko deželo in udarim vse prvorojence v egiptovski deželi od človeka do živine in izvršim sodbe (*šěpa'tīm*) nad vsemi egiptovskimi bogovi: jaz, Jahve. Tedaj bo kri za vas v znamenje (*lě 'ōt*) na hišah, v katerih bivate: ko zagledam kri, pojdem mimo vas; in pri vas ne bo morilne šibe, ko udarim egiptovsko deželo.«

d) Namen znamenj je spoznanje Jahveja

Za tematsko enotnost poglavij 3–14 priča končno prikaz, kakšen namen ima izhod iz Egipta. Gre za spoznanje Jahveja. Enajstkrt se pojavi glagol *yāda'* v več ali manj istem obrazcu. Kadar je govor o Egipčanih, obrazec vselej zveni kot antiteza faraonovi izjavi v 5,2. Ko sta Mojzes in Aron prvič prišla k faraonu z Jahvejevo zahtevo: »Odpusti moje ljudstvo, da mi bo obhajalo praznik v puščavi« (5,1), faraon odvrne: »Kdo je Jahve, da bi ga poslušal in odpustil Izraela? Ne poznam Jahveja (*lō ' yāda'ti 'et yhwā*) in tudi ne bom odposlal Izraela.«

V 7,5 Jahve izjavlja: »In Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Jahve, ko stegnem svojo roko nad Egipt in izpeljem Izraelove sinove izmed njih.« Ob napovedi prve nadloge velja Jahvejeva beseda faraonu: »Po tem boš spoznal, da sem jaz Jahve« (7,17). Ko faraon po drugi nadlogi določi čas, ko naj bi Mojzes Jahveja prosil za prenehanje nadloge, Mojzes izjavlja faraonu: »Po tvoji besedi, da spoznaš, da ni nikogar, kakor je Jahve, naš Bog« (8,6). Ob nastopu četrte nadloge Jahve izloči Gošensko deželo, da pokaže na razliko med usodo Izraelcev in Egipčanov, in v tej zvezi izjavlja faraonu: »... da spoznaš, da sem jaz Jahve v sredi dežele« (8,18). Šesto nadlogo Jahve napove z besedami: »To pot pošljem vse svoje nadloge nadte, nad tvoje služabnike in nad ljudstvo, da spoznaš, da ga na vsej zemlji ni, kakor sem jaz« (9,14). Podobno kakor v 8,6 Mojzes po šesti nadlogi na faraonovo prošnjo napove prenehanje nadloge: »Ko pridem iz mesta, razproستم svoje roke proti Jahveju. Grmenje bo prenehalo in toče ne bo več, da spoznaš, da je zemlja Jahvejeva« (9,29). V napovedi smrti prvorojencev beremo: »... da spoznate, da dela Jahve razloček med Egipčani in Izraelci«

(11,7). V zvezi s pohodom Izraelcev proti Rdečemu morju je rečeno: »Zakrknil bom faraonovo srce, da bo šel za njimi; potem bom pokazal svojo moč na faraonu in na vsej njegovi vojski in Egipčani bodo spoznali, da sem jaz Jahve (14,4; zelo podobno v 14,18). Dvakrat je namen znamenj v tem, da Izralci spoznajo Jahveja. V 6,7 beremo: »Vzamem vas za svoje ljudstvo in bom vaš Bog in spoznali boste, da sem jaz, Jahve, vaš Bog, ki vas izpeljem izpod tlake Egipčanov.« V 10,1–2 Jahve naroča Mojzesu: »Pojdi k faraonu. Kajti zakrknil sem njemu in njegovim služabnikom srce zato, da napravim ta svoja znamenja med njimi; in da boš pripovedoval svojemu sinu in svojemu vnuku o tem, kar sem storil Egipčanom, in o mojih znamenjih, ki sem jih napravil nad njimi: da spoznate, da sem jaz Jahve.«

II. Pomen ključnih izjav v njihovi soodnosnosti

Že obravnavani tematski vidiki dovolj zgovorno pričajo za tematsko enotnost poglavij 3-14. Enotnost pa pride še bolj do veljave, če pazimo na dosledno soodnosnost ključnih pojmov in izjav in njihovo vzročno zvezo.

Pobuda prihaja od Jahveja v specifičnih zgodovinskih okoliščinah. Izraelsko ljudstvo hlapčuje pod trdo roko mogočnega faraona. Jahve nastopi kot osvoboditelj in s tem dokazuje, da je reševanje zatiranega ljudstva bistvena vloga njegovega vladarstva v svetu. Kakor vsak tiran, ki se čuti ogroženega, se faraon vztrajno upira Jahvejevi avtoriteti. Spopad med obema avtoritetama je tako neizprosen in radikalen, da je podreitev ene drugi nujna. Logično je, da mora pred Jahvejem odstopiti človeški tiran. V danem položaju ima samo dve izbiri: spoznanje svoje nepravčnosti in spremenjenje srca, ali trdovratno kljubovanje, ki vodi v propad.

Jahvejev izziv ni posledica njegove želje po moči, temveč same njegove narave. Pričujoča poglavja so pričevanje zrelega hebrejskega monoteizma. Jahve združuje vse odlike vesoljnega vladarja in stoji v ostrem nasprotju do vsega negativnega. Samo on ima upravičeno oblast nad svetom, nad narodi in posamezniki. In ker je njegova oblast samo pozitivna, po svoji notranji nujnosti brani zatirane in strmoglavlja tirane. Manifestacija njegove moči pomeni za zatirane rešitev. Ker je osvoboditev iz egiptovske sužnosti enkratno dejanje, zatirano ljudstvo po Jahvejevih znamenjih spoznava, kdo je njegov rešitelj. Ne le za svoj lastni čas, temveč tudi za vse prihodnje rodove; njim bo pripovedoval, kaj je Jahve storil Egipčanom. Za Egipčane so Jahvejeva znamenja seveda znak kazni in pogube; faraona prisilijo k priznanju, da je Jahve edini gospodar v deželi. Ker si neupravičeno lasti neomejeno oblast, ga je mogoče le s silo spraviti na kolena.

V pripovedi ne gre predvsem za vprašanje, kdo bo zmagal v dvoboju, pač pa, kdo ima prav in torej v skladu s temeljnim zakonom sveta mora slaviti zmagoslavje. Znamenja in čudeži niso toliko razpoznavni znak zunanje, kakor notranje moči, zato imajo izrazito moralen pomen. V njih prihaja do veljave hkrati moč najvišje oblasti in kazen za faraonovo trdovratnost.

a) Priznanje Jahvejeve pravičnosti in prošnja za prizanesljivost

V pripovedi o nadlogah je največja zanimivost faraonov odziv na Jahvejeva znamenja in čudeže. Ob manifestaciji božje moči faraon prihaja do nekaterih spoznanj, ki so v našem besedilu ključnega teološkega pomena:

Jahve je pravičen, faraon krivičen; nadloge so kazen za faraonovo krivdo; s prošnjo je pri Jahveju mogoče doseči, da nadloge prenehajo. Faraon se kljub temu noče ukloniti Jahvejevi zahtevi in vedno bolj ravna v nasprotju z razlogi, ki jih narekuje spoznanje o Jahveju.

Ta paradoks prihaja do veljave že v zvezi z drugo nadlogo (7,26–8,11). Ko žabe pokrijejo egiptovsko deželo, faraon naroči Mojzesu in Aronu: »Prosita Jahveja (ha`tîrû `el-yhwh), da odpravi žabe od mene in od mojega ljudstva, in odpustil bom ljudi, da opravijo daritve Jahveju« (8,4). Ko faraon določi tudi čas za prošnjo »za jutri,« Mojzes pripomni: »Po tvoji besedi, da spoznaš, da ni nikogar, kakor je Jahve, naš Bog ...« (8,6). Jahve usliši Mojzeso vpitje, žabe poginejo. Toda pisatelj pripominja: »Ko pa je faraon videl, da je odleglo, je zakrnil svoje srce in ju ni poslušal, kakor je Gospod napovedal« (8,10).

Podoben preklc se zgodi tudi po naslednjih dveh nadlogah. Po tretji nadlogi čarovniki priznavajo: »To je prst božji,« toda faraonovo srce se zakrne (8,15). Po četrti nadlogi (8,20–28) se faraon odziva podobno kakor po drugi. Najprej izraža pripravljenost, da ljudstvo odpusti, s pripombo »prosite zame (ha`tîrû ba`ādî).« Mojzes pristane: »Glej, odidem izpred tebe in bom prosil Jahveja (wěha`tartî `el-yhwh). Jutri se umaknejo muhe od faraona, od njegovih služabnikov in njegovega ljudstva; samo faraon naj več ne vara, da ne bi odpustil ljudstva, da opravi Jahveju daritve« (8,25). V 8,26 beremo: »Mojzes je odšel izpred faraona in prosil Gospoda (wayye'tar `el-yhwh)« (8,25-26). Jahve ponovno ustreže Mojzesovi besedi, toda faraon zakrne svoje srce »tudi to pot« (8,27-28).

Po sedmi nadlogi doseže faraonova dvojnost višek. V 9,27-35 beremo: »Potem je dal faraon poklicati Mojzesa in Arona in jima je rekel: 'Pregrešil sem se to pot. Jahve je pravičen, jaz pa in moje ljudstvo smo v krivdi (hātā `tî happā `am yhwh hassaddîq wa `ā nî wě `ammî hārēšā `im). Prosita Jahveja (ha`tîrû `el yhwh)! Več kot dovolj je groma božjega in toče; odpustim vas, ni vam treba več ostati.' Mojzes mu je odgovoril: 'Ko pridem iz mesta, razprostrm svoje roke proti Jahveju. Grmenje bo prenehalo in toče ne bo več, da spoznaš, da je zemlja Jahvejeva. Toda vem, da se ti in tvoji služabniki še ne bojite Boga Jahveja.' ... Mojzes je odšel izpred faraona iz mesta ter razprostrl roke proti Gospodu. Tedaj je prenehalo grmenje in toča, in dež ni več lil na zemljo. Ko pa je faraon videl, da je prenehal dež, toča in grmenje, je grešil dalje (wayyōsep lahātō ') in zakrnil svoje srce, on in njegovi služabniki. Faraonovo srce je otrpnilo in ni odpustil Izraelovih sinov, kakor je Gospod Mojzesu napovedal.«

Po grožnji osme nadloge faraonovi služabniki faraonu svetujejo, naj ljudstvo vendar odpusti, in sicer z utemeljitvijo. »Ali ne vidiš, da Egipt propada?« (10,7). Ker faraon ne pristane, Jahve ukaže nastop nadloge, toda faraon zopet kaže svojo dvojnost. V 10,16–20 beremo: »Faraon je hitro poklical Mojzesa in Arona ter rekel: 'Pregrešil sem se (hātā `tî) zoper vašega Boga Jahveja in zoper vas. Pa zdaj prosim, mi odpustita greh (s`ā `nā `hattā `tî) samo še to pot in prosita (ha`tîrû) svojega Boga Jahveja, naj odvrne od mene vsaj to smrt.' Odšel je izpred faraona in prosil (wayye'tar) Gospoda. In Gospod je storil, da je od nasprotne strani pihal silno močen morski veter, ki je odnesel kobilice ter jih pognal v Rdeče morje; niti ena kobilica ni ostala po vseh egiptovskih pokrajinah. Gospod pa je zakrnil faraonovo srce, da Izraelovih sinov ni odpustil.«

Po deveti nadlogi je faraon zopet najprej pripravljen, da popusti, toda z omejitvijo: »Pojdite, služite Jahveju! Samo vaša drobnica in goved naj ostane tu; tudi vaši otroci smejo iti z vami« (10,24). Toda ko Mojzes ne pristane na omejitve, ga faraon spodi z grožnjo smrti (10,27-28). Po nastopu desete nadloge, smrti prvorojencev, faraon ponoči pokliče Mojzesa in faraona in jima reče: »Vstanite, odidite izmed mojega ljudstva, vidva in Izraelovi sinovi! Pojdite, služite Jahveju, kakor sta rekla! Tudi drobnico in goved vzemite, kakor sta rekla. Pojdite in blagoslovite (*ûbêraktem*) tudi mene!« (12,31–32). V 12,39 je celo rečeno, da so Egipčani Izraelce izgnali iz Egipta. Ko pa Izraelci odpotujejo, se faraon še enkrat premisli in pošlje za njimi vojsko, ki konča v valovih Rdečega morja (14,5–31).

V čem je teološki pomen navedenih odlomkov v kontekstu celote. Faraon neposredno ali posredno priznava svojo krivdo in upravičenost kazni, zato se zaveda, da kazen lahko preneha le, če se ukloni Jahvejevi zahtevi. Mojzes ravna dosledno v skladu s prepričanjem, da je Jahve prizanesljiv, kakor hitro grešnik pokaže pripravljenost, da se ukloni njegovi volji. Ne samo priklicanje, tudi preklic kazni je razpoznavni znak Jahvejeve moči (8,6; 9,29).

Faraonova pripravljenost, da se ukloni, je vendarle vselej kratkotrajna. Mar to pomeni, da so znamenja in čudeži premalo močan dokaz, da je faraonovo ravnanje zgrešeno? Celotno zaporedje dogodkov in izjav dokazuje ravno nasprotno. Nadloge so vedno hujše, ker faraon vedno bolj očitno ravna v nasprotju s spoznanjem o Jahveju. Priznanje krivde in upravičenost kazni ne izvirata iz ustrezne pripravljenosti srca, temveč iz strahu pred še večjo kaznijo. Faraon v bistvu izključuje možnost, da bi se odpovedal svoji poziciji moči. Zato stopnjevanje prepričljivosti znamenj in čudežev ne pomeni samo stopnjevanja dokazljivosti, da je Jahve gospodar v deželi, temveč tudi stopnjevanje razvidnosti, da je faraonovo kljubovanje zares zadolženo. Ker ravna v nasprotju z dejstvi, je njegova krivda več kakor očitna. Gre za nerazločljivo skrivnost zakrknjenosti, ki vodi v pogubo. V polnem pomenu besede torej velja Mojzesova ugotovitev: »Vem, da se ti in tvoji služabniki še ne bojite Boga Jahveja« (9,30).

V tem kontekstu zbuja posebno pozornost faraonova izpoved v 9,27: »Pregrešil sem se to pot. Jahve je pravičen, jaz pa in moje ljudstvo smo v krivdi.« K tej izjavi najdemo najrazličnejše razlage, bolj ali manj juridične narave.¹⁰ Katere svetovnonazorske postavke moramo vzeti za osnovo v interpretaciji te izjave, egiptovske ali hebrejske? Kaže izjava površno, enostransko ali celo napačno dojetje Jahvejeve pravičnosti in lastne krivdnosti?

Tematska enotnost poglavij 3–14, tj. ostrina spopada med Jahvejem in faraonom, kaže, da pričujočo izjavo polaga faraonu v usta hebrejski pisatelj in jo torej dojema v običajnem hebrejskem pomenu. Antiteza *saddi // rešâ 'im* mora imeti v našem kontekstu najširši in nagloblji pomen, ki ga dopušča hebrejski monoteizem. V luči jahvizma vidi pisatelj v Jahveju utelešeno najvišjo možno stopnjo pravičnosti. Če je namen znamenj in čudežev spoznanje, da je Jahve Bog brez primere, je samoumevno, da je Jahve v vsakem pogledu nesporno pravičen: v pobudi za rešitev ljudstva izpod faraonove oblasti, v vztrajanju pri svoji odločitvi, v kaznovanju faraona. Vse, kar temu nasprotuje, pomeni zgrešenost, krivičnost. Spoznanje Jahvejeve pravičnosti je v vzročni zvezi s spoznanjem njegove premoči. Tu namreč ne gre za

spopad med dvema človeškima silama, ki sta lahko obe vprašljivi. Nasproti človeški sili nastopa najvišja božja moč, zato obstajajo vsi načelni razlogi za prepričanje, da manifestacija Jahvejeve moči avtomatično pomeni hkrati uresničenje najvišje možne pravičnosti. Tega sklepa ne narekuje ta ali oni sistem verovanja, temveč univerzalni razlogi razuma. Izjava je načelne in univerzalne narave.

Beseda »to pot« ni v nasprotju s to domnevo. Če faraon pravi, da je »to pot« grešil, po vsej verjetnosti ne govori iz domišljavosti, da je sicer v bistvu nedolžen.¹¹ S spoznanjem o Jahveju na temelju manifestacije njegove moči se je »to pot« zamajalo samo bistvo njegove eksistence, ki je zgrajena na lažni moči. Faraonov greh je v kljubovanju absolutni Jahvejevi moči zaradi suženskega oklepanja lastne človeške moči. Prav zato ni sposoben, da bi se končno le uklonil. Če bi šlo le za obrobno vprašanje pravičnosti oziroma krivičnosti, bi faraon najbrž zlahka pristal na kompromis. Toda faraon se dobro zaveda, da gre za biti ali ne biti. Avtentičnost Jahvejeve moči ne dopušča nobene možnosti za kompromis z neavtentično faraonovo oblastjo. Faraon se mora Jahveju brezpogojno podrediti.¹²

b) Skrivnost faraonove zakrknjenosti

Za pripoved o nadlogah je značilno, da se grozovitost nadlog stopnjuje, da najhujše nadloge zadenejo samo Egipčane, da je vedno bolj razvidna premoč Mojzesa in Arona nad egiptovskimi čarovniki. Znamenja in čudeži so tako očiten znak Jahvejeve premoči nad vsemi človeškimi silami, da se faraonovo kljubovanje zdi nerazumno in nerazumljivo. Faraon v svoji zasljepljenosti ravna popolnoma drugače, kakor bi pričakovali.¹³

Vendar faraon v Bibliji ni edinstven primer zaslepljenega človeka. Stara in Nova zaveza sta polna pričevanj o neposlušnosti zaveznega ljudstva samega in zakrknjenost označujeta z istimi in še z nekaterimi drugimi izrazi.¹⁴ Kronična neposlušnost je skrivnost človeške narave in zakrknjenost je skrajna stopnja neposlušnosti. Njena značilnost je v tem, da se samovoljen človek na svarilo ali kazen odziva ravno nasprotno, kakor je namen svarila oziroma kazni.¹⁵ Zdi se celo, da je odziv tem bolj negativen, čim bolj je pozitiven poziv oziroma izziv. Ni čudno torej, da se je že od pradavnine človeštva vsiljevalo vprašanje, ali ni vzrok zakrknjenosti zunaj človeka, delo demonskih sil ali božanstva samega. So mar tudi biblijski pisatelji imeli to v mislih, ko so izjavljali, da je Jahve zakrknil faraonovo srce, tega ali onega predstavnika izraelskega ljudstva ali ljudstvo v celoti?¹⁶

Eksegeti neredko razumejo takšna besedila dobesečno, čeprav se zavedajo poraznih posledic »zakrknjenja.« Tako Jahve dobi videz nepreračunljivega despota, ki kaznuje zablodo, ki jo je sam hote povzročil.¹⁷ Svoje stališče utemeljujejo z načelom o Jahvejevi absolutnosti, ki ne dopušča, da bi se kar koli zgodilo brez Jahvejeve volje. Ker predpostavljajo neposredno odvisnost vsega dogajanja v svetu od Jahvejeve volje, se jim zdi nezadovoljiva teza, da Jahve zakrknjenost ne povzroča sam in hote, temveč jo le dopušča.¹⁸

Vsestranska kritična presoja bibličnih besedil in zgodovina interpretacije nas lahko prepričata, da ta smer razlage boleha za enostranskostjo. Posebno eksegeti, ki postavljajo težišče na zgodovino izročil in razmerje med viri, po eni strani ne upoštevajo literarno-retorične in simbolne narave

bibličnega slovstva, po drugi strani zapadajo enostranskemu poudarjanju tega ali onega teološkega načela. Posebnosti bibličnega slovstva kažejo, da določenih izjav zlepa ne smemo razlagati dobesedno. V to smer kaže tudi soodnosnost temeljnih teoloških postavk. Določenega teološkega načela ne kaže presojati izolirano, temveč v kontekstu vsega, kar določa njegov pomen. Ko je govor o božji absolutnosti ne kaže prezreti postavke o človekovi svobodi in s tem odgovornosti za njegova dejanja. Sveto pismo pogosto govori o božji kazni, ker izhaja iz globoke zavesti o človekovi osebni odgovornosti za njegova dejanja. Temeljna teološka načela so v večini bibličnih besedil zelo jasno in neposredno izražena, zato se upravičeno opiramo na to velikansko večino, ko poskušamo zadovoljivo razložiti primere besedil, ki bi bila nesmiselna, če bi jih razlagali dobesedno.

Dobesedna razlaga izjave, da je Jahve faraonu zakrknil srce, bi bila v nasprotju z najbolj bistvenimi postavkami o Jahveju kot so pravičnost, dobrotu in ljubezen, in bi neizbežno na stežaj odprla vrata za ideologijo o predestinaciji. Kakšne so možnosti nedobesednega razlaganja? Literarno-retorične posebnosti bibličnega slovstva odpirajo več možnosti dokaj preproste rešitve. Izjava, da je Jahve zakrknil srce kakšnemu človeku, izraža skrivnost verižne reakcije krivde od začetka do konca. Pri tem prihajata do veljave dva paradoksa, eden psihološko-moralne, drugi teološke narave. Na eni strani se človek, ki je zapadel v zlo, na kazen ne odziva z voljo po spreobrnitvi, temveč se še bolj zapre vase in zakrknje; postane popoln suženj svoje samovolje. Po drugi strani pa Bog tudi tedaj, ko si ne obeta nobenega uspeha, ne preneha opominjati z znamenji svoje moči, ta pa ima izključno zdravilne učinke.

Razlaga pripovedi v izrazito teološkem pomenu kaže, da zgodovinske okoliščine delajo le splošen okvir za predstavitev teološkega konflikta med dvema silama. Prikaz faraonove zakrknjenosti se ne opira le na poteze faraonovega odziva na Jahvejev izziv, temveč tudi na univerzalne izkušnje o nosilcih moči. Vso zgodovino so se oblastniki tako krčevito oklepali svoje moči, da so za samoobrambo uporabljali tudi najbolj surove metode, kadar so se čutili ogrožene. Zato so lahko biblični pisatelji dokaj jasno predvideli, kakšen bo faraonov odgovor na Jahvejevo zahtevo. Ker človeška moč v svojem bistvu temelji na napuhu, lahko ne le Jahve, temveč tudi človek širokih in globokih teoloških vizij predvidi faraonovo zakrknjenje, preden se nadloge začnejo. V tem je razlog Jahvejeve izjave Mojzesu v 4,21: »Ker se vračaš v Egipt, glej: vse čudeže, ki sem jih položil v tvojo roko, stori pred faraonom! Jaz pa zakrknem njegovo srce, da ne bo odpustil ljudstva.« Ta napoved ima pečat gotovosti, ker je odsev preteklih izkušenj o odzivanju človeških mogočnikov na razloge višje pravičnosti in sile. Mojzes ni naiven, temveč izkušen voditelj, zato dobro pozna skrivnosti človeške nadutosti in je njegov pomislek na Jahvejeva pooblastila v verziji duhovniškega vira skrajno realen: »Glej, Izraelovi sinovi me niso poslušali; kako me bo poslušal faraon, ko nisem zgovoren« (6,12).

Faraonova ošabnost že od začetka vodi v pogubo. Nadloge ga ne morejo omajati, pač pa vse bolj razkrivajo njegovo zaslepljenost. Po šesti nadlogi Jahve izjavlja: »Že zdaj bi lahko stegnil roko in udaril tebe in tvoje ljudstvo s kugo, da bi bil iztrebljen z zemlje. Toda zato sem te ohranil pri življenju, da ti pokažem svojo moč in da se proslavi moje ime po vsej zemlji« (9,15-16). Takojšnje uničenje ne bi bilo tako prepričljivo kakor po

tolikih znamenjih Jahvejeve moči, ki na eni strani potrjujejo upravičenost Jahvejeve zahteve, po drugi pa faraonu dajejo več kakor dovolj možnosti, da spregleda in se reši. Končno ni več mesta za dvom, da je faraonova upornost skrajno zadolžena in uničenje njegove vojske potrebno. Šele na koncu pride v vsej polnosti do veljave Jahvejeva pravičnost. Jahve ne dopušča nobenega kompromisa s človeško voljo, ki ni v skladu z njegovim načrtom, zato zahteva brezpogojno potrditev njegovi avtoriteti. Namen Jahvejevega vladanja v svetu je reševanje, toda rešitev zaslepljenega človeka je možna le, če ta spregleda in se podredi Jahvejevim merilom. Jahve opominja s kaznimi tudi takrat, kadar je očitno, da njegovo vabilo ne bo uspešno. Pred upornim človekom ne more ostati nevtralen, temveč ga mora izzivati tako dolgo, da se ta dokončno odloči bodisi za rešitev bodisi za pogubo. Njegov poseg v faraonov svet moči vse do padca njegove vojske pomeni ne samo reševanje zaslužjenega ljudstva, temveč tudi in predvsem uveljavljanje Jahvejeve absolutnosti in suverenosti. Faraon s svojo močjo ruši temelje pravičnega svetovnega reda, zato ga Jahve mora prepustiti propadu, ki logično sledi iz njegovega ravnanja.

V skrajni slepoti je končno razvidna upravičenost retorike izjav, da je Jahve zakrknil faraonovo srce. Če Jahve ne bi bil posegal v njegovo oblast, faraon ne bi bil primoran, da vedno znova potrjuje svojo zakrknjenost. Poseg v faraonovo zakrknjeno srce pomeni, da Jahve ne le dopušča, temveč tudi dejansko, čeprav le posredno, zakrknje faraonovo srce.¹⁹ Ko gre za krivdo in pogubo, je najbolj bistvena ugotovitev, da Jahve zakrknje le človeka, ki je sam pripravil vse možnosti za zakrknjenje in pogubo. Jahve izrablja upornost, ki ji ni rešitve, da nedvoumno kaže upravičenost svoje kazni in absolutnost svoje moči. Svojo premoč ne dokazuje le faraonu, temveč vsem prihodnjim rodovom rešenega ljudstva. Vsi morajo spoznati, da je samo Jahve gospodar nad svetom, to spoznanje pa velja hkrati kot opomin in upanje.²⁰ Izhod iz Egipta postane prvovrsten predmet spomina. V tem spominu pa je bistvo judovskega in krščanskega praznovanja praznika velike noči.

Sklep

Poročilo o izhodu iz Egipta zrcali teološko razlago določenih zgodovinskih dogodkov. Skrbna presoja razmerja med oblikami, ki izražajo razne teološke poglede pripovedi, kaže, da je končni rāmen celotnega oddelka v tem, da faraon spozna pravo naravo Jahvejeve avtoritete. Zato so hebrejski pisatelji lahko v nadlogah videli več, kakor je razvidno iz opisanih dogodkov v njihovih fizičnih danostih. Teološka resnica seva skozi sestav opisanih dogodkov in je razlog, zakaj so jim biblijski pisatelji posvetili pozornost in zakaj je njihovo delo preživelo vse viharje kasnejših stoletij. Upoštevati velja, da so temeljne prvine zgodovinskega opisa in teološka interpretacija v vseh virih v bistvu podobne in dosledno enotne; to pomeni prepričljiv argument, da temelji na zgodovinskem dejstvu končna oblika besedila, ki je zmes več virov.²¹ Temeljno teološko sporočilo pripovedi o izhodu je univerzalno in ga potrjuje kasnejša hebrejska zgodovina; ta je vedno potekala v znamenju spopada med Jahvejem in različnimi človeškimi silami. Bog se vedno zavzema za zatirano ljudstvo in strmoglavlja tirane. Spričo tega je spopad med Jahvejem in faraonom dobrodošla stvarina

za pisatelja, ki želi pokazati, kako Bog po sami svoji naravi rešuje zasužnjeno ljudstvo, tirana pa prepušča posledicam njegove slepote. Kadar so hebrejski preroki poskušali tolažiti svoje zatirano ljudstvo, so navajali zglede strmoglavljenih tiranov iz preteklosti. Apokaliptično slovstvo pa vse težišče postavlja na tezo, da vsi nasprotniki božjega reda prej ko slej propadejo; vidci ne navajajo, kdaj bo tiranu odbila plat zvona, a z gotovostjo računajo s tem, da se to bo zgodilo. To spoznanje jim narekuje zakon, ki določa strukturo sveta, ta pa po hebrejskem prepričanju temelji na božjem zakonu.

Spopad med faraonovo silo in Jahvejevo močjo izhaja iz nespravljivega nasprotja med faraonovo zgolj nominalno avtoriteto in avtoriteto Boga, ki je ontološka in absolutna. Konflikt ni pravne narave, kajti Bog ne uporablja relativnih, temveč absolutna merila.²² Božja moč je identična z bistvom njegove Osebe, ki je v dejavnem dialogu z ljudstvom zaveze. Njegove osnovne kakovosti in dejavnosti vključujejo odrešenje, pravičnost, zvestobo, pogojno prizanesljivost in pravičnost v sodbi njegovega ljudstva. V tem pa hebrejska sinteza verovanja dopolnjuje in presega vse kozmološke modele religij in kultur Bližnjega in Daljnega vzhoda.

*Pričujoči prispevek je predavanje, ki ga je avtor imel 4. marca 1993 na Univerzi v Ljubljani za univerzitetne učitelje.

Povzetek: Jože Krašovec, Faraon – literarna in psihološka paradigma samovolje (2 Mz 7,8-11,10)

Med novejšimi eksegeti vlada precej splošno soglasje, da je končno poročilo o egiptovskih nadlogah sestavljeno iz treh virov: jahvist, elohist, duhovniški vir. Kljub temu je v besedilu razvidna tematska enotnost, ki je značilna za celotni oddelek 2 Mz 3-14. Izhodišče poročila je Jahvejeva zahteva, naj faraon odpusti njegovo ljudstvo; ta zahteva se večkrat ponavlja in vključuje pogojno grožnjo za primer nepokorščine. Faraon se upira Jahvejevi zahtevi in vztraja kljub očitnim znamenjem njegove moči. Namen nadlog je, da bi faraon spoznal Jahveja, toda dejansko povzročajo zakrknjenje njegovega srca. Ponavljanje Jahvejeve zahteve in faraonovo zakrknjenje sta glavni, a ne edini prvini, ki pričata za tematsko enotnost pričujočega besedila. Notranja tematska enotnost je očitno sad teološke predelave zgodovinske stvarine na temelju sistematske revizije. Pričujoča raziskava ugotavlja vzajemno delovanje zgodovinske in teološke resničnosti, zato upoštevamo retorično-literarne in psihološke posebnosti pripovedi.

Summary: Jože Krašovec, Pharaoh – A Literary and a Psychologic Paradigm of Self-Will (Exod 7:8–11:10)

There is widespread agreement that in the final composition of plague stories three sources have been combined: Jahvist, Elohist, and the Priestly source. Nevertheless, they display thematic unity which is characteristic of the entire section Exod 3-14. The point of departure of the narrative is Yahweh' demand that Pharaoh should release his people; this demand is repeated several times and contains a conditional threat in case of disobedience. Pharaoh refuses Yahweh's demand and remains unchanged in spite of his signs of power. The function of the plagues is to make Pharaoh known Yahweh, but as a reaction to the plagues appears the harde-

ning of the heart of Pharaoh. The repetition of the demand of Yahweh and the hardening of Pharaoh are the main though not the only unifying elements of the narrative. The inner unity of themes is evidently the result of theological elaboration of original historical material on the basis of a systematic process of revision. The present study shows that there is a continuing interaction between the historical and the theological truth; consequently we take into consideration the rhetoric-literary and psychologic characters of the narrative.

¹ Toliko bolj velja opozoriti na študijo F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14* (BZAW 166; Berlin / New York: W. de Gruyter, 1986), ki prihaja do drugačnega sklepa: Jahvist, Elohist, Priesterschrift bi naj bili zastopani v poglavjih 3–7 in 12–14, toda v 7,8–11,10 le Jahvist in Priesterschrift. Gl. predvsem tabeli na str. 126 in 128. Prim. tudi M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus* (ATD 5; 2. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) 52–53.

² Gl. predvsem C.F. Keil, *Genesis und Exodus* (BC; 3. izd.; Leipzig: Dörfpling und Franke, 1878; 4. izd.; Giessen / Basel: Brunnen, 1983) 398–423 – angleški prevod *Biblical Commentary on the Old Testament II: The Pentateuch* (CFTL III/22; Edinburgh: T. & T. Clark, 1864) 472–501; E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo* (ScrinTheol 3; Roma: Edizione Paoline, 1956), zlasti str. 111–63; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967) 92–135; D.J. McCarthy, »Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8–10,27«, CBQ 27 (1965) 336–47; isti, »Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5–14«, JBL 85 (1966) 137–58; M. Greenberg, »The Thematic Unity of Exodus III–XI«, Fourth World Congress of Jewish Studies I (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1967) 151–54; isti, *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969), zlasti str. 151–92; isti, »The Redaction of the Plague Narrative in Exodus«, Near Eastern Studies in Honor of W.E. Albright (izd. H. Boedicke; Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1971) 243–52. Prim. tudi prikaz interpretacije in osebno stališče v B.S. Childs, *Exodus* (OTL; London: SCM Press, 1974) 121–77.

³ Takšen pristop podpira vrsta novejših publikacij o litararni kritiki in retoriki, navedenih v bibliografiji.

⁴ Prim. E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 299–305: »Struttura unitaria dell'Esodo«; M. Greenberg, *Fourth World Congress of Jewish Studies I*, 151–54; isti, *Understanding Exodus*. Tu velja poudariti, da že oddelek 2 Mz 1,1–5,21 kaže tematsko enotnost. Prvo poglavje poroča o tem, kako je faraon stiskal hebrejsko prebivalstvo s trdim delom in dal celo pomoriti njihove moške novorojence. Takšen poseg človeškega vladarja je bil v nasprotju z božjimi merili in načrti, zato je izzval Jahvejev nasproten udarec. Faraonova odločitev, da pomori hebrejske novorojence, je ozadje, ki razloži, zakaj Jahve udari Egipčane s smrtjo prvorojencev (3. pogl.). Faraonovo izzivanje tudi razloži, zakaj isti koren qšh služi za označevanje »trdega dela« (*'ābōdāh qāšāh*), ki ga je faraon nalagal Hebrejcem (1,14), in zakrknjenje njegovega srca (7,3; 13,15). Po drugi strani se zdi zelo primerno, da se celotno poročilo o izhodu iz Egipta končuje z zahvalno pesmijo, ki so jo peli Mojzes in izraelsko ljudstvo, ko jih je Jahve rešil (15,1–21).

⁵ Prim. M. North, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, 22; B.S. Childs, *Exodus*, 52–53; F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, 15–27, 372.

⁶ Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, 42; B.S. Childs, *Exodus*, 111; F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, 28–41, 372.

⁷ Prim. zlasti M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, 53; B.S. Childs, *Exodus*, 131; F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, predvsem str. 93–172.

⁸ F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* (BZAW 74; Berlin: A. Töpelmann, 1955) 18–19, jahvistu pripisuje 7,14; 8,11.28; 9,7.34, elohistu 9,35; 10,20.27, duhovniškemu viru 7,3.13.22; 8,15; 9,12; 11,10; 14,4.8.17, devteronomistu 13,15. V 4,21 in 10,1 je po njegovem mnenju vstavek redaktorja.

⁹ V duhovniškem viru o Mojzesovem poklicu (6,2–7,7) je kontekst napovedi, da bo Jahve zakrknil faraonovo srce, precej drugačen. Tu je govor o tem, da bo Jahve izpeljal Izraelove sinove in jim bo dal v last kanaansko deželo (6,2–8; 7,5).

¹⁰ Prim. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 120. Večina judovskih in krščanskih eksegetov tega odlomka sploh ne razlaga.

¹¹ U. Cassuto ne more prepričati, ko faraonovo izjavo razlaga v tem smislu. Gl. *A Commentary on the Book of Exodus*, 120.

¹² Gl. G. Bush, Notes, Critical and Practical on the Book of Exodus I (New York, NY: Ivison, Phinney ..., 1841) 119: »Ker je težko prepostavljati, da je faraon to izpoved svojega greha hotel omejiti na sedanji primer svoje nevere, nam je brez dvoma dovoljeno, da pomen fraze 'to pot' raztegemo na celoten potek njegove nepokorščine med nastopanjem prejšnjih nadlog.«

¹³ Prim. F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 40–41.

¹⁴ Prim. F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 7–21.

¹⁵ Prim. C.F. Keil, Genesis und Exodus, 382-86. V celoti je Keilova razlaga najbolj izčrpna in prepričljiva. Gl. tudi E. Stump, »Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will, » JPh 85 (1988) 395–420; gre za redko in pomembno razpravo o tem problemu.

¹⁶ Prim. F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 40–79: »Jahwe als Urheber der Verstockung.« Hesse se opira na stališča nekaterih drugih eksegetov oziroma teologov in meni, da Jahve v pravem pomenu besede, neposredno zakrknje človeka.

¹⁷ F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, 51, npr. takole razlaga jahvista: »Jahve kaznuje faraona za miselnost, ki jo je sam izposloval.« Prim. M. Noth, Das zweite Buch Mose: Exodus, 41.

¹⁸ Pomislek glede postavke, da Jahve zakrknjenje ne povzroča sam neposredno, temveč ga le dopušča, med drugimi izraža tudi J. Calvin. Nekateri drugi menijo, da Jahve zakrknjenje le dopušča. Prim. G. Buch, Notes, Critical and Practical, on the Book of Exodus I, 64–66; M. Kalisch, Exodus (HCCOT; London: Longman ..., 1855) 77–79; J.G. Murphy, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus (Andover / Boston: W.F. Draper / W.H. Halliday, 1868) 52–53; J. Weiss, Das Buch Exodus (Graz / Wien: Verlagsbuchhandlung »Styria,« 1911) 34–35.

¹⁹ Gl. C.F. Keil in F. Delitzsch, Biblical Commentary on the Old Testament I: The Pentateuch, 456. B.S. Childs, Exodus, 170–75: »Excursus I: The Hardening of Pharaoh,« poudarja vlogo teme o zakrknjenju v zvezi z znamenji in spoznanja Jahveja. Omenja problematičnost psihološke interpretacije in razlage v smislu božje vzročnosti, toda sam dejansko ne poskusi razlage samega problema zakrknjenja.

²⁰ Razpravo o skrivnostih zakrknjenja človeškega srca lahko sklenemo z ugotavljanjem, da je takšen proces lahko popoln ali nepopoln tako glede na subjekt kot na objekt zakrknjenja oziroma zakrknjenosti. Dokončno in neizprosno zakrknjenje srca pride do veljave le, ko ga povzroča Bog, čigar vladarstvo ima nesporno pozitivne smote, in zgodi se v človeku, ki se je popolnoma prepustil samovolji. Vera v božjo absolutnost in univerzalne izkušnje človeke upornosti omogočajo teološko pripoved o razmerju med zakrknjenjem in kaznijo skozi vse čase. Jahve naroča Izaiju, naj zakrknje srce Izraelovega ljudstva, dokler opustošenje ne bo dokončno (Iz 6), ker so Izraelci v preteklosti stalno zavračali božje vabilo in tako izpodkopavali temelje svojega obstoja. Besedilo pa je lahko tudi etiološka interpretacija. Ko zakrknjenje velja kot kazen za krivdo, zgodovinar lahko sklepa, da je do nje prišlo zaradi kljubovalnosti (ki sama na sebi ni teološke narave), in da je strogost kazni klicala po opravičevanju Boga. Tako je razloženo uničenje Kanaancev. V Joz 11,19–20 beremo: »Ni bilo mesta, ki bi se bilo mirmo vdalo Izraelovim sinovom, razen Hevejcev, ki so bivali v Gibeon: vse so osvojili v vojski. Kajti po Gospodu se je zgodilo, da so zakrknili svoja srca za boj zoper Izraela, da se izvrši nad njimi zakletev, da ne bo zanje milosti, ampak da se uničijo, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu.

²¹ Podrejanje zgodovinskih podatkov različnim teološkim razlagam opisanih dogodkov seveda pomeni meje zgodovinske resničnosti pripovedi. Da bi poudarili Jahvejevo superiornost nad faraonom in njegovimi čarovniki, biblični pisatelji poudarjajo izrednost, tj. čudežnost v Jahvejevih znamenjih. Razumljivo je torej, da zgodovina eksegeze pozna najrazličnejša stališča glede vprašanja zgodovinske resničnosti našega besedila. Gl. predvsem G. Hor, »The Plagues of Egypt,« ZAW 69 81957) 84–103; 70 (1958) 48–59; J.P. Hyatt, Commentary on Exodus (NCBC; London: Marshall, Morgan & Scott, 1971) 336–45: »Appendix. The 'Natural' Explanation of the Plagues«; B.S. Childs, Exodus, 164–68: »History of Exegesis.« Nekateri razlagalci menijo, da pripoved o nadlogah nima nobene zgodovinske osnove. Drugo skrajnost zastopajo tisti, ki poudarjajo skladnost med opisom nadlog in dejanskimi naravnimi pojavi v Egiptu. Srednjo pot pa gredo tisti, ki v pripovedi predpostavljajo določeno zgodovinsko osnovo, a obenem prav tako resno računajo s poudarki in pretiravanji pod vplivom teoloških spoznanj o Jahveju. Iz različnih razlogov se srednja pot zdi najbolj prepričljiva. Za določeno mero zgodovinske resničnosti govori predvsem dejstvo, da nadloge bolj ali manj ustrezajo klimatskim razmeram in občasnim naravnim pojavom v Egiptu. To seveda ne pomeni, da bi morali zavračati vsako možnost čudežnosti dogodkov. Ne glede na to, ali je opis dogodkov v soglasju z naravnimi pojavi, gre pisateljem v prvi vrsti za poudarek, da so Jahvejeva znamenja čudeži. Končno se opis samo delno ujema z rednimi naravnimi pojavi. Izrednost opisa nadlog je predvsem v preseganju običajnega obsega v manifestaciji naravnih pojavov. Za vprašanje razmerja med

zgodovinsko in teološko resnico v zgodnji zgodovini Izraela prim. G.E. Wright, »Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriarchs,« ET 71 (1959–60) 292–96; G. von Rad, »History and Patriarchs,« ET 72 (1960–61) 213–16.

²² Ta ugotovitev je ključnega pomena, če poskušamo presojati razmerje med tremi različnimi izrazi, ki označujejo Jahvejeva znamenja: *'dt*, *môpēt*, *šepet*. Obliko *šēpātīm* pogosto prevajajo z besedo »sodbe,« ki ima juridično konotacijo. V resnici vse tri besede izražajo v bistvo isto: manifestacijo moči absolutnega vladarja nad svetom. V našem kontekstu vse tri besede obenem pomenijo sodbo. Seveda tu ne gre za formalno sodbo, temveč za realne posledice znamenj v razmerju do faraona. Sodba nad faraonom je v tem, da faraon v zrcalu Jahvejeve moči ugotavlja krhkost svoje moči in svojo ogroženost. Zato se še bolj zapira vase, ko slepo brani svojo zgolj formalno avtoriteto.

Od misijonstva k evangelizaciji

Odkritje Amerike in rastoča trgovska izmenjava z deželami Daljnega Vzhoda konec 15. stoletja sta predramila latinsko krščanstvo. Takrat se je namreč zahodna Cerkev zavedla odgovornosti za oznanjevanje evangelija in začela evangelizirati Novi svet in Daljni vzhod. V to delo so se zlasti dejavno vključevali redovi in družbe, ki so izšli iz katoliške obnove v 16. in 17. stoletju. Seveda so se jim pridružili tudi starejši redovi, kot npr. dominikanci in frančiškani. Redovniki, ki so jih njihova vodstva pošiljala v prekmorske dežele, so imenovali misijonarji, dežele, kamor so odhajali, pa misijoni.

V tem podvigu so sodelovali le moški redovi, medtem ko so bile redovnice zaprte v strogo klavzuro. Šele Vincencij Pavelski in Ludovika de Marillac sta premagala tedanjo miselnost, ki ženskam ni dovoljevala, da bi živele Bogu posvečeno življenje zunaj »varnih« samostanskih zidov. Leta 1633 sta Vincencij Pavelski in Ludovika de Marillac ustanovila Hčere krščanske ljubezni ali usmiljenke in tako odprla ženskam pot v karitativno, zdravstveno ter vzgojno delovanje Cerkve. Kljub tem prvim korakom Bogu posvečenih žena v svet pa so začele redovnice masovno odhajati v misijone šele v prejšnjem stoletju.

Nič nenavadnega torej, če zasledimo prve slovenske redovnike v misijonih že okrog 1630. leta, medtem, ko so prve redovnice odšle v misijone šele v začetku našega stoletja. Med prvimi je bila Lucina Mahar iz družbe sester Dragocene krvi, ki je 1909. leta odšla v Rombo pod Kilimandžarom.¹ Danes² je seveda sestava slovenskih misijonark in misijonarjev kaj pisana. Poleg redovnic in redovnikov so tudi laiki, dekleta in fantje (7) in svetni duhovniki (11). Redovnic je 48, redovnikov pa 44. Skupaj je torej sto deset slovenskih misijonark in misijonarjev. Te številke kažejo, da je v naši Cerkvi živa misijonska zavest ter da se tako laiki kot redovnice in redovniki ter kleriki že v precejšnji meri zavedajo tesne povezave med krščanskim poklicem in misijonskim poslanstvom Cerkve. Kljub temu pa bi pretiravali, če bi trdili, da smo že uvideli vse razsežnosti novega pojmovanja evangelizacijskega poslanstva Cerkve, ki ga narekujejo novi časi ter potrebe, in temu ustrezno oblikovali življenje, misel, duhovnost in strukture v naši Cerkvi.

Da bi se seznanili z novimi pogledi na oznanjevanje v sedanjih okoliščinah in na njegovo uresničevanje, bom najprej orisal glavne značilnosti

misijonske dejavnosti in misli v novem veku (od l. 1414, ko Portugalci izženejo Saracene in začnejo ustanavljati prve kolonije na zahodni afriški obali, pa do konca kolonializma v šestdesetih letih našega stoletja). To obdobje je namreč še živo v slovenski zavesti in jo je tudi trajno zaznamovalo. Po logiki vztrajnosti živijo med nami preživele predstave o misijonskem poslanstvu in dejavnosti Cerkve, ki jih ne gojijo le laiki, marveč tudi kler in redovniki. Ko bomo razmejili med starim in novim pojmovanjem poslanstva Cerkve, bomo tudi bolj jasno videli, kakšna je vloga kristjanov, pa naj bodo laiki, redovnice in redovniki ali pa kler, v misijonski, ali še bolje rečeno, v evangelizacijski Cerkvi.³

1. Missio v dosedanjem pomenu besede

Beseda missio se je uveljavila v »krščanskem svetu« v začetku 17. stoletja, ko so odgovorni v Cerkvi odkrili, da »krščanski svet« še zdaleč ni tako krščanski, kot so mislili. Razkol med katolištvom in protestantizmom pa je bil izziv več za katoličane, da privedejo k pravi veri zgubljene ovce. Tako je beseda missio označevala nalogo, s katero so predstojniki zadolžili človeka, da je šel oznanjat evangelij. Misijon je najprej pomenil versko poučevanje nepoučenih kristjanov v katoliških deželah. Misijonarji so bili poslani na podeželje, da bi ga izkopali iz poganskega praznoverja ali pa pripeljali nazaj iz protestantizma »v Očetovo hišo«. To so bili tako imenovani notranji ali ljudski misijoni, ki so se ohranili do danes.

Po drugi strani pa so začeli uporabljati besedo missio tudi za poslanstvo med pogani v čezmorskih deželah, kjer še niso slišali za Jezusa Kristusa. Poslancev se je prijelo ime misionarji, krajev, kamor so šli, pa zunanji misijoni. Tudi v teh okoliščinah so misijonarji širili katoliško vero in gradili cerkev v taki obliki, kot sta bili v Evropi. Misijonarji so tako v misijonske dežele nehote in nevede prenašali poleg vere tudi evropsko kulturo in civilizacijo. Zaradi tega je prihajalo pod okriljem najplemenitejših ciljev in namenov do trka z neevropskimi civilizacijami. Ta usodni nesporazum se je velikokrat končal tako, da so domačini zavračali vero zaradi njene evropske podobe, da bi ohranili lastno kulturno dediščino. Drugod pa so Evropejci krščanstvo zlorabljali, da so lahko širili vpliv, utrjevali svojo oblast in bogati.

Visoke civilizacije v Aziji so se npr. upirale pokristjanjevanju, ki je zahtevalo opuščanje lastne kulture in civilizacije. Prodorni misijonarji, kot npr. Ricci na Kitajskem, de Nobili v Indiji in drugi, so začeli vzpostavljati mostove med evangelijem in vzhodnimi civilizacijami, a je njihove napore izničila evropska omejenost. Drugače je bilo v Latinski Ameriki, kjer so se indijanske civilizacije hitro sesule pred naletom konkvistadorjev. Toda tudi tam so se oglasili evangelizatorji in odločno bičali uničevanje indijanske kulture in usužnjevanje Indijancev. Bartolomej de Las Casas, dominikaneec, škof v Chiappi, je npr. vplival na cesarja Karla V., da je z Novimi zakoni ukinil suženjstvo (1543), pri papežu Pavlu III. pa je dosegel, da je zagrozil z izobčenjem kristjanom, ki bi zaslužnjevali Indijance (bula Sublimis Deus, 1537).⁴

Ricci in Las Casas sta zagovornika evangelizacije, ki upošteva posamezne kulture, religije in si prizadeva za socialno pravičnost. Vendar pa je v njunem času zmagalo zemljepisno, evropocentrično pojmovanje poslan-

stva, ki je v različnih odtenkih prevladovalo do zadnjega koncila. Po tem pojmovanju je Evropa središče sveta z najvišjo civilizacijo, vse drugo je barbarsko obrobje, ki ga je treba kulturno in versko evropeizirati. Evropa se je obnašala, kakor da bi že bila za vedno in povsem krščanska. Kot je imela Evropa za dolžnost, da razširi svojo civilizacijo na ves svet, tako je tudi evropska Cerkev mislila, da mora vključiti vase, v svojo evropsko izvedbo, vsa ljudstva sveta. V tem pojmovanju misijona, poslanstva si dejansko evropejstvo podreja vero, namesto da bi ga ta kritično presojala z lastnih, krščanskih izhodišč.

2. Poslanstvo v trinitaričnem pomenu

Pravi, krščanski pomen dobi namreč beseda poslanstvo, *missio*, šele v luči vere v Sveto Trojico. V tej perspektivi je misijonska dejavnost po eni strani oznanjevanje, da nas Bog ljubi in odrešuje v Jezusu Kristusu, po drugi strani pa prizadevanje, da bi se ta ljubezen udejanjala v naših medsebojnih odnosih ter prežela posamezne kulture, tudi evropske, z vrednotami, ki se skladajo z božjo ljubeznijo, dokončno razodeto v velikonočnem dogajanju.

2.1. Jezusovo poslanstvo

Tako pojmovana misijonska dejavnost in poslanstvo sta pravzaprav nadaljevanje Jezusovega poslanstva: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz pošljem vas« (Jn 20,21). Zanj vemo, zakaj je prišel in kako je svoje poslanstvo opravil: »Gospodov duh je nad menoj, kajti Gospod me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da jetnikom prinesem oproščenje in slepim vid, da zatirane spustim na svobodo in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4, 18. 19). Vsem, ki smo po krstu postali njegovi učenci, naroča, naj nadaljujemo delo, ki ga je začel. Zato misijonska dejavnost ni dolžnost, ki jo Cerkev nalaga nekaterim kristjanom, klerikom ali redovnikom, marveč dar, ki ga Kristus sam podarja vsem krščenim. Kristjan in misijonar sta tako eno in isto, seveda kolikor posnemamo Kristusov zgled in se pustimo voditi njegovemu Duhu, ki nas uvaja tako v življenje z Očetom kot v ljubezensko sožitje z njegovimi hčerami in sinovi.

Kar pri Jezusu preseneča, je njegova povezanost in domačnost z Bogom, ki ga imenuje Oče. Odkriva nam, da Bog ni brezbrizen do ljudi in njihove usode, ampak ljubi in išče vsakega posameznika. Tako je iz nič poklical v bivanje vsakega med nami kakor tudi svet, ki nas obdaja. Ko se mu je Adam skril, ga je Gospod iskal in klical: »Kje si?« (Gn 3,9). To je vprašanje človeštvu in vsakemu človeku. Vprašanja sicer ne slišimo z ušesi, a zdi se, kakor da je vsaka stvar, kamen, drevo, človek, odgovor na neslišno vprašanje: »Kje si?« A ker se je le človek skril pred njim, ga Bog vedno znova išče in kliče. Preskušani Job je to zaslutil, ko je kriknil: »Zalezuješ me kot tiger« (10,16). Bog, o katerem govori Jezus, ne more biti sam, ne prenese samote, to je skregano z njegovim bistvom. Išče prijatelja in si ga izbere v človeku. Zato čuti do človeka odgovornost in ga ne zapusti, pa naj človek počne, kar hoče.

Kdo drug kakor Jezus sam pokaže, da Boga resnično skrbi za vsakega človeka, da vsakega ljubi in želi z njim prijateljevati za vedno? Jezusovega Boga, ki je ena sama ljubezen, ne zaustavi nič, tudi smrt na križu ne, da bi le

človeka rešil smrti in osvobodil zla. V besedah in dejanjih nam Jezus razodeva Ljubezen: Očeta, Sina in Svetega Duha.

2.2. Oznanjevanje

Človek, ki je dovolil, da ga je Jezus uvrstil med svoje prijatelje, ne more ostati v zapečku, ne da bi Jezusa zatajil. Če se človek napoti k drugim in jim spregovori o Očetu, Sinu in Svetem Duhu, — o Bogu, ki želi prijateljevati z vsakomer — nadaljuje prvo razsežnost Jezusovega poslanstva, tj. oznanjevanje o božji ljubezni. Šele s tem dejanjem se človek spreminja iz nominalnega kristjana v dejanskega. Vera, ki človeka spodbuja, da jo deli z drugimi, ga odpira sočloveku. S tem pa oznanjevalec ali »misijonar« presega samozadostnost, ujetost vase in se v odgovornosti za drugega pooseblja, duhovno bogati in plemeniti.

V poslanstvu se vernik spreobrača, seveda če ne podlega varljivi misli, da je vera samo določena vednost ali sistem razvidnih resnic, ki jih je treba sočloveku posredovati tako, kot mu lahko npr. posredujemo matematiko ali kemijo. Tudi če povemo neosebno in neprizadeto, da je 2x2 štiri, bo učenec, če je obdarjen z razumom, prej ali slej uvidel, da račun drži. Toda ali more imeti kdo trditev, da je Bog ljubezen, za resnico, če mu jo povemo neprizadeto ali celo zviška? Če bi tako mislili, bi se hitro imeli za učitelje, za tiste, ki vedo več kakor drugi in so zato več kot oni in nad njimi. Drugim bi zviška posredovali svojo posebno vednost o Bogu, ne bi pa jim dali, podarili sebe: brez osebne podaritve pa drugim ne moremo odpreti ušes za evangelij in opogumiti srca za vero. Če bi bilo to mogoče, bi Bog svoje misli in načrte kar narekoval kakšnemu pisarju, ne pa prišel med nas v Jezusu Kristusu. Kadar so kristjani razumeli vero samo kakor posebno vednost o Bogu, so se zlahka obnašali prezirljivo in zaničljivo do poganov. Včasih so vero širili celo z mečem ali pa za posredovanje »zveličavnega nauka« zahtevali pritiu sluge kot npr. suženjsko delo. Tako so iz vere delali to, kar danes imenujemo ideologija.

Le na en način lahko pravo vero razširimo po celem svetu

Pravkar izrečene misli moremo osvetliti s primerom, ki je skrajn, a žal resničen, in zato toliko bolj poučen in svarilen. Kar se namreč lahko dogaja v odnosih med narodi, ko eden zatira drugega v imenu vere, lahko dela tudi posameznik ali z bližnjim ali tujcem.

Na začetku novega veka je Bartolomej de Las Casas svaril pred takim popačenim pojmovanjem vere. V delu *Le na en način lahko pravo vero razširimo po celem svetu* govori tudi o napačnem načinu oznanjevanja evangelija. »Ti lažni oznanjevalci, ki gredo v vojno proti neznanim ljudem, pravijo, da neverni nimajo več duše kakor psi, da so malikovalci, homoseksualci in nesposobni, da bi sprejeli krščansko vero in vedenje. Ti krvniki zasipajo s krvavimi vojnamo ljudi, ki jim niso nikoli storili ničesar žalega; še več, ljudi, ki tega niso nikoli nameravali storiti. Morijo jih na strašne načine: prebadajo jih z meči, sekajo glave. Ugrablajo žene poganov in jih silijo v prešuštvo. Kaj naj rečemo o njihovih incestih, priležništvih in to vse do zadnje ure? Celu s kralji ravnajo tako kruto in zaničljivo, da le-ti upajo na smrt kot odrešenje iz tega suženjstva.

Gospod se žalosti zaradi vseh teh dejanj. Še bolj razumljivo pa je, da ta dejanja pehajo v obup domačine teh dežel, ki nam, na koncu koncev, ničesar ne dolgujejo. Neverni imajo vso pravico, da jih označimo za nedolžne in pravične, vsaj v odnosu do nas, ker nam niso storili nič hudega. Če zahteva pravičnost od nas, da ne smemo prikrajšati delavca za njegovo plačilo, kako smemo zadrževati v suženjstvu toliko knezov, otrok in navadnih ljudi?«⁵

Las Casas poudarja: »Misija, poslanstvo, ki smo ga prejeli, nas ne dviga nad druge ljudi in nam ne daje nobene oblasti nad njimi. Vsi smo božji otroci, potrebno je le, da služimo svojim bratom.« Vera se torej najprej kaže v določenem življenjskem slogu. Kristus nas pošilja k ljudem, da bi k njim pristopali tako, da bodo že iz našega odnosa do njih zaslužili božjo ljubezen, o kateri jim nameravamo spregovoriti. Prazne so besede ali, če hočete, nauk o božji ljubezni, če ga naše obnašanje in dejanja ne razodevajo, in sicer že preden o njem govorimo in potem, ko utihnemo.

Poglejmo še enkrat k Las Casasu, ki se sklicuje na sv. Avgušтина, da bi nas prepričal, kako je dejanska ljubezen edini način, s katerim storimo verski nauk sprejemljiv. »Dolgočasno je nenehno ponavljati otrokom iste stvari. Toda če se zaradi bratske ljubezni postavimo na njihovo raven, se bo to, kar učimo, zazdelo novo tudi nam. Tisti, ki imajo vzajemna čustva, čutijo enako. Kadar govorijo drug drugemu, je kakor bi govorili sebi. Od drugih na neki način zvemo, kar jih poučujemo. Kadar na poljih ali v mestih razkazujejo svojim prijateljem, kar nam je všeč, se naš užitek obnovi — čeprav smo tisto morda že neštetokrat videli, ko začutimo, da je všeč tudi našim prijateljem. Po zaslugi ljubezni postaja vse novo. Koliko bolj se moramo razveseliti, kadar vidimo, da se ljudje bližajo Gospodovi vednosti, Njemu, ki pozna vse? Kar je novo za njih, postaja znova novo tudi za nas.«⁶

Ob zgornjem primeru lahko sklenemo, da imamo od načina, kako oznanjamo evangelij, največ koristi ali škode sami. Zavest, da smo božji prijatelji in da nam je Bog zaupal svoje skrivnosti, je lahko po eni strani vir globokega veselja in velikodušne izročitve v služenju Bogu in ljudem, po drugi strani pa je lahko vir osebnega ali kolektivnega napuha, ki nas dejansko odtuja Bogu in soljudem. Jasno je, da se vse božje ljudstvo, Cerkev, trudi da bi v celoti in v vseh svojih članih uresničevala prvo pot, pot služenja, obenem pa se zaveda, da ni imuna pred skušnjavami, ki izvirajo iz zavesti, da jo je sam Bog izvolil za svojo prijateljico.

2.3. Delovanje

Tu pa se dotikamo druge temeljne razsežnosti misijonskega poslanstva in dejavnosti, ki je enaka prvi. Če je prva oznanjevanje v prijaznem, poslušalcu naklonjenem in spoštljivem odnosu, je druga v dejavnosti, ki jo navdihuje ista dejavna, iznajdljiva in ustvarjalna ljubezen kot oznanjevanje. Taka ljubezen zajema vse razsežnosti človekovega življenja: osebno in družbeno, izkustveno in institucionalno, kulturno in socialno ter nenazadnje prostor in čas. Te razsežnosti sestavljajo celoto, se medsebojno prežemajo in druga na drugo vplivajo. Ni osebe brez družbe, te ni brez institucij in tako naprej, vse pa je zgodovinsko in krajevno zaznamovano. To povezanost in soodvisnost življenjskih razsežnosti moramo imeti pred očmi, kadar govorimo o dejavni ljubezni.

Kljub vsej prepletenosti omenjenih razsežnosti pa od vseh nekako izstopa tisto, po čemer je vsak človek nekaj posebnega, enkratnega, nezamenljivega in neponovljivega: oseba. Tisto, po čemer je jaz jaz in ti ti, ni mogoče zožiti na kaj drugega ali izpeljati od tam. Osebnostnost je nad vsem, presega vse določitve; kristjani verujemo, da jo prejemamo od Boga. Na tej temeljni ravni našega bitja se srečujemo z drugimi iz obličja v obličje, ne glede na stan, položaj, narodnost, religijo in podobno. Pri srečanju so vse te določitve nekoliko v ozadju, pozabljene: na odru sta le jaz in ti.

Več med mano in tabo se plete kot odgovornost, pa naj je sprejeta ali ne, jo znamo uresničiti ali ne. Tu sem, zate sem, tvoja sreča bo tudi moja. Preden jaz in ti vzpostavita dialog, je med njima že diakonia, prizadetost za drugega in služenje drugemu. Šele iz te temeljne odgovornosti za drugega se rojeva resničen dialog. Pri tem pa je seveda pomembno, da drugemu ne postavljamo pogojev, češ, tudi ti moraš storiti enako, če ne, ti nisem več na razpolago. Medosebni odnosi se ne morejo uresničevati po poslovni logiki, po ključu daj-dam, ali po slavnem talionskem načelu: oko za oko, zob za zob. Jaz mora vedno storiti prvi korak, se bližati, kajti le tako je možna ljubezen, pomoč, odpuščanje, usmiljenje in vse druge duhovne vrednote, brez katerih bi ne bilo človeka. Pavel, ta veliki približevalec, ki je vsem postal vse, nam ne naroča zaman, naj drug drugega v ljubezni prehitavamo in premagujemo hudo z dobrim. Kot vidimo, Pavel ne pozna simetrije, ker je Kristusov apostol.

Dostojevski govori o odgovornosti, ki jo ima jaz do drugega, kot o krivdi: »Vsi smo krivi za vse in vsi pred vsemi, in jaz bolj kakor drugi.«⁷ Dostojevski nima v mislih krivde za to ali ono slabo dejanje, ampak tisto popolno odgovornost za drugega, s katero jaz odgovarja »za vse druge in za vse pri drugih, tudi za njihovo odgovornost. Jaz ima vedno odgovornost VEČ kakor vsi drugi.«⁸ Se ni tako obnašal Jezus in ali ni naročil, naj ravnamo kot usmiljeni Samaritanec?

Srečanje, kjer je jaz odgovoren za tebe in mu zato služi, je tudi druženje v odgovornosti z vsemi, ki obdajajo mene in tebe. Zato srečanje med mano in tabo presega medosebne sfere dveh oseb in prerašča v skupnost ter se v njo umešča. To je tudi razlog, da jaz zahteva za druge pravičnost, ki se ravna po pravilih vzajemnosti in enakosti. Toda to zavzemanje za pravičnost v ničemer ne zmanjša dejstva, da je vsak jaz, pa naj bo Jože ali Fatima, Čang ali Indira, osebno bolj odgovoren za sočloveka, kot pa to moreta zahtevati pravičnost in enakost.

Zaradi te vpetosti odnosa med mano in tabo v družbi se bo vsak kristjan po eni strani prizadeval za pravičnost, da bi zaščitil drugega, po drugi strani pa bo poleg svetne skupnosti gradil tudi občestvo vernih, Cerkev. Ta raste iz skrbi za konkretnega človeka in se zato sprejema in dojema kot božji dar človeku, kjer more človek stopiti na pot spreobrnjenja in odrešenja. Če ne pozabimo temeljnega pomena medosebnih odnosov v oblikovanju človeške osebe, za katero skrbi Bog sam prek ljudi, ki jim jih pošilja, potem lahko obravnavamo človeka pod občestvenim, cerkvenim vidikom. To seveda ne pomeni, da je občestvenost nekaj drugotnega. Nasprotno, kot vemo, da je le-ta poleg osebnosti druga značilnost Sv. Trojice, v katero verujemo. Tako je Cerkev dejansko poklicana v bivanje, da bi s svojim načinom bivanja in delovanja dosegla vse ljudi in jim omogočala osebno

srečanje z Bogom. Posledice tega srečanja v svetu pa so služenje drugemu v oznanjevanju veselega oznanila in delu za pravičnost božjega kraljestva.

3. Evangelizacijska Cerkev

Ko je Cerkev na koncilu utemeljila svoje poslanstvo na veri v Sveto Trojico, se je odpovedala novoveškemu evropocentričnemu gledanju nase in svoje poslanstvo. Seveda se takšne spremembe ne dogajajo čez noč, marveč dolgo klijejo, preden jih vsa Cerkev sploh zazna in uvidi njihovo utemeljenost. In tudi ko jih enkrat priporoča, se uresničujejo počasi, saj se ljudje in strukture ne morejo naenkrat in neboleče rešiti spon preteklosti.

3.1. Poslanstvo kot preroštvo

Ena najbolj pomembnih sprememb v odnosu do neevropskega sveta je gotovo ustanavljanje krajevnih Cerkev zunaj evropske civilizacije. Tako praktično danes ni več večjega ozemlja na našem planetu, ki bi še bilo rezervat evropske Cerkve in bi ne pripadalo določeni krajevi Cerkvi. Vesoljna Cerkev izgublja evropsko podobo in vse bolj postaja pisan mozaik sestriških krajevnih Cerkev. Sodelovanje med njimi poteka bodisi direktno bodisi posredno, prek Rima. Evropsko abstraktno uniformiranost vesoljne Cerkve je tako zamenjala mavrica krajevnih Cerkev, kar nedvomno pričuje o ustvarjalni moči ene in iste vere.

V teh okoliščinah se zastavljajo v pokoncilskem času tri vprašanja:

- kako preliti vero v krajevne kulture,
- kakšen naj bo odnos do drugih verstev in
- kako zagotavljati človekovo dostojanstvo in svobodo v posameznih družbeno-političnih sistemih.

Misijonska misel in dejavnost sta se zato osredotočila na ta pereča vprašanja tretjega sveta. Odgovor nanje lahko povzamemo v treh kategorijah: 1. **inkulturacija**, 2. **dialog z verstvi**, 3. **osvoboditev**. Čeprav ti trije procesi še zdaleč niso končani, pa se v Cerkvah tretjega sveta že sprašujejo, če res lahko razumemo poslanstvo Cerkve v teh okvirih.⁹ Ali se za tako razumljivim misijonskim poslanstvom ne skriva evropski pogled?

Ali ni namreč samo po sebi umevno, da pripadniki določene kulture, ki so evangelij sprejeli, izražajo svojo vero v simbolih in umetnosti, duhovnosti in obredih ter družbenih odnosih in strukturah lastne kulture? Ali ne kliče po inkulturaciji evangelija evropski »krščanski« svet, saj je moderna civilizacija brezbrizna do evangeljskih vrednot? Od molitvenega srečanja predstavnikov številnih verstev leta 1986 v Assisiju priznavamo tudi katoličani, bolj kot doslej, določeno vrednost drugim verstvom. Dialog med njimi ne poudarja le medsebojnega spoštovanja, ampak neko obče izkustvo Boga ter sodelovanje pri pospeševanju občečloveških vrednot. Osvoboditev pa vsebuje prednostno opredelitev za revne, povabilo k spreobrnjenju posameznikov in skupin ter spreminjanje krivičnih struktur. Čeprav se nam zdijo omenjene kategorije nadvse ustrezne v odnosu do neevropskih kultur in razmer, pa krajevne Cerkev v nekdanjih misijonih v njih vse težje prepoznavajo specifično poslanstvo Cerkve. Zanje je namreč inkulturacija proces, v katerem poskuša krajevna Cerkev biti, kar je po kulturni pripadnosti: slovenska, malgaška, korejska... Človek, ki pride od

drugod, bo seveda imel težave, saj se mora navaditi jezika, običajev, okolja... Toda to so njegove težave, ne pa težave krajevne Cerkve, za katero je inkulturacija nekaj naravnega. V odnosu do kulture je namreč vera »misijska«, kadar preroško povzdigne glas proti tistim kulturnim »vrednotam«, ki onemogočajo ali zavirajo človekov osebnostni in občestveni razvoj. Tako je npr. sv. Pavel govoril kot misijonar, ko je razglašal, da so v vstalem Kristusu vsi enaki, tako da ni več ne Juda ne Grka ne sužnja ne svobodnega ne moškega ne ženske. Toda ko je spodbujal sužnje, naj ubogajo svoje gospodarje, ali ko je prepovedal ženskam govoriti v cerkvi, pa je bil človek svojega časa, ne pa misijonar.

Tudi sožitje in dialog med religijami še nista sama po sebi »misijska«. Nasprotno, to bi moral biti ustaljen način družbenega življenja. Tako živijo pluralne demokratične družbe. Verstva resnično opravljajo svoje poslanstvo, kadar opozarjajo druga drugo na svojo ozkost in neskladnost z božjim načrtom. Celo skupaj pa opravljajo misijsko poslanstvo, kadar v družbi pospešujejo ali branijo temeljne skupne, človeške in duhovne vrednote.

Jezus je prišel osvobajati reveže in to nadaljuje Cerkev. Cilj njenih bojev na tem področju je pravičnost, ki jo je mogoče dosežati prek spreminjanja krivičnih struktur, pa naj bodo družbeno-ekonomske, politične, kulturne ali celo verske. Toda tistih struktur, ki porajajo strukturno zlo, ni mogoče spremeniti, če ne spremenimo ljudi, ki imajo od njih koristi. Šele ko se bodo ti spreobrnil, se bodo sesule tudi strukture, ki porajajo zlo. V takih okoliščinah pa lahko govorimo o »misijski« takrat, kadar gredo kristjani in Cerkev k tistim, ki imajo koristi od krivičnih in zatiralskih struktur, da bi jih spreobrnil k evangelijskim vrednotam.

Iz povedanega je mogoče sklepati, da v mladih Cerkvah razumejo misijsko dejavnost ali evangelizacijo, poslanstvo Cerkve kot preroško. Kakor namreč prerok šiba v božjem imenu krivične razmere in se prizadeva za pravičnost, tako naj tudi misijonar razkrinkava korenine zla, ga odpravlja in nadomešča z dobrim. »Oznanjevanje evangelija je povezano z določeno situacijo in določenim zgodovinskim trenutkom. Dobra novica od Boga prihaja v nasprotju s slabo novico čisto določne situacije.«¹⁰ V genocidni vojni proti Hrvatom in Muslimanom v Bosni in Hercegovini so »dobra novica od Boga« npr. vsa prizadevanja za mir in pravičnost, ki so seveda v nasprotju s »slabo novico od Hudega«, s sebičnimi interesi nekaterih slojev srbskega naroda. Ob teh tragičnih dogodkih brez primere se lahko vprašamo, koliko so npr. posamezne Cerkve v službi sebičnih nacionalističnih interesov in so tako glasnice »slabe novice«, koliko pa opravljajo svoje misijsko poslanstvo ali evangelizacijo, ko poskušajo zaščititi življenje in dostojanstvo vsake žrtve nasilja, ne glede na narodnost, prepričanje, leta in spol.

Poslanstvo Cerkve je klicati k spreobrnjenju v čisto dolečenih razmerah. »Jezus je začel svoje poslanstvo s pozivom: 'Časi so se dopolnili in božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju.' Njegovo učenje in njegove prilike so spodbujale poslušalke in poslušalce, da so se odločili. Čudežev ni storil le iz usmiljenja, ampak so tudi simbolna dejanja, ob katerih so se ljudje spraševali o Jezusu in njegovem sporočilu. Evangelij je oznanjal ubogim, vendar je prav tako klical na odgovornost bogate,

modre in mogočne. Zato so ga tudi umorili. Znova bomo morali odkriti ta preroški dinamizem misijonskega poslanstva.«¹¹

3.2. Izzivi za preroško poslanstvo

Če se strinjamo s pojmovanjem poslanstva kot preroštva, ki ima svoje korenine v Jezusovem poslanstvu in nas nanj opozarjajo mlade Cerkve na nekdanjih misijonskih področjih, potem lahko čisto na kratko skiciramo tiste grešne razmere v svetu, ki zahtevajo preroško oznanjevanje evangelija. Zaradi preglednosti bomo še enkrat uporabili tri teme: kultura, religije in osvoboditev.

Kultura

Z vidika kulture stopajo pred oči trije problemi. 1. Kljub temu da smo vsi božji otroci, vlada v svetu in tudi Cerkvi *neenakopravnost*. Človek je še vedno manj vreden zaradi rase, kaste, spola, vere, barve... in mu odrekajo enake pravice z drugimi. 2. *Porabništvo* je postalo življenjski stil, ki spodkopava človeške in duhovne vrednote ter nemalokrat vodi v izgubo smisla življenja. 3. Huda konkurenca in alienacija vodita v *nasilje*. Človek uničuje sebe z mamili in drugega z zadoščanjem sebičnih užitkov. Kolektivno uničevanje, vojne, ne odnehajo; trgovina z orožjem cvete kot še nikoli. Naravno okolje je resno ogroženo.

Religije

Na religioznem področju se srečujemo z dvema usmeritvama: fundamentalizmom in kolektivizmom. 1. V fundamentalizmu¹² se zatekajo ljudje, ki iščejo varnost in smisel življenja v hitro se spreminjajoči družbi. Fundamentalizem spremljajo fanatizem, iracionalizem in netolerantnost. 2. Kolektivisti pa so prepričani, da izpovedovanje iste vere narekuje podobne politične in gospodarske cilje. Tako npr. naj bi bili vsi pravoslavni v Srbiji enotni glede nacionalističnih ciljev. Takšno gibanje vodi elita, ki zlorablja vero za oblastniške cilje, le da se ljudje tega ne zavedajo. Fundamentalizem in kolektivizem, ki sta v bistvu politična problema, je mogoče premagovati s pristno vero, ki je odprta za zgodovino, je v dialogu z verniki drugih verstev, se zaveda svojega preroškega poslanstva in priznava avtonomijo zemeljskih stvarnosti.

Osvoboditev

Pospeševanje pravičnosti je za Cerkev poseben izziv. Po eni strani namreč sodeluje v socialnem in političnem življenju družbe, po drugi strani pa se z nobeno družbo ne more istovetiti in ohranja do nje kritično razdaljo, da jo lahko kliče na odgovornost, kadar tako ali drugače krni človeka. 1. S svojo *prednostno opredelitvijo za revne* se je Cerkev odločno postavila na stran določenih družbenih slojev in zavzema temu primerna politična stališča. Vendar pa bi bilo njeno angažiranje za revne okrnjeno, če bi se omejevala le na ekonomsko področje, saj je npr. odrekanje dostojanstva in zanikanje svobode še bolj razčlovečujoče kot relativna revščina. Ljudje smo lahko sužnji na nešteto načinov tudi v demokratični družbi: sužnji ideologije,

birokracije, denarja, medijev... 2. Po drugi strani pa je Cerkev po svoje odmaknjena od sveta, saj se razume tudi kot *zakrament božjega kraljestva*. V prvih stoletjih so kristjani živeli v skupnostih, ki so bile v veliki meri pričevalske in preroške. Ko se je potem Cerkev preveč upodobila po svetni družbi, so poskušali biti takšne skupnosti menihi in redovniki. Vendar pa za večino kristjanov ne morejo biti ustrezen model, saj se redovniki in redovnice umaknejo iz sveta, še zlasti z zaobljubo čistosti. Več obetajo temeljna cerkvena občestva, ki so hkrati angažirana na vseh ključnih življenjskih področjih, obenem pa se njihov življenjski slog razlikuje od nekrščanskega ali tradicionalno krščanskega okolja. Občestveno pričevanje, ki ni omejeno le na redovne skupnosti, ampak zajema tudi laike, moške in ženske, samske in poročene, razodeva, da je preroška kritika upravičena, saj je dejansko mogoče ustvarjati drugačne medsebojne in družbene odnose, kakor pa so v navadi v določeni družbi. S tem postane preroštvo, t.j. poslanstvo Cerkve ali evangelizacija, verodostojno in se kaže kot realno in uresničljivo.

3.3. Kristjanke in kristjani v ljubezni za druge

Vse različne oblike krščanskega in cerkvenega življenja (laiki, redovniki in kleriki pa župnije, škofije, krajevne Cerkve in vsa vesoljna Cerkev) je mogoče celostno in ustrezno obravnavati le v okviru misijonskega poslanstva ali stalne evangelizacije, kolikor jo razumemo kot preroško dejavnost.

V okrožnici o Odrešenikovem poslanstvu beremo: »Delo za evangelizacijo, ki ga opravlja krščansko občestvo najprej na svojem območju in potem drugje kot deležnost pri vesoljnem misijonstvu, je najbolj jasno znamenje verske zrelosti. Potrebna je korenita sprememba miselnosti, da postanemo misijonarji, kar drži tako za posameznike kakor za skupnosti. Gospod kliče zmeraj, naj gremo iz sebe, naj delimo z drugimi dobrine, ki jih imamo, začeni pri najdragocenejši dobrini, ki je vera. V luči te misijonske dolžnosti bomo morali meriti vrednost cerkvenih organizacij, gibanj, župnij in apostolskih ustanov« (49).

V prid preroškemu pojmovanju poslanstva govori tudi dejstvo, da je ljubezen duša in gonilna sila vsega poslanstva Cerkve. Ljubezen je namreč »edino merilo, po katerem mora biti vse narejeno ali opuščeno, spremenjeno ali nespremenjeno. To načelo mora usmerjati vsako dejavnost in je cilj, h kateremu mora vse težiti. Kadar delujemo iz ljubezni ali kadar nas ljubezen navdihuje, ni nič škodljivo in je vse dobro« (OP 60).

V svetu, ki je bil razdeljen na krščanski in nekrščanski svet, razdalje med njima nepremostljive, Cerkev pa je bila vse preveč klerikalno urejena, laiki pač niso mogli živeti svoje vere »misijonsko«. Tako so vero živeli le tisti, ki so se za to specializirali: redovniki. Redovno življenje je namreč posebna oblika uresničevanja Jezusovega poslanstva na osebni in občestveni ravni ter je v službi misijonske t. j. poslanske Cerkve. Papež pravi v misijonski okrožnici: »Zgodovina potrjuje velike zasluge redovnih družin pri širjenju vere in pri ustanavljanju novih Cerkev: od starih samostanskih ustanov do srednjeveških redov, prav do modernih kongregacij« (OP 69). K temu, da so imeli pobudo in bili skoraj edini misijonarji prav redovniki, so v veliki meri pripomogle zgodovinske in civilizacijske razmere praktično od

velikih selitev narodov po padcu Rima do propada kolonij v šestdesetih letih našega stoletja.

Seveda pa to ne pomeni, da je redovno življenje boljše (ali slabše) od drugih oblik krščanskega življenja, pričevanja in uresničevanja poslanstva. Gotovo je bilo zaradi drugotnih razlogov najbolj primerno za širjenje evangelija in prvin božjega kraljestva med narodi, nikakor pa temu ne botrujejo verski razlogi. Las Casas se je tega zavedal in je želel, da bi evangelij oznanjali tudi verniki laiki. Svojo misel je oprl na Krizostoma: »Če pogan vidi, da si prizadet zaradi izgube časnih dobrin, ga boš pohujšal. Ti, ki si od svojih dedov prejel vero v Kristusa, zakaj ne delaš bolje, kakor delaš? Odgovoril boš: drugi, bolj popolni kot jaz, gredo v puščavo in tam živijo popolno življenje v samoti. Toda pogan ti bo odgovoril: 'Nobene potrebe ne vidim, da bi se zaprl v samoto.' Zato je treba, da ljudje dosežejo Kristusovo modrost med ljudmi. Želim, nadaljuje Krizostom, da bi bili vsi, možje in žene ter otroci, sposobni sprejeti to modrost. Kristus nam je naročil: 'Naj vaša luč sveti pred ljudmi', ne pa pred grmičevjem in v puščavah.«¹³

V novih okoliščinah smo vsi kristjani, tudi slovenski, pred novimi izzivi, kako naj na sebi lasten način uresničujemo zvestobo Kristusovemu poslanstvu v krajevnih Cerkvah in vsej vesoljni Cerkvi. V teh prizadevanjih nam lahko veliko pomagajo naše misijonarke in misijonarji, ki so v službi oddaljenim krajevnim Cerkvam na vseh celinah. Ravno dovolj so namreč oddaljeni, da nas lahko opozorijo na naše okostenelosti in medlost, obenem pa spodbujajo rast vsega tistega, kar je pri nas evangeljskega in tega – priznajmo brez lažne skromnosti – ni malo. Gotovo, potrebno bo veliko ustvarjalnosti, učljivosti in spreobračanja, na osebni in občestveni ravni. To je cena, ki jo mora plačati Jezusov poslanec – pa naj bo to vsa Cerkev ali redovna skupnost, laik ali redovnik, škofija, župnija ali temeljno cerkveno občestvo – da opravi svoje poslanstvo.

Povzetek: Drago Ocvirk, Od misijonstva k evangelizaciji

Misijonstvo, kot smo ga poznali do nedavnega, a še živi v naši zavesti, se je začelo z začetkom kolonialnih osvajanj in se je s koncem kolonializma tudi končalo. Že od začetka misijonskega modela evangelizacije se vsi niso strinjali s podrejanjem vere evropski miselnosti in strukturam (Matteo Ricci, Bartholome de Las Casas in drugi), a žanjejo sadove svojih naporov še le danes, ko razumemo in izvajamo Jezusovo poslanstvo v okviru vere v Sv. Trojico. V tej perspektivi tudi lažje odgovarjamo na izzive svojega časa. Krajevna Cerkev in vsi njeni člani, laiki, redovniki, kleriki, ne glede na spol, so poklicani, da živijo svojo vero »misijonsko«, ali bolje, podarjajoče. Tako razumljeno in živeto poslanstvo postaja preroško, ker odkriva korenine greha in si prizadeva, da bi jih odpravilo.

Summary: Drago Ocvirk, From Missions to Evangelization

The missions as we have known them until very recently and which still live in our consciousness began with colonization and also ended with the end of colonies. From the very beginning of the missionary model of evangelization, the subjugation of faith to European way of thought and structures was not approved by everybody

(e.g. Matteo Ricci, Bartholome de Las Casas etc.), yer their endeavours only bear fruit today when Jesus' mission is understood and carried out within the belief in the Holy Trinity. From this perspective it is easier to face the challenges of our times. Every local church as well as all its members, lay people, members of religious orders and clerics are invited to live their faith in a »missionary« or giving manner. If a calling is understood and lived in such a way, it becomes prophetic because it discovers the roots of sin and tries to remove them.

1 Glej Z. Šmitek, *Slovinci v misijonih*, v: *Slovenska Cerkev in misijoni*, Ljubljana, Medškofijski mis. svet, 1991, 13-37.

²Podatki so iz junija 1992, vendar se vsako leto nekoliko spremenijo, še zlasti pri laičkih misijonarkah in misijonarjih.

³Pri tem se opiram na koncilске dokumente, papeške spodbude in okrožnice, izjave krajevnih Cerkev in redovnih predstojnikov ter na prakso in spoznanja redovnic in redovnikov v misijonih.

⁴Jeseni 1992 izideta pri celjski Mohorjevi družbi v eni knjigi dve Las Casasovi deli: *Kratko poročilo o uničenju Indij (Amerike)* in *Le na en sam način lahko pravo vero razširimo po celem svetu*.

⁵Bartolome de Las Casas, *De'unique maniere d'évangéliser le monde entier*, Paris, Cerf, 1990, 108 – 109.

⁶B. de Las Casas, prav tam, 79.

⁷Tu seveda ne gre za tisto krivdo, ki so jo našemu ljudstvu podtikali komunisti, češ, vsi smo krivi za slab gospodarski položaj ali za povojne pomore pri nas. Te razmere so sad popolne neodgovornosti partijcev, ki so za svoje početje krivili nepartijce.

⁸E. Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, 95.

⁹Na ta nov pogled opozarja indijski jezuit M. Amaladoss v članku *La mission: de Vatican II. a l'an 2000*, v: *Spiritus*, 118, 90 – 103. Tu na kratko povzemam nekaj njegovih misli.

¹⁰Citat iz dokumentov Misijonskega kongresa Svetovnega sveta Cerkva, ki je bil v Melbournu. Glej M. Amaladoss, prav tam, 95.

¹¹M. Amaladoss, prav tam, 96.

¹²Cerkev ima tudi pred očmi nevarnost fanatizma ali fundamentalizma tistih, ki verjamejo, da morejo v imenu neke navidezno znanstvene ali verske ideologije drugim ljudem vsiliti prepričanje o tem, kaj je resnica in kaj je dobro. Krščanska resnica ni takšna.» (Janez Pavel II., *Ob stoletnici*, 46)

¹³B. Las Casas, prav tam, 76 – 77.

Evharistija in evangelizacija*

Danes razumemo evangelizacijo kot komunikacijo vere v različnih okoliščinah in različnih kulturah. Evangelizacija je nadaljevanje krščanskega poslanstva, oznanjevanje veselega oznanila vsem ljudem o tem, da je enkratno Jezusovo zgodovinsko življenje odločilnega pomena za vse človeštvo. To pomeni torej, da je zgodovina odrešenja aktualna tudi danes. Toda kaj je ta zgodovina odrešenja? Kaj se tako odločilnega in pomembnega zgodi ljudem, ki slišijo za Jezusa Kristusa in se dajo krstiti? Za kakšno odrešenje in kakšno osvoboditev gre? Kje se to vidi in pozna?

Evharistija nedvomno sodi med tiste najodličnejše trenutke, kjer je mogoče videti, kaj se dogaja in uresničuje, ko 'oznanjamo Gospodovo smrt, slavimo njegovo vstajenje in pričakujemo njegov prihod v slavi'. Skratka, pri njej se spominjamo svojega Gospoda, se zavedamo njegove navzočnosti ter prinašamo v svet prvine upanja in odrešenja.

Ker pa evangelizacije ni mogoče uresničevati mimo okoliščin, v katerih ljudje živijo, se seveda takoj postavi vprašanje o odnosu med evharistijo in temi okoliščinami. Glede na to bo tudi evharistija bolj ali manj kraj dejanske evangelizacije in spodbuda za njo.

Pomembnost družbenih in kulturnih danosti

Evharistija se je izoblikovala v judovsko-grškem svetu¹ in je z njim tudi v današnji podobi bistveno zaznamovana. Naj bodo razlike med pravoslavnimi, protestanti in katoličani velike ali majhne, vse tri krščanske skupnosti so imele doslej skupno miselno in simbolno obzorje. Toda to obzorje se je od zadnje vojne sem korenito spremenilo. Po eni strani se je evropska civilizacija v celoti oddaljila od svoje preteklosti, po drugi strani pa so neevropske civilizacije dobile domovinsko pravico v katolištvu in protestantizmu, njihovi nosilci pa zahtevajo, da jim priznajo enako dostojanstvo kot evropski civilizaciji.

Z drugim vatikanskim koncilom, ki je bil izrazito pastoralno usmerjen, saj je prisluhnil ljudem ter skušal odgovoriti na njihova pričakovanja in hrepenenja, je katoliška Cerkev priznala odločilen pomen človekovega družbenega in kulturnega okolja pri evangelizaciji in pospeševanju odrešenja. S tem se je vključila v logiko inkarnacije in Samarijana, zapustila

pa logiko zanemarjanja tistega, kar je sploh pogoj za porajanje in rast človekove osebe.

Ta usmerjenost je sedaj splošno sprejeta v katoliški Cerkvi, zato ne mislim obravnavati odnosov med evharistijo in evangelizacijo zgolj načelno. Poleg tega bi s takim pristopom obšel resnične probleme, s katerimi se soočajo stare in mlade krajevne Cerkve v vesoljni Cerkvi. S tem ne mislim legitimirati posameznih praks, ampak le opozoriti, da so tudi te pomembne, ko gre za razumevanje evharistije in evangelizacije ter njunih odnosov.

V zvezi z različnimi civilizacijami, kjer se danes opravlja in uresničuje evangelizacija, bom nakazal nekatere probleme, ki se zaenkrat postavljajo predvsem katoličanom in protestantom, vplivajo pa že na obhajanje evharistije in njeno pojmovanje. Vse te spremembe bodo gotovo odmevale v nadaljnjem ekumenskem dialogu in jih ne bo več mogoče prezreti.

Različni družbeno-kulturni svetovi

V evropski civilizaciji je vse družbene plasti dokončno prežela sodobna racionalistično tehnična miselnost, ki je izrinila iz središča družbenega življenja vse, kar ni racionalno, učinkovito in uspešno. Ta usoda je doletela tudi krščanstvo v vseh njegovih konfesionalnih različicah.

Prodor sodobne miselnosti je bil na Zahodu drugačen kakor na Vzhodu. V tem delu Evrope je namreč komunizem ustvaril protimoderno in predzgodovinsko arhaično statično družbo z zaukazanim planiranim uniformiranim mišljenjem in delovanjem. Zaradi svoje ideološke omejenosti in globokega prezira do drugače mislečih je po eni strani kruto preganjal vero, zaradi svoje arhaičnosti pa je po drugi strani ustvaril ugodne pogoje za ohranjanje podedovanih izrazov vere ter tako dejansko preprečil vpliv sodobnosti na versko življenje. S tem je zavrl sekularizacijo in pomagal ohranjati tradicionalne izraze vere. Zdi se, da je to obdobje na Vzhodu končuje in da se bodo Cerkve tudi v tem delu sveta končno soočile s sodobnostjo.

Z vidika evangelizacije so torej kristjani v starih krščanskih deželah pred popolnoma novimi izzivi. Čeprav je v ozadju vsega sodobnost, pa so izzivi zelo močno zgodovinsko in krajevno zaznamovani, tako da ni mogoč en sam, obče veljaven pristop in odgovor. Sodobnost je osvojila mnoge krščanske etične vrednote, človekove pravice in socialno solidarnost npr. tako, da so postale splošne civilizacijske dobrine. Nič pa ne privlači naših sodobnikov obredna in simbolna dediščina krščanstva. Vse več je kristjanov brez Cerkve in brez obredja. Tako npr. izjavlja 80% Francozov, da so katoličani, evharistije pa se redno udeležuje le okrog 20%. Podobno je po drugih zahodnih « katoliških » deželah, malo bolje pa v nekdanjih socialističnih deželah.

Civilizacijske spremembe, ki so odtujile Cerkvi, njenemu obredju, simboliki in vplivu večino prebivalstva v evropsko-ameriškem svetu, so hud izziv za evangelizacijo. Poleg vprašanja, kakšno naj bo oznanjevanje v sodobni civilizaciji, se vse ostreje postavlja vprašanje, kakšna naj bo evharistija in kakšen je njen pomen za sodobnega človeka.

Isto vprašanje se zastavlja mladim Cerkvam v neevropskih civilizacijah. Pri njih je to vprašanje toliko bolj pereče, ker je krščanstvo uvoženo šele pred kratkim. S svojimi vrednotami, še zlasti pa z obredjem in simboliko je

tujek v teh neevropskih kulturah. Uvožene oblike evharistije v teh deželah so obenem trpek spomin na kolonizacijo in superiornost belega človeka. Osvobajajoča in odrešujoča Beseda je bila namreč v rokah močnih in sodelovanje pri evharistiji je bilo sodelovanje z roko, ki je zatirala lasten rod in kulturo.

Kamorkoli po svetu se ozremo, povsod se odpirajo novi problemi za evangelizacijo in seveda tudi za evharistijo, kolikor je resničen prostor, kjer vera klije, raste, deluje, proslavlja in upa.

Novi svetovi, novi odgovori

Zahodna tehnično-znanstvena civilizacija je po eni strani odpravila doslej prevladujoče in učinkovite simbolne izraze vere, po drugi strani pa je v zadnjih letih vzpodbudila nova duhovna iskanja na čustveni podlagi in hrepenenju po toplih občestvih, kjer bo dovolj prostora za posameznika. Vzpredno z novimi težnji so vzniknile manjše skupine vernih, ki v intimnem krogu obhajajo evharistijo. Žal nima v teh primerih evharistija največkrat nobene oznanjevalne razsežnosti, ampak le potrjuje in zadovoljuje skupinice, ne odpira pa jih navzven in ne vzpodbuja delitve vere. Govorimo lahko o evharistiji za osebno rabo. V tem kulturnem območju ostaja odprto vprašanje o tako oblikovani evharistiji, ki bi sodobnega človeka nagovorila, pritegnila, spreobrnila in poslala med ljudi.

Drugače je v socialističnih deželah. Tam se vera pogloblja in širi na dva načina. Romanja in veliki shodi so priložnost za utrjevanje vere in vztrajanje v preganjanju. Ob teh priložnostih sovpade evharistično slavlje z evangelizacijo. V marsikateri socialistični deželi pa obstaja tudi podtalna Cerkev. O njej sicer malo vemo, kar je razumljivo, vendar je tudi tam obhajanje evharistije osrednji evangelizacijski dogodek. Ker se ta Cerkev povsod krepi in število njenih članov raste, kot kažejo njihove vedno glasnejše in pogumnejše zahteve po svobodi vesti, mišljenja in vere, upravičeno sklepamo, da se je pri evharističnih slavjih izoblikovala močna zavest o prepotrebnih verski in moralni prenovi družbe. V tem zaprtem svetu so podedovani obredi in simboli še vedno učinkoviti, sposobni evangelizirati.

Latinska Amerika velja danes za najbolj katoliško celino; zgodovinsko in civilizacijsko spada v glavnem v evropsko sfero, politično in gospodarsko pa v tretji svet. Tu so posebne okoliščine, ki bistveno vplivajo na evangelizacijo in seveda tudi na razumevanje ter obhajanje evharistije.²

Zaradi silne revščine se sprašujejo, kako govoriti o Bogu Očetu vernim ljudem, ki živijo človeka nevedno življenje, so brez vsakršnih pravic in brez upanja na boljšo prihodnost. Kako govoriti o bratstvu, ko pa sta dve tretjini ljudi izkoriščanih in zatiranih? Kakšno upanje lahko da krščanstvo tem kristjanom? V zadnjih letih se je vse več kristjanov začelo združevati v občestva, kjer premišlujejo božjo besedo, analizirajo svoj položaj, si medsebojno pomagajo in poskušajo s skupnimi nenasilnimi akcijami premagati krivice in zatiranje. Ker primanjkuje duhovnikov, obhajajo evharistijo bolj poredko. Kadar pa jo, je to zanje trenutek, ko v spominu na križanega in vstalega najdejo dovolj razlogov za upanje in boj.

Delo za rast božjega kraljestva je tako na tej 'katoliški' celini tesno povezano z evharistijo in se pri njej navdihuje. Istočasno pa verni ustvar-

jalno oblikujejo evharistijo in ji dajo lasten pečat. Življenjska evharistija je vir evharističnega življenja in se med sabo spodbujata in določata.

Podobne probleme imajo črnci v ZDA in Južnoafriški republiki. Kako naj bomo kristjani bratje, ko pa so nas tisti, ki so nas naučili krščanskega bratstva, takoj tudi zaslužili? Kako naj skupaj slavimo Boga Očeta kot bratje, ko pa je povsod rasna, politična, socialna in ekonomska diskriminacija?

V Aziji, kjer so starodavne in bogate kulture, je le peščica kristjanov. Naj živijo v tej ali oni kulturi, vsi se sprašujejo, kakšen je pomen teh kultur in z njimi neločljivo povezanih velikih verstev v zgodovini odrešenja. Je lahko človek hindujski kristjan, ko pa je krščanstvo cepljeno na judovstvo? Kakšen smisel je imelo iskanje prednikov skozi tisočletja, če ni mogoče nadaljevati krščanstva v tej kulturni dediščini?

Inkultuirana evharistija

Kot že rečeno, se evharistija obhaja v vseh teh in še drugih različnih družbenih in kulturnih okoliščinah ter nanje vpliva, istočasno pa je pod njihovim vplivom. Le tako more biti namreč sad evangelizacije in njen pospeševatelj obenem. Takšno evharistijo lahko imenujemo inkultuirana evharistija.

Izraz inkulturacija se pojavi v misijonski misli v začetku sedemdesetih let, od 1977 dalje pa ga najdemo v uradnih cerkvenih dokumentih. Nandomestil je izraz prilagajanje (franc. adaptation, angl. accommodation), ki je bil v veljavi v petdesetih in šestdesetih letih. Prehod od enega pojma k drugemu razodeva velike miselne in praktične spremembe v cerkvenem pojmovanju kulture. Prilagajanje ima dva pomena. Prvi se nanaša na misijonarja. Ta se mora prilagoditi kulturi, kjer bo oznanjal evangelij. Sprejeti mora navade, oblačenje, pravila obnašanja idr. Drugi pomen se nanaša na vsebino evangelija. Ta je nespremenljiva, zato je ni mogoče prilagajati, pač pa jo je treba tako predstaviti, da bo za nekristjane privlačna in sprejemljiva. Liturgijo so npr. prilagodili tako, da so poleg domačega jezika sprejeli tudi domača oblačila in nekatere kretnje. Inkulturacija se razlikuje od prilagajanja prav v teh dveh pomenih. Ni namreč več delo misijonarja, ampak domače krajevne Cerkve.³ Njen cilj ni samo prevzemanje nebstvenih značilnosti določene kulture, marveč ustvarjanje nečesa novega v tisti kulturi. Tako obhajanje evharistije ne bo ponavljanje nečesa uvoženega in tujega, pač pa ustvarjanje novih oblik in izrazov vere v lastni kulturi. Temu se deloma že približuje zairski obred, ki je bil pred kratkim odobren.

Kljub jasnim načelom glede inkulturacije pa ta še vedno močno šepa. Razlogov za to je veliko, med najmanjšimi pa gotovo nista strah in nerazumevanje v osrednjih ustanovah katoliške Cerkve. Zakaj pravzaprav gre, bomo ponazorili z iskanji in razmišljanji v Afriki.

Evharistija je tesno povezana s kristjanovim življenjem, saj se v veri po njej prenavlja, povezana pa je tudi z njegovo kulturo. « Če bi bil Jezus rojen v središču črne Afrike, kjer ne rasteta ne žito ne trta, bi bila njegova izbira kruha in vina za evharistično materijo kaj malo pomenljiva za črnega Afričana. To pa zato, ker nimata ti dve materiji nič skupnega niti s kulturno dediščino niti z vsakdanjim življenjem Afričana. Evharistija je znamenje človekovega sodelovanja z Bogom, čeprav ima pobudo Bog. Človek prinaša namreč sad, pridelan 'v potu svojega obraza', sad svojega dela, da bi

označil odločilen trenutek posebne Kristusove navzočnosti, Bog pa človeka s svojo navzočnostjo spremeni in posveti. *Hvaljen Bog, Gospod veselja, po tvoji dobroti smo prejeli ta kruh, to vino, sad zemlje in dela človeških rok...* Toda za katere ljudi gre? Ali ni to posploševanje?«⁴ Dejansko bi morali izbrati sad darovalca, ki obhaja evharistijo, da bi mu resnično nekaj pomenil.

Pri evharistiji je treba spremeniti simbole, ne pa tisto, kar simbolizirajo. »Primer: križ lahko naredimo iz lesa ali kovine, iz srebra ali zlata itd. Pomembno je, da bo tak ali drugačen križ vedno pomenil Jezusovo smrt za človekovo odrešenje. To je tisto, kar imamo od krščanskega izročila in bo ostalo, dokler bodo kristjani na zemlji. Kar pa se tiče tvarnih prvin, so pač danosti, povezane s kulturnim okoljem, kjer je živel Jezus iz Nazareta, čeprav nekvašen kruh in vino nista bila izbrana slučajno, ampak zaradi njune simbolike v starozaveznem izročilu.«⁵

Kot obred pa je evharistija tudi v odnosu do človeka kot takega. Afričan vzpostavlja odnos med profanim in svetim, človekom in božanstvom z darovanjem živali. »Daritev, ki je ključ te tradicionalne religije, je molitev 'par excellence', ki se ji ni mogoče odpovedati, ne da bi močno ogrozili vezi med človekom in nevidnim, kajti kdor misli tu na darovanje, misli na kri, ki teče od zaklanih živali. «⁶ Afriški kristjani se težko rešijo te miselnosti, ki prežema njihovo kulturo. Vendar je treba priznati, da je sakralizacija žrtvene živali nekaj čisto drugega kot pa transsubstanciacija. Sakralizacija namreč ne spremeni bistva živali v bistvo božanskega.

Inkulturacijo je treba izpeljati do konca tudi v evharistiji. Ta je namreč predmet vere in pot, ki jo prehodi Afričan od sakralizacije do transsubstanciacije, je pot vere. »Zato lahko trdimo, da inkulturacija evharističnega obreda v afriškem okolju nikakor ne odpravlja vere črnega kristjana, ker bo transsubstanciacija vedno zahtevala vero. Ko bodo namreč v črni Afriki obhajali evharistijo s hlebci iz riža ali manioka, prosa ali sorga in z domačim vinom, bo moral imeti črni Afričan vero. Brez nje ne bi mogel sprejeti in izpovedovati, da bistvo hlebčka in vina prehaja v Kristusovo telo in kri. Še več, potrebna bo prav močna vera, kajti teološko-filozofski pojmi, s katerimi razlagajo transsubstanciacijo, so vsaj na religijskem področju tuji črno-afriški miselnosti.«⁷

Ob tem konkretnem primeru se jasno vidi, kakšne so razsežnosti evangelizacije, ki se uresničuje kot inkulturacija. Seveda pa inkulturacija ne velja le za črno celino, ampak za vse civilizacije in kulture, tudi naše. Pri tem je treba še upoštevati zgodovinskost civilizacij in kultur, ki se kaže v njihovem stalnem spreminjanju. Da bi evharistija bila resnično središče in vir krščanskega življenja ter gibalno evangelizacije, mora do konca slediti logiki inkulturacije, ki je v bistvo bolj razumljena logika inkarnacije.

Povzetek: Drago Ocvirk, Evharistija in evangelizacija.

V evharistiji se spominjamo svojega Gospoda, se zavedamo njegove navzočnosti ter prinašamo v svet upanje in odrešenje. Vendar pa se to dogajanje izraža drugače v različnih časih in krajih. Danes je to toliko bolj očitno v katoliški Cerkvi, ko krajevne Cerkve zunaj evropske civilizacije iščejo ustrezne načine, kako

obhajati evharistijo. Tudi obhajanje evharistije mora namreč do konca izpeljati logiko inkarnacije, da bi lahko bilo gibalo evangelizacije in središče kristjanovega življenja.

Summary: Drago Ocvirk, Eucharist and Evangelization.

In the Eucharist we remember our Lord, are aware of His presence and bring hope and salvation into the world. Yet these events are expressed differently in different places and at different times. Nowadays this can clearly be seen in the Catholic Church as local churches outside the European civilization are looking for appropriate ways of celebrating the Eucharist. Namely, the celebration of the Eucharist should carry through the logics of incarnation if it is to be the motive force of evangelization and the centre of Christian life.

* Predavanje na Medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Djakovu 1988

¹ M. Macina, *Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique. Réexamen de la question à la lumière des Ecritures et des sources juives. Ephemerides liturgicae*, Roma, 1988, 1, 3-25.

² »Ne mislim več biti učitelj, zakaj en sam je Učitelj. Veliko bolj mislim, da bi bil z Učiteljevimi učenci ter poslušal Jezusa in njegovega Duha, pozoren z vsem občestvom, da bi zvedel, kaj pravita Jezus in Duh Cerkvi. V tem smislu je dobilo moje obhajanje evharistije in drugih zakramentov v mojem škofovskem življenju drugačno razsežnost. Skrivnost vere obhajam z občestvom tako, da se čimbolj vključim v njihovo življenje ter je tako vse to tudi obhajanje tega življenja. Liturgija je začela dobivati drugačno podobo.« Kardinal A. Lorscheider, *La redéfinition de la figure de l'évêque*, v: *Concilium* 196, 79.

³ »Nastanek afriškega, japonskega ali kitajskega krščanstva ne more biti delo tujih misijonarjev, marveč morajo same krajevne Cerkve - v Svetem Duhu - ustvariti različne zgodovinske podobe krščanstva.« C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, 306.

⁴ E. Sambou, *L'eucharistie, une vie, une foi*, v: *Spiritus* 80, 310-311.

⁵ E. Sambou, prav tam 311.

⁶ E. Sambou, prav tam 313.

⁷ E. Sambou, prav tam 314.

Krst in krščansko poslanstvo*

Iz zgodovinske prakse zlahka razberemo, da sta za katoliško Cerkev krst in poslanstvo neločljivo povezana. Ta povezanost izhaja iz celotne velikonočne skrivnosti, najdemo pa jo tudi v Jezusovem naročilu: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujete jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mt 28,19.20).

Namen poslanstva je oznanjevanje Kristusa, križanega, ki je Judom v spotiko, poganom nespamet, poklicanim pa božja moč in božja modrost (prim. 1 Kor 1,23.24). Kadar se človek po oznanjevanju sreča s Kristusom in mu pritrđi, nujno spremeni svojo življenjsko usmeritev. Spreobrne se in vstopi v skupnost Kristusovih učencev. Spreobrnjenje, vstop v Cerkev in novo življenje so zaznamovani s krstom. S tem je dosežen namen poslanstva na partikularni ravni, ne pa na vesoljni. Zato krst obvezuje novega Kristusovega učenca, da vzame pot pod noge in gre oznanjat. Prejemnik evangelija postane s krstom njegov glasnik. Tako lahko strnemo pomemben vidik krstnega dogajanja v formulo: od poslanstva do krsta, od krsta do poslanstva. To dogajanje ima več etap, ki jih bom obravnaval s pametjo našega časa in osvetlil z lučjo vere. Ta namreč ne sveti danes nič manj močno kot v apostolskih časih ali pred drugim vatikanskim koncilom, saj so Oče, Sin in Sveti Duh na delu enako kot nekoč. Predstavil bom tri etape krstnega dogajanja: oznanjevanje, sprejemanje in poslanstvo. Obravnaval jih bom z vidika človeka, ki se danes odloči za krst.

1. Oznanjevanje

Katoličani v Sloveniji in Hrvaški (verjetno velja to nekoliko že tudi za pravoslavne v Srbiji, Črni gori in Makedoniji) smo do nedavnega rasli v enoviti kulturi, kjer sta bili vera in Cerkev sestavni del življenja in zato tudi domači. V tem svetu je (bil) krst redno dejanje, zaželeno in razumljeno, saj se je narod imel za katoliškega ali pravoslavnega. Ta svet danes naglo izginja in ga nadomešča pluralni svet, kjer vera in Cerkev nista več vsakdanji spremljevalki, tako da tudi krst ni več za številne ljudi potrebno in smiselno dejanje. Čeprav ljudje želijo krstiti otroke, marsikoga pri tem ne

vodi več vera in krst tudi ni več izhodišče verskega življenja in poslanstva, marveč običaji na ravni folkore ali uvajalnih obredov. Ali je tak krst še zakrament vere? Tudi pri nas se vse bolj kaže potreba po temeljiti pripravi na krst. Dejansko je potrebna evangelizacija prosilcev za krst, pa naj bodo to starši za svoje otroke ali odrasli zase.

Cerkev na Zahodu, ki je doživela podoben razvoj pred nami, opušča tradicionalno pripravo na krst odraslih, ko je šlo le za uvajanje v že obstoječe občestvo, ker se pripravniki na krst le stežka vživljajo v ustaljena občestva in jih moti rutinska vera od rojstva krščenenih. Zato ustanavljajo nova občestva iz ljudi, ki se skupaj pripravljajo na krst. Kot je v pluralni družbi krst vse bolj sad oznanjevanja in človekove zavestne odločitve, tako je tudi v deželah mlajših Cerkva. Tam domači kler in misijonarji skopo odmerjajo krstno milost, saj opažajo, da motivi za krst ne izvirajo vedno iz vere v velikonočno skrivnost.

Naj se torej verniki obrnemo kamor koli, povsod opažamo potrebo po dejavnem krščanskem poslanstvu, po katerem pride veselo oznanilo do ušes sodobnikov. Ti ne morejo srečati Kristusa, če jim ga nihče ne predstavi. Nekdo jih mora seznaniti z njim.

2. Sprejemanje

Toda srečanje z Jezusom in poznanstvo z njim ima še drugo plat. V tem srečanju mora biti namreč človek navzoč in dejaven z vsem svojim bitjem, biti za Jezusa dojemljiv in sprejemljiv. Človek ni objekt v tem srečanju kot tudi v krstu ne, ampak subjekt, sodelavec, sogovornik, brez katerega bi bil Jezus še naprej neznanec, krst pa neučinkovit. Klasično rečeno, milost ne bi obrodila sadov. Človek, ki je nagovorjen, ima moč, da odgovori ali pa ne. Od njegove sprejemljivosti ali odklonilnosti je odvisna poslančeva moč.

Kadar človek prisluhne in odgovori poslancu, se obrne od sebe, se spreobrne in zavestno ter hote stopi v komunikacijo. Šele po tej odločitvi bo oznanjevanje rodovitno, človek pa se bo srečal z Jezusom in mu sledil. Ta pot pa se bo preverila in potrdila v zakramentu krsta. Ko človek zaprosi zanj, ga Jezus vprašuje, kot je Zebedejeva sinova: »Ne vesta, kaj prosita. Ali moreta piti kelih, ki ga pijem jaz, ali biti krščena s krstom, s katerim sem krščen jaz?« (Mr 10,38). Človek postane namreč s krstom božji posinovljenec in sodedič kraljestva, zato je razumljivo, da bo to dosegel le tako, kot Sin Prvorojenec. Zaradi tega Pavel, misijonar med apostoli, uči, da je Jezusova smrt temelj krščanskega krsta: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Jezusa Kristusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako kakor je Kristus po veličastnem Očetovem posegu vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novega življenja« (prim. Rim 6,3,4). Gibalo takega življenja pa je Sveti Duh, ki ga s krstom sprejememo (prim. Jn 3,5; 1 Kor 6,11): Bog »nas je odrešil, a ne zaradi pravičnih del, ki bi jih storili mi, marveč iz svojega usmiljenja, ko nas je v kopeli prerodil in prenovil v Svetem Duhu« (Tit 3,5).

Kadar torej z vero odgovorimo poslančevemu oznanjevanju, smo ga sprejeli in prek njega tudi Jezusa Kristusa. Vse to se dogaja v Svetem Duhu, ki je vez edinosti med Očetom in Sinom po eni strani ter ljudi med sabo in z Bogom po drugi. Novo življenje v Svetem Duhu ima različne razsežnosti. Simbol apostolov, ki je nastal v zvezi s krstnim bogoslužjem, omenja

sledeče: sveta katoliška Cerkev, občestvo svetnikov, odpušcanje grehov, vstajenje mesa in večno življenje. Krščenec se tako vključi v skupnost, kjer vladajo novi odnosi, in je življenje odprto v brezbrežno prihodnost. Pravilo, po katerem se to novo življenje odvija, pa je Jezus Kristus, njegovo življenje, smrt in vstajenje. Od tod seveda izvira tudi tretja stopnja krstnega dogajanja, kadar ga obravnavamo z vidika krščenca, tj. poslanstvo.

3. Poslanstvo

Novi odnosi, ki jih človek zaživi v občestvu vernih, ne veljajo samo za člane Cerkve, marveč tudi v odnosu do vseh drugih in drugačnih. Za krščenca in njegovo Cerkev velja namreč, da sta po krstu umrla sebi in živita novo življenje za druge.

Cerkev kot občestvo krščenih mora usklajevati svoje odnose z drugimi, posamezniki, narodi, religijami..., v skladu s svojo vero in krstom v Jezusa Kristusa. Le tako more namreč biti Cerkev »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1) ali vesoljni zakrament odrešenja, ki ga Bog pošilja narodom (prim. M 1). Pod vodstvom Svetega Duha in po zgledu božjega Sina je tudi Cerkev občestvo za druge in je zato »po svoji naravi 'misijonarska'« (M 2).

Njeno »misijonarjenje« pa ne more sloneti ne na (vojaški ali politični) moči, kot se je to kdaj v zgodovini tudi dogajalo, ne na metodah sodobnega propagandnega stroja, kot ga uporabljajo ideologije ali ekonomija, za katere je človek le možni sovražnik ali možni odjemalec. Zato koncil opominja, da »Cerkev strogo prepoveduje, da bi koga k sprejemu vere silili ali pri tem z neprimernimi sredstvi naj vplivali ali ga privabljali« (M 13). Cerkev opravlja svoje odrešensko poslanstvo le, kolikor obravnava človeka kot osebo in ga vabi, kot pravi koncil, »z zglednim življenjem in z oznanjevanjem, z zakramenti in drugimi sredstvi milosti. (...) Zato mora Cerkev pod vodstvom Svetega Duha hoditi po isti poti, po kateri je hodil Kristus, namreč po poti uboštva, pokorščine, služenja in žrtvovanja samega sebe do smrti, iz katere je s svojim vstajenjem izšel kot zmagovalec« (M5).

Nič drugače ni s človekom, ki se je po krstu vključil v Kristusovo telo. Ista Moč ga vodi in isti Zgled obvezuje, da se tudi on nesebično posveti drugim in drugačnim. Niso poslani le nekateri, marveč vsi krščeni. Če to ni bilo vedno jasno in razvidno v življenju Cerkve v 'krščanskem svetu', ko so bili drugi in drugačni daleč, se v pluralnem svetu 'misijonske' narave krsta še kako zavedamo. Tako pravi koncil: »Kajti kristjani, naj živijo kjerkoli, morajo z življenjskim zgledom in s pričevanjem besede tako razodevati novega človeka, ki so ga oblekli s krstom, in moč Svetega Duha, ki jih je okreplil z birmo, da bodo drugi ljudje videli njihova dobra dela in slavili Očeta ter popolneje dojemali resnični smisel človeškega življenja in vseobsegajočo vez človeškega občestva« (M 11).

Toda naj nam je danes še tako jasno, da se krst in poslanstvo vključujeta, smo kristjani, kot Cerkev in kot posamezniki, pred skorajda nerešljivimi izzivi modernega sveta, ki nam kaže tako različne in velikokrat nerazumljive obraze. Kako naj v njem uresničujemo poslanstvo, da bi vzbudilo vero, ki se prečiščuje in potrjuje v krstu, in kako naj živimo krst, da bomo v Kristusu umirali sebi in živeli za druge in drugačne?

To vesoljno vprašanje je še kako aktualno in usodno za vse nas, ki smo krščeni in za naše različne Cerkve, ki živimo skupaj, naj to hočemo ali ne. Resničnost našega krsta in verodostojnost našega poslanstva se bosta pač merili po našem (osebnem in cerkvenem) deležu pri premagovanju sporov in sovraštva ter pripravljenosti, da si podamo roke in sodelujemo pri tako pomembni stvari kot je mirno sožitje v spoštovanju različnosti. Prepričan sem, da bomo v nasprotnem primeru zatajili svoj krst in izdali svoje poslanstvo. Upam, da bo v nas in v naših Cerkvah zmagoval Kristus, v katerega smo krščeni, in govoril Sveti Duh, ki smo ga pri krstu prejeli. Mislim, da bomo tako opravili krščansko poslanstvo v času in prostoru, ki nam ju je podaril Bog.

Povzetek: Drago Ocvirk, Krst in krščansko poslanstvo.

Enega od pomembnih vidikov krstnega dogajanja lahko strnemo v formulo: od poslanstva do krsta, od krsta do poslanstva. Prvo dejanje tega dogajanja je oznanjevanje, po katerem ljudje slišijo evangelij. V drugem dejanju se zanj odločajo, ko se zavestno in svobodno spreobrnejo, da bi s krstom sprejeli vero in se vključili v Cerkev. V tretjem dejanju krstnega dogajanja posreduje človek vero, ki jo je prejel, tistim, ki je še nimajo. Vse to se dogaja v Cerkvi in v Svetem duhu.

Summary: Drago Ocvirk, Baptism and Christian Calling.

One of important aspects of baptismal event can be expressed by the following formula: from calling to baptism, from baptism to calling. The first act is preaching, where people hear the Gospel. In the second act they decide in favour of the Gospel when they are consciously and freely converted to accept faith by baptism and to become members of the Church. In the third act of baptismal event, a person conveys the faith he has received to those who do not have it yet. All this takes place in the Church and in the Holy Spirit.

*Predavanje na Medteološkem ekumenskem simpoziju v Beogradu 1990.

Jurij Snoj

Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev

Ob petstoletnici rokopisa

Nadžkofijski arhiv v Ljubljani hrani pod signaturama Rkp 17 in Rkp 18 rokopisni antifonal velikega formata v dveh knjigah. Iz eksplicita prve knjige je razvidno, da je bila ta dokončana 17. avgusta 1491 in da jo je spisal loannes von Werd de Augusta, katerega delo je, po rokopisu sodeč, tudi druga knjiga. Obrabljenost rokopisa in številni robni zapisi, domala vsi liturgične vsebine, pričajo, da se je rokopis dejansko rabil, najbrž kot velika korna knjiga, iz katere je naenkrat pelo več pevcev. Robni zapisi so domnevno precej mlajši kot osnovni zapis, kar pomeni, da se je rokopis uporabljal tudi preko časovne meje tridentinskih reform, s katerimi se je v drugi polovici 16. stol. v zahodnokrščanski liturgiji in liturgični monodiji končalo srednjeveško izročilo. Vpisa dveh slovenskih imen ob letnici 1609¹ pričata, da je bil rokopis v tem času v slovenskem narodnostnem okolju, v kranjski župnijski knjižnici, kjer se je ohranilo precejšnje število srednjeveških rokopisov, pa je bil vsaj že v drugi polovici prejšnjega stoletja.² Brez posebnih liturgičnozgodovinskih raziskav je očitno, da je v njem prisotni liturgični red v večji ali manjši meri liturgični red oglejske cerkve, kar kaže, da je bil rokopis izdelan za eno od cerkva v oglejskem patriarhatu; v sanktoralu rokopisa so namreč izrazito oglejski godovi: Pavlin, Hilarij in Tacijan, Kanciji, ki jim je med drugimi posvečena tudi kranjska župnijska cerkev, Mohor in Fortunat. Rokopis je pisan v končni razvojni stopnji gotske notacije, kakršna je tudi v mnogih drugih sočasnih v Ljubljani hranjenih glasbenih virih in kakršna je bila v južnonemškem prostoru tistega časa običajna. Notacijska znamenja so zapisana v črtovje štirih rdečih črt s c ali f-ključi, višine tonov oz. intervali so nedvoumno zapisani.³

Rokopis, ki vsebuje v prvem delu 248 in v drugem 236 pergamentnih folijev, je eden od mnogih srednjeveških spomenikov gregorijanskega koral oz. srednjeveške liturgične monodije. Kot antifonal vsebuje določen del sestavin oficijske liturgije⁴: prvenstveno je v njem zapisano tisto, kar je v oficijski liturgiji namenjeno glasbenemu zboru in se menja od dne do dne, to je ves izraziteje glasbeni del oficijskega proprija; njegova vsebina je torej oficijski del koralnega repertoarja, kolikršen in kakršen je bil potreben

za celoletni oficijski cikel na določenem mestu. Glasbeni zapis je bistvena vsebinska sestavina rokopisa.

Tako kot domala vsak srednjeveški koralni rokopis je tudi ta nastal kot prepis iz ene, verjetneje pa več predlog in v njem skoraj gotovo ni nobene liturgično-glasbene enote, ki je ne bi bilo mogoče najti tudi v večini, v mnogih ali pa vsaj v nekaterih drugih istovrstnih rokopisih. Vendar je bil narejen za določeno lokacijo, kar v času pred poskusom poenotenja liturgije konec 16. stol. pomeni, da vsebuje ali upošteva njen liturgični red in navade oz. liturgični red določenega okolja. Ta je najprej v koledarju, to je v obstoju oz. neobstoju ter hierarhiziranju posamičnih zlasti sanktoralnih praznikov; v dejanski podobi liturgije določenega dne, ki je lahko v enem liturgičnem izročilu drugačna kot v drugem, in sicer v razporeditvi posamičnih liturgično-glasbenih enot, v določeni meri v njihovem izboru, delno pa lahko tudi v obliki delov dnevnega liturgičnega ciklusa. Končno imajo dejanske liturgično-glasbene enote, mestoma neenake že v starejših, še bolj pa v pozno-srednjeveških koralnih rokopisih, v vsakem in tako tudi v obravnavanem rokopisu določeno podobo, ki je od enega rokopisa do drugega oz. od ene skupine rokopisov do druge v posamičnostih lahko različna. Če ob vsem tem upoštevamo še notacijsko razvejanost srednjeveškega koralnega pismenstva, najbrž ni dveh enakih rokopisov; vsak je enakoveljavno izhodišče raziskovanja in katerikoli zapis v kateremkoli rokopisu je vedno mogoče primerjati z drugimi, ugotavljati enakosti in meriti medsebojno oddaljenost.

Kot omenjeno, vsebuje antifonal kot tip liturgične in glasbene knjige le del sestavin oficijske liturgije; ostale so bile zapisane v drugih rokopisih. Tako je popolno podobo tiste celote, celoletnega oficijskega ciklusa, katere del je zapisan v antifonalu, možno sestaviti in določiti šele iz več vsebinsko dopolnjujočih se in isto celoto sestavljajočih rokopisov. Vendar antifonali niso bil namenjeni le golemu zapisu določenega dela oficijskih sestavin, pač pa je bila v njih podana in določena tudi njihova razporeditev, mesto njihovega dejanskega nastopa ali pojavljanja v liturgičnem letnem ciklusu: posamične vsebinske enote si v antifonalu sledijo načeloma tako, kot se pojavljajo v dejanski liturgiji, kar pomeni, da je bil rokopis, ki se je uporabljal, predvidoma enkrat na leto prebran.

V obravnavanem antifonalu kot tudi v drugih spremljajo posamične liturgično-glasbene enote, pisane s črnilom, z rdečilom pisana besedila ali besede, takoimenovane rubrike, ki naslavljajo posamične dni oz. praznike liturgičnega leta, dele dnevnega ciklusa, posamične liturgično-glasbene enote ali pa predpisujejo ali omejujejo njihovo nadaljnje nastopanje. Poleg popolnih zapisov so mnoge vsebinske enote navedene v rokopisu le z začetnimi besedami, največkrat brez glasbenega zapisa. Ti navedki so bodisi znotraj rubrik, kjer so pisani s črnilom, vendar z manjšimi črkami, vedno brez glasbenega zapisa, ali pa so pisani z večjimi črnimi črkami pod glasbeno črtovje, v katerem je pogosto tudi ustrezn glasbeni zapis. Z začetnimi besedami označene enote je bilo za dejansko izvedbo treba poiskati na drugem mestu rokopisa, kjer so bile zapisane v celoti, ali pa v drugem rokopisu: psalme v psalterju, himnuse v himnarju itd. Med njimi so namreč tudi take sestavine, ki so bile - skladno z omenjeno razdelitvijo vsebine letnega ciklusa na več knjig - zapisane v drugih ustreznih rokopisih

in med temi so tudi take, ki niti niso bile namenjene glasbenemu zboru in so v rubrikah navedene le sklicevalno ali opisno.

Osnovni in izhodiščni pojem, znotraj katerega je torej mogoče brati, razumeti in obravnavati vsebino vsakega antifonala, je letni cikeloficijske liturgije. Tega bi bilo mogoče opisati tudi kot zaporedje tisočev liturgično-glasbenih enot, ki pripadajo približno ducatu različnih liturgičnih in glasbenih oblik in nastopajo ali se pojavljajo v določenem redu, vedno kot sestavine posamičnih delov dnevnega oficijskega ciklusa. Vsebinsko obravnavanega rokopisa je glede na to možno definirati kot množico vseh liturgično-glasbenih enot, ki so kot sestavine letnega oficijskega ciklusa v rokopisu bodisi v celoti zapisane ali pa samo navedene z začetnimi besedami.

Ta predstavitev, ki ima težišče predvsem na prikazu enega od možnih pristopov pri obravnavanju liturgičnih in glasbenih rokopisov, nastalega ob branju kranjskega antifonala, skuša odgovoriti na osnovna vprašanja v zvezi s tako določeno vsebino imenovanega rokopisa: koliko je v rokopisu liturgično-glasbenih enot kot sestavin letnega oficijskega ciklusa in kaj so te po svoji obliki; kakšne vloge imajo znotraj dnevnega liturgičnega ciklusa; koliko je med njimi različnih in koliko se jih v rokopisu ponavlja: kolikšen je torej vsebinsko različen repertoar rokopisa; koliko liturgično-glasbenih enot je zapisanih v celoti in koliko je podanih le citatno, z besedilnim začetkom: kolikšen je torej v rokopisu dejansko zapisan repertoar; in slednjič, kaj od vsega tega ima tudi glasbeni zapis, kolikšen je glasbeni repertoar rokopisa in kakšna je znotraj posameznih oblikovnih skupin njegova temeljna modalna pripadnost. Z drugega vidika bi lahko ta vprašanja izrazili tudi takole: kakšno podobo kaže rokopis, če njegovo vsebino - množico v njem v celoti zapisanih ali samo navedenih enot letnega oficijskega ciklusa - določimo oblikovno, ugotovimo vloge posamičnih oblik v liturgiji dnevnega ciklusa; izločimo tisto, kar je v rokopisu zapisano večkrat in določimo tako repertoar rokopisa neglede na liturgično vlogo posamičnih enot; odštejemo tisto, kar v rokopisu ni zapisano v celoti in določimo tako v rokopisu dejansko prisotni repertoar; in končno navedemo, kaj od vsega ima tudi glasbeni zapis, se pravi določimo glasbeni korpus rokopisa in podamo njegovo osnovno modalno razčlenitev.⁵

A preden se lotimo dejanskega pregleda tako razumljene vsebine rokopisa, je treba natančneje določiti, kaj naj velja kot liturgično-glasbena enota. Da bi bila vsebina rokopisa pripravljena za oblikoslovno obravnavo, jo je treba razstaviti na najmanjše možne, vendar oblikovno še samostojne sestavine. To pomeni, da morajo za osnovne vsebinske in oblikovne enote rokopisa veljati poleg ustaljenih liturgičnih in koralnih oblik tudi njihovi oblikovno v omejenem smislu samostojni deli, katerih glasbena podoba narekuje v oblikoslovju samostojno in ločeno obravnavo: psalmi v antifonalni psalmodiji, rezponzorijski, antifonalni, gradualni verzi ter tropi.⁶

Tako določenih enot je v rokopisu 6797.⁷ Oglejmo si, katere liturgično-glasbene oblike so v tem obsežnem repertoarju prisotne, kakšna je torej njegova osnovna oblikoslovna razčlenitev. V navedenem številu je 2764 antifon, 29 antifonalnih verzov, 122 invitorijev, 800 psalmov, 20 kantikov, 1282 rezponzorijev, 1249 rezponzorijskih verzov, 9 rezponzorijskih tropov, 91 kratkih rezponzorijev, 110 himnusov, 264 verzikljev, 9 kapitljev, 10 oracij,

6 aleluj, 7 gradualov, 6 gradualnih verzov, 3 sekvence, 2 Deus in adjutorium, 4 Benedicamus Domino, 7 Te Deum laudamus, 2 Kyrie eleison ter Genealogija. V teh številih so zajete vse liturgično-glasbene enote, ki so v rokopisu navedene kot sestavni del izhodiščnega pojma, liturgičnega letnega ciklusa, neglede na to, ali so zapisane v celoti ali ne, ali imajo glasbeni zapis ali pa so brez njega, in neglede na to, ali so zapisane prvič ali pa gre za dvojnice ter nadaljnje večkratne zapise.

Naslednje vprašanje v zvezi z liturgično-glasbenimi enotami, zapisanimi v rokopisu, je njihovo razmerje do osnovnega in najširšega pojma, na ozadju katerega jih je možno razumeti, to je, do letnega oficijskega ciklusa. Letni oficijski cikel sestoji iz oficijske liturgije posamičnih praznikov oz. dni, ki je sestavljena iz načeloma vedno istega niza obredov, ki imajo enako oz. nekoliko spremenljivo obliko; to obliko izpolnjujejo dejanske liturgično-glasbene enote, kot so za vsak dan, skupine dni ali obdobja zapisane in določene v ustreznih knjigah, med drugim v antifonalu. To pomeni, da ima katerakoli v obravnavanem rokopisu zapisana ali navedena liturgično-glasbena enota svoje mesto in je možna le kot sestavina enega od delov dnevnega ciklusa, v katerem ima točno določeno vlogo, čeprav ta iz rokopisa ni vedno enoumno razvidna. Poznavanje in obvladanje vsebine katerekakoli koralnega rokopisa ni možno brez poznavanja vlog vseh njegovih enot, to je brez določitve njihovega mesta v liturgiji dnevnega in letnega ciklusa, saj je liturgično-glasbene enote možno brati in razumevati le v medsebojno soodvisnem sosledju, kot sestavne dele liturgije. Oglejmo si, v kakšnih vlogah se posamične navedene oblike pojavljajo v dnevnem oficijskem ciklusu in sestavimo njegovo podobo, kot se kaže iz obravnavanega rokopisa. Ta podoba seveda ne more biti popolna, ker bi bili za to potrebni še drugi oficijski rokopisi, ki za antifonal iz Kranja še niso ugotovljeni oziroma so izgubljeni. Ker so verzi velikih responzorijev, gradualni verzi, verzi antifon in responzorijski tropi - vseh teh enot je 1293 - vedno le sestavine drugih oblik, jih pri tem pregledu ni potrebno upoštevati in za nameravano razporeditev ostanejo 5504 enote.

Začnimo pregled s psalmi, to je tisto sestavino, katere branje je osnovni akt oficijske liturgije. Psalmi, ki so v rokopisu vedno zapisani le z začetnimi besedami,⁸ se pojavljajo kot prvi, drugi, tretji psalm v prvem, drugem ali tretjem nokturnu jutranjic, v primerih, ko imajo jutranjice en sam nokturn, pa kot prvi do tretji ali prvi do šesti psalm v tem; nadalje kot prvi, drugi, tretji in peti psalm v hvalnicah, kot prvi do peti v večernicah. V vseh teh primerih nastopajo psalmi vedno z antifono, ki uokvirja psalmodično recitacijo. Na četrtem mestu v hvalnicah je namesto psalma kantik in vsi v rokopisu navedeni kantiki so le na tem mestu. Psalm 94, Venite exultemus, ima v rokopisu običajno vlogo, in sicer se pojavlja kot invitatorijalni psalm pred prvim nokturnom jutranjic, vedno z invitatorijalno antifono. Edina izjema je v trikraljevskem oficiju, kjer je psalm 94 drugi psalm v drugem nokturnu, z antifono, tako kot vsi psalmi v nokturnih. Poleg običajne je imel psalm 94 to vlogo v mnogih liturgičnih izročilih dobe.

Direktne psalmodije, se pravi samega psalma brez antifone v rokopisu ni. To pomeni, da so na vseh navedenih mestih tudi antifone, druga od obeh sestavin antifonalne psalmodije, ob psalmu 94 v njegovi osnovni vlogi pa invitatorijalna antifona ali invitatorij. Večkrat je v nokturnu, bodisi da je ta en sam ali pa so trije, ena sama antifona, ki tako uokvirja ne enega,

ampak tri psalme; podobno je nekajkrat tudi v hvalnicah in večernicah, kjer je na mestu petih antifon ena sama, ki uokvirja pet psalmov oz. v hvalnicah štiri psalme in kantik. Antifone pa so v rokopisu še na drugih mestih: v štirih tako imenovanih dnevnih urah, ad primam, ad tertiam, ad sextam in ad nonam ter v sklepnicah; nadalje ob treh novozaveznih kantikih: kantiku Benedictus ob koncu hvalnic, kantiku Magnificat ob koncu večernic in kantiku Nunc dimittis ob koncu sklepnic. Kot običajno je na teh mestih vsakič le po ena antifona, ki uokvirja psalmodično recitacijo enega, več psalmov ali kantika. Gre torej za antifonalno psalmodijo, ki je v tem pregledu omenjena pri antifonah zato, ker novozavezni kantiki in psalmi dnevnih ur ter sklepnic v rokopisu niso nikdar navedeni; bili so stalnice, ki jih ni bilo potrebno posebej navajati. Vsi trije novozavezni kantiki so v rokopisu sicer rubrikalno pogosto omenjeni, a rubrikalne omembe, pisane z rdečilom, v tem pregledu niso upoštevane kot vsebinske enote. Nadalje so nekatere antifone označene kot »ad suffragia«; gre za občasni dodatek hvalnicam in večernicam, ki sestoji med drugim iz ene ali nekaj antifon.

Oglejmo si, na katerih mestih se pojavlja druga po številu najobsežnejša oblikovna skupina rokopisa, responzoriji. V vsakem od jutranjičnih nokturnov, bodisi da je nokturn en sam ali pa so trije, so po psalmih z antifonami trije responzoriji. Tu sledijo posamičnim lekcijam, ki se v antifonalih navadno niso navajale, saj jih ni izvajal glasbeni zbor. Na treh mestih je responzorij naveden kot edini responzorij dneva, vendar je skoraj gotovo tudi tu mišljen v sklopu dveh drugih, prevzetih najbrž iz predhodne nedelje. Responzorij je nadalje v nekaterih večernicah, in sicer po peterih psalmih z antifonami in pred kantikom, štirikrat je zapisan tudi v sklepnicah, prav tako pred antifono h kantiku. Tu se pojavi tudi kratki responzorij, katerega mesto je sicer v dnevnih urah od ad primam do ad nonam po antifoni; nekajkrat pa se v dnevnih urah namesto kratkega responzorija pojavi veliki responzorij, sicer imenovan samo responzorij. Ob teh zamenjavah velja opozoriti, da strogo ločevanje med velikimi in kratkimi responzoriji v rokopisu najbrž ni strogo izpeljano in da je v mejnih primerih težko določiti, za katero od obeh sorodnih oblik gre. Če odloča o obliki le vloga, so vsi responzoriji dnevnih ur in sklepnic kratki, če pa so za ločevanje obeh oblik odločilne oblikovne in stilne lastnosti, pripadajo morda tudi nekateri jutranjičnih ali večerničnih responzorijev zvrsti kratkega responzorija, nekateri responzoriji dnevnih ur in sklepnic pa - kot navedeno - zvrsti velikega responzorija. Enkrat samkrat se responzorij pojavi tudi »ad suffragia«, in sicer pred antifono.

Himnusi so v rokopisu na četrterih mestih: v hvalnicah po psalmih, a pred antifono h kantiku; ad primam pred antifono, se pravi na začetku; v večernicah po responzoriju oz. po psalmih, če responzorija ni; v sklepnicah po responzoriju oz. po antifoni k psalmom, a pred antifono h kantiku. V hvalnicah, večernicah in sklepnicah sledi himnusu verzikelj, ki je še v nokturnih po psalmih z antifonami, na samem začetku hvalnic, po kratkem responzoriju v vsaki od dnevnih ur ter v suffragia po antifoni.

Navedimo še mesta drugih v rokopisu prisotnih oficijskih sestavin. Kapitelj je v dnevnih urah tik pred kratkim responzorijem ter v večernicah po psalmih, a pred responzorijem oz. pred himnusom, če responzorija ni. Mesto oracij je po kantiku hvalnic in večernic, v suffragia po verziklju, enkrat pa je oracija navedena tudi za ad tertiam; njen položaj iz

vpisa ni razviden, a tudi v dnevnikih urah je oracija na koncu. Te Deum laudamus je po zadnjem rezponzoriju jutranjic, to je po devetem ali tretjem. Deus in adjutorium, s katerim se največkrat začne vsak del dnevnega ciklusa, je naveden enkrat za začetek hvalnic in enkrat za začetek večernic.

Iz navedenih mest je mogoče sestaviti tole obliko dnevnega oficijskega ciklusa: AD MATUTINUM: invitorij, psalm; en ali trije nočni z eno ali tremi antifonami, tremi psalmi, verzikljem in tremi rezponzoriji, Te Deum; ali: en sam nočni s šestimi antifonami in psalmi, verzikljem in tremi rezponzoriji. AD LAUDES: Deus in adjutorium, verzikelj, pet ali ena antifona s štirimi psalmi in starozaveznim kantikom na četrtem mestu, himnus, verzikelj, antifona h kantiku Benedictus, oracija. AD HORAS: himnus, antifona, kapitelj, kratki rezponzorij oz. rezponzorij, verzikelj, oracija. AD VESPERAS: Deus in adjutorium, pet ali ena antifona s pet psalmi, kapitelj, rezponzorij, himnus, verzikelj, antifona h kantiku Magnificat, oracija. AD COMPLETORIUM: antifona, kratki rezponzorij oz. rezponzorij, himnus, verzikelj, antifona h kantiku Nunc dimittis. SUFFRAGIA, vedno po hvalnicah ali večernicah, imajo v rokopisu eno od tehle sestav: ena ali več antifon; antifona, oracija; antifona, verzikelj; antifona, verzikelj, oracija; rezponzorij, antifona.

Podani prikaz dnevnega oficijskega ciklusa je zlasti skupni in istočasni pregled vlog, ki jih ima velika večina liturgično-glasbenih enot rokopisa; dejanski zapisi dnevnega ciklusa in njegovih delov so v rokopisu največkrat manj popolni, saj mnogih enot zaradi njihove samoumevnosti ali pa zato, ker so bile predpisane za več dni ali obdobje, ni bilo treba vsakič zapisovati; nekatere od prikazanih sestavin pa so v rokopisu navedene le izjemoma, saj so bile zapisane v drugih ustreznih knjigah. Poleg tega je treba dopustiti možnost, da so bili obredi dnevnega ciklusa nekaterih praznikov, dni ali obdobji oblikovani malenkostno drugače kot sicer. Kot omenjeno, bi bilo popolno obliko dnevnega ciklusa, kot jo predpostavlja obravnavani rokopis, in njegove razločke možno sestaviti šele iz več dopolnjujočih se knjig.

Zunaj v pregledu dnevnega ciklusa navedenih mest je od izhodiščnega števila 5504 še 67 liturgično-glasbenih enot. Tu je 5 antifon marijanske vsebine na prvem listu rokopisa brez kakršnekoli oznake glede vloge; nadalje mnoge antifone, ki sledijo hvalnicam ali večernicam: 5 antifon z oznako »alia antiphona« oz. »aliae antiphonae«, ki so morda le dane na izbiro namesto predhodne antifone h kantiku; nadalje 5 antifon z oznako »pro commemoratione«, »memoria« in podobno, ki tudi sledijo antifoni h kantiku hvalnic ali večernic, razen v enem primeru, ko to ni gotovo; 13 antifon pa je zapisano bodisi po antifoni »ad suffragia«, po komemorativni antifoni, za antifono h kantiku hvalnic ali večernic ali po njej sledeči oraciji, vse brez natančnejših oznak. Med temi primeri sledi antifoni, zapisani po antifoni h kantiku, dvakrat še verzikelj; za tem je rubrikalno omenjena, vendar ne navedena oracija, tako da je vse tisto, kar sledi antifoni h kantiku, po obliki enako že opisanim suffragia.

Ostale liturgično-glasbene enote zunaj prikazanega obrazca so v drugače oblikovanih delih dnevnega ciklusa nekaterih dni. Genealogija, posebno evangelijsko berilo zunaj siceršnjih beril, njej sledeča antifona ter Te Deum zaključujejo božične jutranjice. 3 sekvence pa so v večernicah prvih treh božičnih dni med antifonami k psalmom in antifono h kantiku.

Večernice velike sobote imajo namesto petih en sam psalm in eno samo antifono. Podobno je z antifono in le tremi psalmi velikonočnih večernic. Čeprav imajo večernice samo tri psalme z eno antifono cel velikonočni teden do vključno petka, so psalmi navedeni le za prvi dan, to je velikonočno nedeljo, antifona ter uvodni Kyrie eleison, ki v tem tednu nadomešča običajni Deus in adjutorium, pa za prvega in drugega, torej dvakrat. 6 parov gradualov in aleluj, skupaj torej 12 enot, je v večernicah od velikonočne nedelje do vključno sledečega petka, kjer sledijo trem psalmom oz. nadomeščajo četrtega in petega. Gradual brez gradualnega verza pa je naveden še za dnevne ure velikonočnega ponedeljka (1 navedba), kjer sledi rubrikalno omenjeni, a ne navedeni antifoni. Velikonočnim večernicam sledi po rubrikalno omenjeni oraciji rezponzorij, temu pa dve antifoni s psalmoma, z oznakama »ad fontem« in »ad sepulchrum«. Štirikrat navedeni Benedicamus Domino je po večernicam sledečih suffragia ali po nekaterih drugih večernicam sledečih enotah.

Oglejmo si zdaj repertoar rokopisa sam po sebi, neglede na njegovo razporeditev, se pravi, koliko različnih liturgično-glasbenih enot je v rokopisu prisotnih. Če upoštevamo, da so rezponzorijski ter antifonalni verzi, rezponzorijski tropi in gradualni verzi le nesamostojni deli oblik višje vrste, je v skupnem številu 5504, kolikor je v rokopisu zapisov in vpisov, kar 1917 dvojnic oz. večkratnih zapisov, kar pomeni, da šteje repertoar rokopisa 3587 različnih enot.⁹ V tem številu je 2092 antifon, 975 rezponzorijev, 131 psalmov, 122 verzikljev, 92 invitorijev, 75 kratkih rezponzorijev, 64 himnusov, 8 oracij, 8 kapitljev, 7 kantikov, 6 aleluj, 1 gradual, 1 sekvenca, Deus in adjutorium, Benedicamus Domino, Te Deum, Kyrie eleison in Genealogija.

Kot omenjeno, so mnoge od 5504 liturgično-glasbenih enot, kolikor jih je v letnem liturgičnem ciklusu rokopisa, navedene oz. zapisane le z začetnimi besedami. Med temi niso le dvojnice na drugem mestu rokopisa prisotnih popolnih zapisov, pač pa tudi navedbe takih liturgično-glasbenih enot, ki so bile v celoti zapisane v drugih ustreznih rokopisih in jih v obravnavanem tako ni mogoče prebrati. Za določitev tistega repertoarja, ki je v rokopisu v celoti zapisan in ga je tako možno prebrati in obravnavati, je treba od zgoraj navedenega odšteti vse, kar je prisotno samo z začetnimi besedami. Med različnimi antifonami rokopisa le ena ni v celoti zapisana in repertoar različnih in v celoti zapisanih antifon šteje tako 2091 enot. Tudi med različnimi rezponzoriji samo eden ni v celoti zapisan, tako da je celih in različnih rezponzorijev v rokopisu 974. Pri invitorijih in kratkih rezponzorijih ni razlik: vsi neenaki so v rokopisu vsaj enkrat v celoti zapisani; prvih je torej 92 in drugih 75. Precejšen razkorak pa je pri verzikljih: od 122 različnih je popolnih le 62. Od vsega drugega, kar je v rokopisu prisotno, imata popoln zapis le še 1 himnus in 1 sekvenca, ostalo pa je le navedeno z začetnimi besedami. V celoti zapisan in neponavljajoč se repertoar rokopisa - če ne upoštevamo oblikam višje vrste podrejenih oblikovnih sestavin - šteje tako 3296 enot. V tem številu je zajeta dejanska, čista vsebina obravnavanega rokopisa, ki jo je mogoče v celoti prebrati.

Prikazana razlika med obsegom celotnega repertoarja in repertoarja, ki je v rokopisu tudi v celoti zapisan, nazorno kaže, zapisu katerih oblikovnih enot je bil rokopis namenjen: ves v obravnavanem antifonalu prisotni repertoar antifon, rezponzorijev, invitorijev in kratkih rezponzorijev je tu tudi v celoti zapisan;¹⁰ ostalo pa je bilo v celoti in načrtno zapisano drug-

je. Vendar je bilo poznavanje nekaterih krajših in pogosto nastopajočih enot, med njimi morda tudi verzikljev, del izobrazbe in njih zapisi najbrž niso bili neobhodno potrebni.

Oglejmo si zdaj glasbeni repertoar rokopisa. Vse sestavine srednjeveške oficijske liturgije, kakršno predpostavlja obravnavani antifonal, imajo tudi glasbeno podobo, kar pomeni, da so vse v rokopisu prisotne liturgične oblike hkrati tudi glasbene oblike. Antifonal je glasbena knjiga in glasbeni zapis je bistveni del njene vsebine; večina v obravnavanem rokopisu prisotnih liturgično-glasbenih enot, kot so razporejene v letnem oficijskem ciklusu, ima tako tudi glasbeni zapis, mnoge pa so brez njega.

Poglejmo, kaj od vsega, kar je v rokopisu v celoti ali nepopolno zapisano, ima tudi glasbeni zapis, kolikšen in kateri je glasbeni repertoar rokopisa. Da bi bile pri tem upoštevane vse, tudi omejeno samostojne gregorijanske oblike, se povrnimo na izhodiščno število 6797, v katerem so zajeti tudi verzi in tropi.

Od 2764 antifon rokopisa jih ima glasbeni zapis 2555; vse te antifone so v celoti zapisane, 9 v celoti zapisanih antifon pa je brez glasbenega zapisa. Od 1282 rezponzorijev jih ima glasbeni zapis 1112; vsi ti imajo popolno besedilo; od rezponzorijev s popolnim besedilom je brez glasbenega zapisa le eden.¹¹ Popolnih rezponzorijskih verzov z glasbenim zapisom je 1226,¹² 1 popoln rezponzorijski verz je brez glasbenega zapisa; od 22 nepopolnih rezponzorijskih verzov pa jih ima glasbeni zapis v obsegu zapisanega besedila 19. Glasbeni zapis ima vseh 29 antifonalnih verzov, ki so vsi popolni, ter vseh 9 tudi popolno zapisanih rezponzorijskih proz. Med 122 invitoriji jih ima glasbeni zapis 109; vsi ti imajo popolno besedilo, 5 besedilno popolnih pa je brez glasbenega zapisa. Le 2 kratka rezponzorija sta brez glasbenega zapisa in med tema je tudi edini kratki rezponzorij rokopisa z nepopolnim besedilom. Kratkih rezponzorijev z glasbenim zapisom je torej 89. Od množice verzikljev imajo glasbeni zapis le 3 in od teh je v celoti zapisan le 1. Glasbeni zapis imata še 1 himnus in 1 sekvenca: to sta tista sekvenca in himnus, ki sta edina zapisana v celoti. 2544 glasbenih zapisov antifon ima ob koncu tudi ustrezno psalmodično diferenco, se pravi, da je brez nje le 11 glasbeno zapisanih antifon; med temi je primer, ko sta konec antifone in diferenca na izrezanem in izgubljenem listu in ju zato ni mogoče prebrati. 106-krat je nad invitorijalnim psalmom tudi incipit obrazca invitorijalne psalmodije; brez ustreznega glasbenega incipita je invitorijalni psalm le trikrat.

Glasbeni korpus rokopisa torej obsega: 2555 antifon, 29 antifonalnih verzov, 2544 diferenc antifonalne psalmodije, 109 invitorijev, 106 incipitov invitorijalne psalmodije, 1112 rezponzorijev, 1226 rezponzorijskih verzov, 19 incipitov rezponzorijskih verzov, 9 rezponzorijskih tropov, 89 kratkih rezponzorijev, 1 popoln in 2 nepopolna verziklja, 1 himnus in 1 sekvenca. Vse ostalo je v rokopisu prisotno zgolj besedilno.

Z določitvijo glasbenega repertoarja rokopisa je dosežena točka, ko lahko začnemo razpravljati o glasbeni podobi rokopisa in prodirati v njegovo glasbeno vsebino. Vzporedno pregledu repertoarja zgolj na osnovi besedil bi bilo tudi tu najprej potrebno odstraniti vse dvojnice in nadaljnje večkratne zapise; s tem bi bil določen čisti glasbeni repertoar rokopisa, ki bi bil zanesljivo in prečiščeno gradivo za študij njegove glasbene podobe. A ugotavljanje dvojnic je v glasbenem repertoarju bolj zapleteno. Istost je

možna le pri enotah iste liturgično-glasbene oblike s povsem enakim besedilom, saj imata le dve docela enaki besedili lahko tudi enako glasbeno podobo. V koralni monodiji je namreč glasbena podoba tako tesno spojena z besedilom, da se tudi najmanjša besedilna sprememba nujno odraža v glasbeni podobi in jo spremeni: je pravzaprav prvi korak v postopku adaptacije, to je prilagajanja že obstoječega glasbenega lika novemu besedilu, kar lahko privede tudi do njegove preobrazbe. Pri ugotavljanju dvojníc bi bilo poleg tega treba upoštevati tudi notacijsko enakost, saj glasbenega pomena posamičnih notacijskih znamenj ni mogoče skrčiti zgolj na zaporedje tonov. Glede na to je med prostimi oblikami - v obravnavanem rokopisu so to predvsem antifone, rezponzoriji (brez verzov), tropi, invitoriji ter delno morda kratki rezponzoriji - najbrž razmeroma malo dvojníc in z njihovo izključitvijo glasbeni repertoar rokopisa ne bi bil bistveno manjši in preglednejši.

Drugače je pri zapisih vezanih oblik oz. njihovih sestavin: pri antifonalni psalmodiji, ki je v rokopisu prisotna z zapisi diferenc in antifonalnih verzov; pri invitorijalni psalmodiji, prisotni prek glasbenih incipitov nad invitorijalnim psalmom; pri rezponzorijskih verzih, verziklih in večini kratkih rezponzorijev. Pri diferencah antifonalne psalmodije je z množico zapisov podano le nekaj deset različnih. Podobno je obrazcev za rezponzorijalno psalmodijo, če ne upoštevamo spremenljivega zadnjega člena, difference rezponzorijalne psalmodije, toliko kot modusov, osem, in z incipiti invitorijalne psalmodije je označeno le nekaj različnih obrazcev. A tudi pri teh zapisih ugotavljanje enakosti ni preprosto. Obrazci rezponzorijalne psalmodije se prilagajajo vsakokratni metrični podobi besedila; za določitev njihove podobe in ugotavljanje zakonitosti njihovega prilagajanja besedilom bi bila potrebna posebna raziskava, ki bi najbrž pokazala številna odstopanja od splošnih ali pa iz obravnavanega rokopisa samega izvedenih meril. Podobno bi bilo morda pri tistih kratkih rezponzorijih, ki so oblikovani po glasbenih obrazcih. Pri diferencah antifonalne psalmodije pa je težavnost v pogostih domnevno nenatančnih zapisih, s katerimi je bila izbrana diferenca za uporabnike rokopisa najbrž nedvoumno zaznamovana, vendar ni vedno enako in natančno zapisana, pri čemer je enakost, drugačnost pomena ali napačnost zapisa z današnjega stališča, ko imamo za vire spoznavanja le dejanske zapise v tem ali drugih rokopisih, tvegano določevati. Če prištejemo sem še domnevne napake v položaju ključev ter sicer ne pogoste primere, ko pripada izbrana diferenca obrazcu drugega modusa kot glede na svoj zadnji ton antifona, je tudi za določanje diferencnega repertoarja rokopisa oz. za predstavitev njegove problematike potrebna ločena raziskava, kjer bi bili dejanski zapisi diferenc obravnavani skupaj s pripadajočimi antifonami, glede na glasbeno podobo katerih se izbira difference ravna.

Preostali korak, s katerim bi bila narejena bistvena osnovna razčlenitev obsežne glasbene vsebine rokopisa, je njena modalna razdelitev.¹³ Modus je odvisen od zadnjega tona, finalisa, in obsega, ki določa avtentični ali plagalni rod. Vendar je v koralnem repertoarju mnogo glasbenih likov, ki predpisani obseg bodisi presejajo, bodisi ga ne izpolnjujejo in so tako glede modalne pripadnosti dvoumni. Pri antifonah bi bilo modalno pripadnost, kakršno imajo v rokopisu, razmeroma lahko ugotoviti, saj je razvidna iz difference, katere izhodiščni ton je vedno tenor modusa. Na podoben način

je razvidna modalna pripadnost tistih rezponzorijev, ki imajo verz oblikovan v smislu psalmodičnega obrazca. Vendar so v rokopisu primeri, ko se zadnji ton antifone ne sklada s sledečo diferenco, ki je vzeta iz repertoarja drugega modusa kot antifona glede na svoj finalis. Diference v nekaterih primerih tako ne bi bile zanesljivo vodilo pri ugotavljanju modalnosti. Ker bi bilo za zanesljivo modalno razvrščanje potrebno določiti natančno metodologijo, saj bi bil od te odvisen izid razvrstitve, se omejimo le na nedvoumno določitev središčnega tona modalnosti, finalisa. To pomeni modalno razvrstitev glasbenih likov posamičnih oblik brez določitve pripadnosti avtentičnemu ali plagalnemu rodu oz. razvrstitev po štirih takoimenovanih manierijah, protus, deuterus, tritus in tetrardus s finalisi d, e, f in g. Delovno je to razvrstitev dejansko zapisanih glasbenih likov posamičnih oblik glede na zadnji ton.

Od vsega glasbenega korpusa rokopisa je po manierijah in tudi modalno potrebno razvrstiti le antifone, invitatorije, rezponzorije, kratke rezponzorije,¹⁴ himnus in sekvenco. Vse oblike psalmodije ter tropi imajo isto modalno pripadnost kot njim nadrejene antifone, invitatoriji ali rezponzoriji; verziklji pa so kot preprosti recitativni obrazci modalno neopredeljeni.

Razvrstitev glasbenega repertoarja rokopisa glede na zadnji ton je ta-
le:¹⁵

	A	H	c	d	e	f	g	a	h	c ¹	d ¹	Skupaj
Ant.	1	2	5	785	426	277	913	118	2	23	1	2553
Invit.				9	60	22	16	2				109
Resp.			4	316	209	126	392	29	1	30	3	1110
Kratki resp.				1		84	1	2	1			89
Himnus					1							1
Sekvenca							1					1
Skupaj	1	2	9	1111	696	510	1322	151	4	53	4	3863

Pri finalisih A, a, H, h, c¹ in d¹ gre za transpozicije, pri katerih intervalna sestava izhodiščnega modusa najbrž ni vedno ohranjena; manierijo bi bilo tu mogoče ugotoviti šele s primerjanjem z zapisi v drugih srednjeveških virih. Transpozicija je načeloma možna le na kofinalise a, h in c¹.

Čeprav je zadnji ton nekaj, kar je vedno možno odčitati iz rokopisa, prikazana razdelitev ne more imeti končne veljave. V rokopisu so pogoste napake v poziciji ključev oz. jih je mestoma možno predvidevati. Tudi sicer se mnogokdaj vsiljuje dvom o pravilnem finalisu, zlasti na že omenjenih mestih, kjer se zadnji ton antifone ne ujema s sledečo diferenco. V teh primerih bi bilo najbrž zelo težko določiti, kaj je v rokopisu prepisovalčeva napaka - bodisi napaka prepisovalca obravnavanega rokopisa ali pa napaka prepisovalca katere od njegovih predlog - in kaj je tako kot zapisano tudi mišljeno. O vsem tem bi bilo mogoče lažje soditi šele ob medsebojni primerjavi glasbenih likov iste oblike z istim finalisom in ob določitvi tipov, ki jim pripadajo oz. pri rezponzorijih ob določitvi sestavin, iz katerih so po skladateljskem principu centonizacije sestavljene dejanske tvorbe. Ta primerjava, ki bi imela vzvratni učinek, saj bi bilo iz nje mogoče zanesljiveje izvesti razvrstitev na manierije in modalno razvrstitev oz. predstaviti vso problematiko modalnega razvrščanja, in ob kateri bi bilo mogoče zasledovati tudi morebitno modalno nestabilnost oz. modalno preo-

bražanje posamičnih tipov, je naslednji korak pri prodiranju v glasbeno vsebino rokopisa.

Povzetek: Jurij Snój, Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev.

Podana je osnovna formalna razčlenitev vsebine antifonala, ki ga je leta 1491 spisal Ioannes von Werd de Augusta in se je ohranil v župnijski knjičnici v Kranju (zdaj v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani, Rkp 17, Rkp 18). Vsebina rokopisa, ki je pisan v končni razvojni stopnji gotske notacije, je razumljena kot skupek vseh liturgično-glasbenih enot, ki so v rokopisu navedene kot sestavine letnega liturgičnega ciklusa, neglede na to, ali so zapisane v celoti ali le z incipitom, enkrat ali večkrat in neglede na to, ali imajo glasbeni zapis ali ne. Vključno s psalmi, rezponzorijskimi, gradualnimi, antifonalnimi verzji in tropi je takih enot v rokopisu 6797, brez navedenih verzov in tropov pa 5504. Od tega števila so v nadaljevanju odštete vse dvojnice; nadalje vse tiste enote, ki so v rokopisu prisotne le z besedilnimi začetki, s čimer je določen v rokopisu dejansko izpisani repertoar. Prikazano je, kaj od vsega, kar je v rokopisu zapisano, ima tudi glasbeni zapis; glasbeni repertoar posamičnih oblik je razčlenjen glede na štiri manerije oz. glede na finalis.

Summary: Jurij Snój, The Kranj Antiphonal: Introduction to Formal Analysis

The paper contains a basic formal analysis of the contents of the antiphonal that was written in 1491 by Ioannes von Werd de Augusta and has been preserved in the parish library in Kranj (now in the Archdiocesan Archive in Ljubljana, MS 17, MS 18). The contents of the manuscript written in the final stage of gothic notation are considered as a total of all liturgical-musical items that are enumerated in the manuscript as elements of the liturgical year, irrespective of whether they are written completely or just with the incipit, once or several times and whether they contain music or not. Including psalms, responsory verses, gradual verses, and antiphon verses and tropes the manuscript contains 6797 items, without verses and tropes there are 5504 items. Subsequently, there are deducted all duplicates and all items consisting only of the beginning of the text, whereby the actually recorded repertory is determined. It is also shown which items of the manuscript contain music; the musical repertory of single forms is analyzed in view of four maneriae.

¹Rkp 18, fol. 173v.

²Gl. *Zgodovinski zbornik* 1, 1888, stolpec 9.

³Pomembnejša literatura o rokopisu: M. Kos, F. Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, št. 105; J. Höfler, *Gorenjski prispevki k najstarejši glasbeni zgodovini na Slovenskem*, *Kronika* 14, 1966, str. 96 in dalje; isti, *Tokovi glasbene kulture na Slovenskem*, Ljubljana 1970, str. 19. Faksimile med drugim v *Enciklopediji Slovenije* 3, Ljubljana 1989, str. 223.

⁴O srednjeveški liturgiji in liturgično-glasbenih rokopisih prim. Apel, W., *Gregorian Chant*, London 1958, str. 3 in dalje. Hughes, A., *Medieval Manuscripts for Mass and Office: A guide to their organization and terminology*, Toronto 1982; ustrezni članki v enciklopedijah *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*.

⁵Gradivo za ta spis je podatkovna zbirka, ki za vsako liturgično-glasbeno enoto rokopisa daje te podatke: mesto zapisa, obliko, popolnost, mnogokratnost zapisa (ne pri verzih), funkcijo v dnevnem oficijskem ciklusu, pripadnost enoti oblikovno višje vrste (pri verzih velikih rezponzorijev, antifonalnih, gradualnih verzih ter tropih), obstoj glasbenega zapisa, obstoj difference (pri antifonah), zadnji ton (razen pri verzih, tropih in verzikljih).

⁶Načeloma bi bilo treba šteti posebej tudi verze kratkih rezponzorijev; a kratki rezponzorij je drobna oblika in se zanjo ni zdelo umestno, da bi bila še nadalje deljena. Isto velja za verziklje. - O gregorijanskem oblikoslovju prim. ustreznna poglavja iz že omenjenega Aplovega dela; Wagner, P., *Einführung in die gregorianischen Melodien* III, Leipzig 1921; ustrejni članki v navedenih enciklopedijah.

⁷Vsaka liturgično-glasbena enota je v tem številu upoštevana strogo tolikokrat, kolikokrat je dejansko zapisana ali navedena z začetnimi besedami. Enote, ki so predpisane za več dni ali obdobje, so štete torej le na mestu, kjer so dejansko navedene; njihova skrita prisotnost v sledečem obdobju ni upoštevana. Rubrikalne, z rdečilom pisane omembe niso upoštewane. Razen treh palimpsestov (Rkp 18, fol. 228v, 230, 231) kasnejši vpisi niso upoštevani. Pač pa so pri glasbeni predstavitvi vzeti v obzir nekateri kasnejši dodatki in poprave.

⁸S psalmi so tu mišljeni njihovi navedki v rokopisu, neglede na to, da označujejo mnogi od teh dva ali celo več zaporednih enot svetopisemskega psalterja, tako da je dejansko število psalmov v nokturnih pogosto večje od imenovanega. Mišljene so torej oblikovne enote liturgije in ne enote bibličnega psalterja.

⁹Pri ugotavljanju enakosti in neenakosti besedil so bili upoštevani tudi najmanjši besedilni razločki. Pri velikih rezponzorijih, antifonah in gradualih niso bili upoštevani razločki v verzih oz. razločki v obstoju verzov in tropov. Število povsem enakih velikih rezponzorijev in antifon je tako nekaj manjše. Verzi in tropi niso upoštevani zato, ker v primerih, ko so njim nadrejene oblike zapisane le z besedilnim incipitom, verzi oz. tropi navadno niso navedeni in bi jih bilo težko z gotovostjo določiti.

¹⁰Antifona in rezponzorij, ki sta v rokopisu prisotna le z besedilnim začetkom, sta bila skoraj gotovo v celoti zapisana na izrezanih in izgubljenih folijih rokopisa.

¹¹Tudi tu je upoštevan le prvi del rezponzorija, do verza, se pravi rezponzorij v ožjem pomenu besede. Enako je pri tistih antifonah, ki imajo verze.

¹²Responzorijskih verzov je več kot rezponzorijev zato, ker imajo mnogi rezponzoriji tudi doksologijo, ki je oblikovno rezponzorijski verz.

¹³O modalnem vidiku koralne monodije prim. Apel, W., nav. delo, str. 133 in dalje; ustrejni članki v navedenih enciklopedijah.

¹⁴Za zadnji ton rezponzorija velja zadnji ton prvega dela oblike, pred verzom, rezponzorija v ožjem pomenu besede. Enako je pri antifonah, ki imajo verze, in kratkih rezponzorijih.

¹⁵Pri dveh antifonah in dveh rezponzorijih zadnji ton zaradi manjkajočih ali poškodovanih folijev ni viden, zato sta ustrezni številki manjši.

Anton Stres

Svoboda med individualizmom in kolektivizmom

Dogodki minulih dveh let, ko smo spremljali propad komunizma, nas opozarjajo na izreden pomen svobode, hkrati pa tudi na to, kako pomembno je, da svobodo in človeka nasploh pravilno razumemo. Saj se je marksistični komunizem usodno motil prav v svojem umevanju človeka in njegove svobode. Njegov propad je zato tudi propad njegove antropologije, oziroma preizkus njene pravilnosti, ki pa je ni preстал. Zato ne preseneča, da tudi v okrožnici Ob stoletnici papež poudarja, da »je osnovna zmeta socializma antropološke narave. Posameznika gleda samo kot predmet in molekulo družbenega organizma; tako naj bi bil blagor posameznika povsem podrejen dogajanjem gospodarsko družbenega organizma. Hkrati pa meni, da je prav ta blagor neodvisen od svobodne odločitve in da ga je mogoče doseči brez vsake osebne in neprenosljive odgovornosti do dobrega. Tako je človek ponižan v skup družbenih odnosov, izginja pojem osebe kot samostojnega nosilca moralnega odločanja, na katerem bi se moral graditi družbeni red.«¹ Proti koncu okrožnice zato poudarja papež pomen svobode za krščansko vero in njen nauk o družbi: »Zato sodi k ravnanju Cerkve, da poudarja presežno dostojanstvo osebe in s tem spoštovanje človekove svobode«².

Propad komunizma je torej vsekakor posledica kolektivističnega nezadostnega upoštevanja človeka kot svobodne in odgovorne osebe. Ta kolektivistični materialistični determinizem poudarja samo pomen družbenih struktur in načina proizvodnje in menjave blaga, zato pričakuje od objektivnih sprememb na področju lastništva in proizvodnje dobrin odločilno izboljšanje družbenega stanja in moralne zavesti ljudi. Na mesto osebnega moralnega ozaveščanja in spreobračanja stopa družbena revolucija z vsemi nasilnimi spremembami v gospodarstvu, politiki, šolstvu in kulturi. To bi naj spremenilo človeka in ga naredilo za dobrega državljana ali občana, ki ne bi več mislil nase, ampak bi se naj ravnal glede svojih osebnih interesov ali potrebe po družbi: kar je dobro za družbo, je dobro tudi zanj. Kot vemo, je bila resnica povsem drugačna. Komunizem je odklanjal osebno moralo in osebno moralno ozaveščanje. Na njeno mesto je postavljajl politiko. Seda-

nje zaskrbljujoče moralno stanje je posledica štiridesetletnega zavestnega omalovaževanja osebne morale in tistega osebnega svobodnega odločanja, ki ga osebna morala predpostavlja.

Toda marksistični kolektivism, ki ima svoje idejno ozadje v heglovskem idealizmu, je reakcija na liberalistično ideologijo, ki se je v evropski zavesti stopnjevala od razsvetljenstva naprej, svoj vrhunec pa je dosegla v ateističnem eksistencializmu 20. stoletja. Kakor koli že moramo biti kritični do Heglovega idealizma, ki je pojmoval človeka predvsem kot člana države in družbe, je treba upoštevati, da je bil Hegel prvi, ki je proti liberalizmu poudarjal, da svoboda ni svobodnjaštvo, kjer ostaja človek nedoločen in si lahko po mili volji kroji svoj prav. Hegel je tudi prvi politični filozof, ki je poudarjal, da sožitje z drugimi ljudmi ni nujno zlo, kot je menil liberalizem, temveč je nepogrešljiva sestavina prave in pristne svobode. Da bi pa mogli do tega sožitja priti, je potrebno preseči golo nedoločenost posameznikovega hotenja. Individualistična samovolja, čisto svobodnjaštvo, ki ni ničemur zavezano, ne more biti osnova za skupno življenje. Kaj potem preostane? Na čem naj gradimo skupnost? Po Heglu je to um. Osnova skupnosti naj bo tisto, kar je umno, tisto, kar se opravičuje samo po sebi in kar zato lahko doseže pritrditev večine ljudi. Umnost je občja, splošna in je podlaga dialoga in soglasja. Samovolja pa ima za podlago zgolj osebne želje in interese, ki niso nujno tudi umni in umno utemeljeni.

Ni se potrebno dlje časa zadrževati ob vprašanju, kako je nato ta Heglova teorija lahko služila kot iztočnica za kolektivistično teptanje svobode. K temu je odločilno prispeval Marxov materializem, po katerem je človek skupek družbenih odnosov. Zunanje okoliščine človekove proizvodnje in menjave blaga odločajo o tem, kaj človek misli in hoče. Na osnovi te teoretične trditve je marksizem utemeljeval svojo revolucionarno prisilo, glede katere je domneval, da ustvarja idealne pogoje človekovega bivanja in mišljenja. Ta načrt se je izkazal za nesprejemljivega in ga je človeštvo zavrglo. Obstaja pa trajna nevarnost novega liberalizma. Ljudje, ki so razočarani nad kolektivističnim »enoumjem«, se razumljivo nagibajo k drugi skrajnosti, k individualističnemu pojmovanju svobode, ki jo najbolj preprosto izraža splošno razširjeno prepričanje, da je svoboden tisti in samo tisti, ki dela, kar hoče, ki torej dela, kar se mu zahoče. S tem smo spet pri enačenju svobode in popolne nevezanosti na to, kar je res in kar je prav. Ni naključje, da zadnja papeževa družbena okrožnica, ki izhaja iz dejstva propada komunizma, na več mestih svari pred svobodo, ki se ne ozira na resnico. »To pomeni, da se svoboda, ki odklanja povezavo z resnico, spremeni v samovoljo, se končno prepusti najnižjim strastem in s tem samo sebe uniči«³. »Vsebinska svoboda se sprevrže v samoljubje, ki vodi v zaničevanje Boga in bližnjega; ki v iskanju svojih lastnih koristi ne priznava nobenih omejitev in se nič ne ozira na zahteve pravičnosti«⁴. »Poslušnost resnici o Bogu in človeku je prva predpostavka svobode, ki mu dovoljuje, da svoje potrebe, želje, oblike in načine zadovoljitve podredi ustrezni lestvici vrednot«⁵. »Toda svoboda doseže svojo polno vrednost šele tedaj, ko sprejme resnico. V svetu brez resnice izgubi svoboda svojo podlago in človek je izpostavljen nasilnim strastem ter odkritim in skritim pogojenostim. Kristjan živi svobodo (prim. Jn 8,31–32) in ji služi s tem, da vedno znova izvršuje svoje poslanstvo v zvestobi resnici, ki jo je spoznal. V dialogu z drugimi ljudmi bo izkazoval spoštovanje vsakemu prispevku resnice, ki ga

srečuje v življenjski zgodovini in kulturi posameznikov in narodov; ne bo se pa odpovedal temu, kar sta ga naučila vera in zdrava pamet⁶. Vse nas torej navaja k temu, da poglobimo naše razumevanje razmerja med svobodo in resnico, se pravi med človekovim hotenjem in njegovim umom.

Svoboda se nam najprej kaže v obliki nevezanosti. V slovenščini uporabljamo tudi besedo prostost. Prost je, kdor ni vezan ali zezan. Prost je tudi, kdor ni pod oblastjo nekoga ali nečesa njemu tujega. Narod je svoboden, če ni pod oblastjo kakega drugega naroda. Tako se nam svoboda najprej razkriva kot negativna svoboda. Svoboda je najprej svoboda od nečesa, se pravi ne-vezanost, ne-določenost, ne-odvisnost.

S tem smo opisali svobodo negativno. Biti svoboden se pravi biti zmožen reči »ne«. Vendar se pri tem pomenu svobode nikakor ne moremo ustaviti. V tem negativnem pomenu besede namreč nobeno končno bitje ni povsem svobodno, kajti nobeno ni povsem neodvisno. Neodvisnost od enega pojava je vedno omogočena z odvisnostjo od drugega pojava ali okoliščin. Svoboda od preteklosti ali tradicije je možna, ker je nekdo zakoreninjen, se pravi odvisen od sedanjosti. Svoboda od telesnih pogojev ali fizične narave predpostavlja odvisnost od kulture in duhovnosti. Negativna svoboda, svoboda od... je vedno sorazmerna navezanost na kaj drugega. Nobeno končno bitje ne more biti povsem svobodno v tem negativnem smislu. Oziroma, človek je svoboden od vseh končnih bitij in vrednot samo zato, ker je navezan na neskončno vrednoto, h kateri vedno teži, a je nikoli ne doseže. Za našo sposobnostjo reči »ne« stoji naša vezanost na nekaj, čemur nismo zmožni reči ne.

Človekova svoboda ima svoj izvor v tistem čistem dinamizmu, zaradi katerega človek ne more ne hoteti. Človek je hotenje. Preden sploh kaj konkretno hočemo, težimo. Predmet tega teženja, za katerega se nismo odločili, ker je izvor in podlaga vsega odločanja, je absolutna dobrina. Sholastična filozofija je to človekovo prahotenje, ki izhaja iz tega, kar človek je, imenovala »voluntas ut natura«. To prahotenje je usmerjeno ali uperjeno k dobremu kot takemu, k popolnemu dobremu. Človeški duh je v izvrševanju svoje izrazito duhovne razsežnosti – in svoboda je to – strukturalno vezan na transcendenco, na resničnost, ki je po svojem bistvu čista onstranost, absolutnost in neskončnost. V uperjenosti k tej transcendenci uresničuje človek najrazličnejše vidike svoje transcendence, v tem transcendiranju je tudi izvor njegove svobode.

To transcendenco so že stari misleci enačili z Bogom v religioznem pomenu besede. »Človek je v transcendenci svojega iskanja razlogov vedno že usmerjen k vseobsegajočemu, neomejenemu in brezpogojnemu, ki ga nagovarja. V zvezi s tem niso stari misleci brez razloga prišli na misel, da je vseobsegajočnost, neomejenost in brezpogojnost, ki človeka v njegovi svobodi vedno že nagovarja, tisto, kar v jeziku religije imenujemo Bog. V temelju ali pa na vrhuncu človekovega bivanja Bog človeka nagovarja ali se ga dotika, oziroma se Boga dotika človek. Ta Najvišji ga v njegovem bistvu življenjsko oblikuje⁷.

S tem smo prišli do temeljnega pojma *transcendentalne svobode*. Transcendentalna svoboda je izvorna in brezpogojna odprtost, ki omogoča, da se človek doživlja kot brezpogojno odprt neomejeni širini in globini bivanja. Pri tem je odločilno to, da ga niti bit sama ne zaslepi, ne zapolni in ne zameji. Tudi o biti, o njenem pomenu in smislu se človek lahko sprašuje.

Dejstvo spraševanja, ki se ne ustavi ob ničemer, nas opozarja na ta *transcendentalni odmik*, ki ga ima človek od vsega, kar zaznava, od vsega, česar se zaveda, od vsega, kar je. Zaradi tega odmika si lahko tudi zastavi najbolj temeljno vprašanje: Kako to, da sploh je kaj in ne prej nič?

Transcendentalno svobodo je mogoče razumeti samo tako, da priznavamo, da smo v transcendentalnem razmerju z brezpogojno in absolutno svobodno resničnostjo. Zaradi tega razmerja imamo odmik od vsega, kar je končno in omejeno. To absolutno in brezpogojno resničnost, ki je s tem tudi v razmerju z nami in je kot drugi pol naše svobode lahko tudi sama samo stvarnost svobode in brezpogojnosti, lahko toliko bolj upravičeno enačimo z Bogom, kot ga poznajo velike monoteistične religije, posebno pa še judovsko-krščanska, saj je v njih Bog vseskozi dojet kot brezpogojna in svobodna resničnost.

Ker v tem življenju človek nikoli neposredno ne pride do tistega dobrega, katerega mera je neomejena ali celo neskončna, ga nobena konkretna dobrina, ki je vedno omejena in prigradna, ne more zasititi, nase popolnoma navezati, prilepiti, zasvojiti. Zato je človekova svoboda dana s tem razponom ali radikalno nesorazmernostjo med ciljem tega pradinamizma k dobremu kot takemu in konkretnimi predmeti, ki so predmet naših konkretnih, zavestnih in bolj ali manj premišljenih ter odgovornih hotenj. Predmeti našega konkretnega in zavestnega hotenja so vedno konkretni in zato omejeni. Obzorje in smer hotenjskega pradinamizma ali »volje ut natura« pa je neomejen. Zato je razumljivo, da nobena končna dobrina ni nujno hotena. Zato nobena končna dobrina ne more volje enoumno in dokončno določiti. Lahko jo samo vabi, spodbuja, privlači. Iz tega odmika ali razpona, zeva ali nesorazmernosti med zadnjim ciljem in zadnjim obzorjem vseh naših teženj ter konkretnimi cilji naših hotenj izhaja tista pravasvobodnost, prostost in nenavezanost, ki jo imenujemo transcendentalna svoboda in ki je podlaga vseh naših konkretnih svobodnih dejanj.

Dejstvo, da je človek svoboden v smislu negativne svobode pa tudi pomeni, da ni samo skupek zunanjih določil. S tem odklanjamo kolektivistični materializem in determinizem. Proti komunističnemu kolektivizmu je treba reči, da človeška oseba ni pasivni odlitek svojega zgodovinskega trenutka, ni pasivno sečišče ali zgolj rezultanta davnih naravnih in zgodovinskih pogojev in določenosti. Proti eksistencialističnemu individualizmu pa je treba reči, da ljudje nikoli ne lebdimo v zraku. Ko se za kaj svobodno odločamo, delamo to na osnovi nagnjenj in teženj, ki jih vsebuje naša narava in ki vedno tudi nosijo pečat kulture in zgodovinskega trenutka.

Svoboda ni v tem, da človek ni z ničemer pogojen, pač pa v tem, da je sposoben do teh pogojev zavzeti stališče. Svobodni človek ni nikoli brez svoje danosti. To danost imenujemo tudi narava v širokem pomenu besede. Nikoli pa ni samo ta danost. To je za vsako pravilno pojmovanje svobode odločilna trditev. »V vsem človeškem ravnanju je kot osnova in korenina kako naravno ravnanje in s tem kakšen vnaprej dan sistem naravnih določil. Človek vedno ravna na osnovi svoje narave. Pri človeku ni nobenega ravnanja, ki bi bilo nenaravno. Z druge strani pa ni pri človeku, kolikor živi in ravna kot človek, tudi nikoli samo narava, ki ne bi imela razmerja do narave«⁸. To je tista transcendenca človeka, ki jo imenujemo tudi njegov duh in po kateri kot oseba ni nikoli brez narave (»naturlos«), vendar je vedno od narave svoboden (»naturfrei«)⁹.

Človekova osebna presežnost je v razmerju, ki ga ima človek do svojih pogojev. To razmerje se izraža na več načinov. Človek vse spoznava, se svoje drugačnosti zaveda ravno kot drugosti in tako vse popredmeti. O vsem se sprašuje in išče razloge ter smisel vsemu, kar je. Pri ravnanju pa se mu odpira več možnosti, med katerimi mora izbirati. Svoje pogoje lahko vsaj delno spreminja, če pa jih ne more, se pa tudi tega zaveda. Dejstvo svobode je v tem, da se sicer v celoti utelešena oseba s to svojo utelešenostjo ne pokriva in z njo ne sovpadе. Pri vsej svoji utelešenosti v naravi in zgodovini ima do te utelešenosti razmerje, s tem, ko ima to razmerje, pa je več kot ta utelešenost. To razmerje je neke vrste odmik od pogojenosti in izvor ali korenina svobode je v tem odmiku.

Med tema dvema poloma — med notranjostjo »samstva« in zunanjostjo »določenosti« — je prostor naših svobodnih odločitev. Če bi v smislu individualizma, svobodnjaštva in samovolje, postavljali jaz kot prazno nedoločeno, bi zašli v abstraktni subjektivizem. Če bi pa človeka kot osebo podredili tem naravnim in zgodovinskim okoliščinam, bi se znašli v determinizmu.

Za svobodo je torej nenavezanost, nepodrejenost kakemu drugemu, tujemu bitju ali okoliščinam bistven pogoj, ni pa bistvo samo. Ta nenavezanost je namreč omogočena z navezanostjo na dobro, ki je absolutna. Vsesplošna nenavezanost pa omogoča, da se človek lahko sam odloči za določeno in končno dobro. Smisel in namen te negativne svobode ali nedoločenosti je v tej svobodi za nekaj, v pozitivni svobodi, v odločitvi za resnično in pravo dobro. Svoboda nam je dana zato, da se sami določimo, namesto, da bi nas določalo nekaj od zunaj. V tem smislu imenujemo svobodo tudi **samoodločitev** (die Selbstbestimmung). Svoboda je v zmožnosti določanja samega sebe in je v tem tudi njen namen. Njen namen je morala. Svoboda ni sama sebi namen, njen namen je odločitev za dobro.

Ker človeka nobena končna dobrina ne more zasvojiti, če se ji sam ne preda, se mora človek za dobro odločiti. Ko pa se za dobro odloči, se s tem sam **določi**. Svoboda pa je prav v tem samoodločanju. Pri tem pa sedaj pride do svoje nenadomestljive vloge človekov razum, njegova pamet. To je umna presoja vrednot, za katere se človek odloča.

Vendar pa presoja, ki jo opravlja razum, in hotenje, ki je stvar volje, nista dve popolnoma ločeni dejanji. Svobodno dejanje je eno samo. Svobodna volja je v **hoteni presoji in razsodnem hotenju hkrati**. »Kako kakšen razlog za delovanje postane pravi razlog delovanja? Na kratko bomo odgovorili, da volja kot racionalno teženje določa samo sebe tako, da se motivira, se pravi, da sprejme odgovornost za razloge delovanja. Z drugimi besedami, v živi enotnosti človeškega subjekta sta um in volja medsebojno povezana in se medsebojno pogojujeta. Ko se določam, vem, zakaj se določam in vem, za kaj se določam. Hkrati vem in hočem. Bolj točno, hočem, naj ta razlog postane moj razlog za delovanje. Naj ta praktična presoja med vsemi drugimi postane zadnja praktična presoja. Gotovo je tudi ta zadnja razsodba dejanje uma. Toda ni zadnja drugače kot zato, ker sem jaz tako hotel. V »ozračju« nedoločenosti, v katerem posamezne dobrine puščajo voljo, ne more noben razlog ali motiv sam po sebi in z razumom odkrit postati delujoč, če volja ne dopolni nedoločenosti posameznega predmeta z naddoločenostjo svojega ustreznega predmeta»¹⁰. Svobodno dejanje je torej res dejanje razsodnega hotenja. To je tisti **appetitus intel-**

lectivus (umno teženje), o katerem sta govorila Aristotel in Tomaž. Bolj kot *intellectus appetitivus* je svobodno dejanje *appetitus intellectivus*. Zadnji izvor svobodnega dejanja je v volji sami, v pradinamizmu. Ta pa se vedno hoče tudi razumeti in nastopati utemeljeno, smiselno. Ni razum tisti, ki hoče in tudi razum ne more volje prisiliti. Hoče volja, hoče subjekt, ki ga razsvetljuje njegov um. Hoteti mora, ker nobena končna dobrina ne izsili njegovega pristanka. Vendar pa ne more hoteti, dokler ne ve, kaj hoče in zakaj naj bi hotel. Pravo hotenje razum predpostavlja.

Glede razmerja med voljo in razumom imamo v zgodovini evropske misli dve teženji, racionalizem in iracionalizem. Prevladuje seveda prvi, ki pravi, da ima pri svobodnem dejanju glavno vlogo razum. Opira se na vsakdanje prepričanje, da je védenje prvi pogoj za hotenje in dejanje. Če hočem nekaj narediti, moram najprej vedeti za kaj gre, tisto spoznati in se šele na podlagi tega razumevanja in razlogov v njegov prid zanj tudi odločiti. Hotenje predpostavlja razumevanje. »*Ignoti nulla cupido*« pravi stari rek: nevednež nima poželenja, kdor nečesa ne pozna, tistega ne more hoteti.

Z druge strani pa imamo razne iracionalistične smeri, ki poudarjajo, da je človekovo razumevanje podvrženo njegovim interesom, teženjem in predsodkom: kdaj in kako bom kakšno stvar dojel in razumel, je odvisno od tega, kaj mi pomeni in kaj zame že vnaprej predstavlja. Človek ni samo goli in nepristranski razum, temveč teženje in hotenje v smeri tistega, ki je zanj zanimivo, koristno in kaj vredno. V tej smeri je šel gotovo zelo daleč že racionalist Spinoza, ki pravi, da človek ne želi nečesa zato, ker je tisto zanj dobro, ampak je tisto zanj dobro, ker si tisto želi. »Iz vsega tega je torej očitno, da si nič ne prizadevamo, hočemo, se ženemo in želimo, ker sodimo, da je dobro, ampak narobe, zavoljo tega sodimo, da je kaj dobro, ker si za tem prizadevamo, hočemo, se ženemo in želimo«¹¹. Če pa je že siceršnji racionalist Spinoza prišel do takega sklepa, nas ne preseneča, da tako misli tudi Nietzsche, ki na splošno poudarja odločilno vlogo iracionalnih prvin v človeku, predvsem pa tako imenovane volje do moči, iz katere izhaja tudi »volja do resnice«. »Obstajajo številne oči. Tudi sfinga ima oči: potemtakem obstajajo številne 'resnice', in potemtakem ni nobene resnice. ... Resnica je vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti. Končno odloča vrednost za življenje«¹². Ta iracionalizem srečujemo predvsem v raznih individualističnih in eksistencialističnih teorijah, ki postavljajo posameznika za ustvarjalca vrednot in najbolj pogosto enačijo samovoljo, se pravi neutemeljeno in nerazumno hotenje s svobodo v polnem pomenu besede.

Obe teoriji, racionalistična in iracionalistična, sta nezadostni. Človek je celota, zato je treba pojmovati razmerje med svobodo in razumom kot vzajemno predpostavljajanje in vključevanje. Resnica in razum osvobajata, svoboda pa hoče svojo lastno razumnost. Dejansko ni mogoče postavljati nobenega od obeh tako pred drugega, kot da bi lahko en sam trenutek eden brez drugega obstajala. Zato poudarja E. Weil, da je svoboda sicer pred razumom, a ravno zato, ker je svoboda, brez njega ne more biti. »Svoboda namreč obstaja samo za razum: bilo bi protislovno hoteti **govoriti** o svobodi, pa odmisлити razum, hoteti ravnati z umnega stališča, ki pa bi bilo postavljeno zunaj razuma, hoteti odločati med razumom in svobodo kot nepristranski in nezainteresirani sodnik – v imenu katerega

zakona, katerega načela, katere avtoritete? Razum je svoboda, ki se je določila za razum, in ki se razume samo v razumu kot tista, ki je izbrala in ki je sposobna izbirati. Razum priznava, da je nesposoben, da bi se sam utemeljil, da pa se rojeva iz neke odločitve za razum, ki je potemtakem ne nalagajo razlogi. Vidi pa tudi, da je človek svoboden samo tedaj, ko ve, da je svoboden — ko se hoče razumnega, pa naj bosta to védenje in ta volja še tako malo izrečna. Za razum je razum uresničenje svobode, tiste svobode, ki dojema samo sebe v razumu ter samo sebe razumeva kot absolutni izvir in izvor, kot svobodni razum in kot razumna svoboda. ... Svoboda, ki ne bi vedela zase kot svobodo, bi bila navadna nedoločenost, pa še to bi ne bila drugače kot samo za kako svobodno bitje, ki je sposobno zastaviti vprašanje o določenosti. ... razum, ki bi ne bil svoboden, bi bil volja po občosti, ki se ne bi zmogla izbrati in se ne bi poznala, kajti samo svobodno bitje je zmožno, da se išče, se pravi da se odmakne od sebe, da bi se postavilo sebi nasproti¹³. Čeprav dajemo torej nekakšno ontološko prednost volji kot pradinamizmu bivanja, ki so jo sholastiki imenovali »voluntas ut natura«, vemo, da je ta volja slepa — in torej ne more biti ne volja in ne svobodna — če ne postane razumna. Zato svobode ni brez umnosti, pametnosti in rabsodnosti in je v tem smislu počelo svobode tudi um in ne samo pradinamizem kot takšen. Počelo človekovega odločanja torej ni samo enostransko volja in tudi ne razum, temveč oba skupaj, ki ju lahko samo abstraktno razločujemo, ki pa konkretno nastopata v najtesnejši povezavi, saj drug drugega naravnost predpostavljata.

Iz tega tudi sledi, da formalno svoboda ni v izbiranju in v goli možnosti izbiranja, se pravi v nedoločenosti in v **samovolji**. Kdor se ni odločil umno in premišljeno, tudi svoboden ni bil, ker je bil pod vplivom naključnega razpoloženja, se pravi svoje narave in njenega trenutnega stanja. To ni naredil on kot oseba, temveč njegova narava v svojem trenutnem in naključnem razpoloženju. Kadar izbiram po naključju, izbiram, vendar mi v resnici nalaga odločitev naključje. V tem smislu lahko rečemo, da sama izbira še ni jamstvo svobode. Največkrat možnost izbire mora biti, vendar ne vedno in ne nujno. Pač pa mora vsaka izbira biti tudi umna in rabsodna, po pameti. Vedeti moram, kaj izbiram. Tako bi v skrajnem primeru lahko svobodno pristal tudi na eno samo možnost, ki se odpira pred menoj, če bi jo res spoznal za pravilno, utemeljeno in za pravo vrednoto.

Svobode torej ni brez umnosti, brez utemeljevanja in odgovornega ter rabsodnega premisleka. Gola samovolja kot ravnanje, ki nima za svoj temelj drugega kot čisto muho ali kaprico potemtakem ni in ne more veljati za ideal svobode. Zato je treba poudariti, da svoboda ni v tem, da lahko delam, kar se mi zljubi ali zahoče, temveč v tem, da lahko naredim tisto, kar spoznam za dobro, prav in umno. Biti moram svoboden od svobode — svoboden za resnico in dobrino.

Iz povedanega je tudi razvidno, da se umna nujnost in svoboda ne izključujeta. Torej je tudi tam, kjer privolim v eno samo možnost, ki se mi ponuja, možna svoboda. Zato izbiranje ni absolutni in sestavni del svobode. Priznati, da je celota večja kot del, mi ni dano na izbiro. To moram priznati. In vendar to, da to **moram** priznati, ne nasprotuje moji svobodi, kajti spoznal sem, da je tako res in da drugače niti biti ne more. Ko se mi enkrat resnica pokaže v dovolj jasni luči, me zavezuje k njenemu priznanju. Vendar ta zavezanost ne nasprotuje svobodi. Kajti to ni zavezanost neki tuji sili ali

nadvladi, ampak samemu sebi: zavezanost meni kot razumnemu in pametnemu bitju. Ko gre za umno in utemeljeno priznanje resnice, se človekov um ne uklanja nobeni tuji sili, temveč samemu sebi, nujnosti, ki prihaja iz njega samega.

V tem smislu je nekaj resnice v heglovsko-marksističnem reku, da je svoboda »spoznana nujnost«. Pri tem seveda ne gre za preprosto zaznavanje nujnosti in za vdajo neizbežnemu. Ugotoviti, kaj je neizbežno in se mu vdati, še ni svobodno dejanje. Pač pa pravi Hegel¹⁴, da je »nujnost slepa tako dolgo, dokler je pojmovno ne dojamemo«. To pa pomeni, da je tisto, kar se nam kaže kot nujno, upravičeno, resnično in potemtakem tudi prav. V tem primeru to ni več zunanja neizbežna nujnost kot tuja sila, temveč kot notranja nujnost, nujnost resnice iz same sebe. V tem spoznanju in priznanju resnice je človekov um res do konca zvest sebi, zato pa v tej zvestobi sebi človek ostaja svoboden. In to, kar velja za zavezanost resnici, velja tudi za zavezanost dobremu in tistemu, kar je prav, se pravi moralnemu ukazu. Če se ravnam po tistem, kar imam iskreno za prav in pravično, ostajam zvest sebi. Ne podrejam se tujemu ukazu, temveč ukazu, ki prihaja iz mene samega, iz mojega uma, ki mi pove, kaj je prav in kaj ne.

Zato je tudi povsem neutemeljeno govoriti, da je človekova zavezanost moralnim zakonom ali vrednotam, se pravi tistemu, kar imam za prav, omejevanje človekove svobode ali ji celo nasprotuje. Saj tudi narod, ki se osvobodi tuje nadvlade, ne živi v anarhiji. Razlika med svobodnim in nesvobodnim narodom je samo v tem, da podjarmljenemu narodu daje zakone tujec, svoboden narod pa si jih daje sam. Gre torej samo za to, ali bom podrejen slepim in nerazumnim težnjem, ali pa se bom sam podredil tistemu, kar uvidim, da je smiselno in prav. Samo nekdo, ki enači svobodo s samovoljo, bo postavljajl vsaksebi resnico in svobodo. Toda samovolja ni prava in popolna svoboda, saj ji manjka bistvena prvina svobode, ki je razumno samodoločanje. Zato je tudi vsako postavljanje morale proti svobodi neutemeljeno. Kakor ni nasprotja med priznanjem spoznane resnice in svobodo, ni nasprotja med svobodo in ravnanjem po (spoznani) moralni obveznosti. Nasprotno: v ravnanju po spoznanem moralnem dobru ali vrednoti, po tistem, kar je prav, se svoboda šele dopolni.

Marksistični kolektivizem, ki je izhajal iz prepričanja, da je človek predvsem rezultat svojih okoliščin, ne pa njihov odgovorni ustvarjalec, je v našem evropskem kulturnem prostoru preživela ideologija. Ni pa tako z liberalizmom in individualizmom, ki enostransko poudarjata svobodo, ne glede na to, kaj je res in kaj je moralno prav. Pričakujemo lahko, da se bosta iz odpora do ene same, za vse obvezne ideološke resnice, liberalistični individualizem in relativizem vrednot še krepila. Zato ne preseneča, če tudi papęž v svoji zadnji okrožnici tako močno poudarja zvezo med svobodo in resnico.

Tudi marksizem je nastopal v imenu resnice, celo v imenu »znanosti« o zgodovini in človeku. Njegovi zagovorniki so bili prepričani, da bo zgodovinski razvoj vedno bolj potrjeval njihova stališča in bodo ljudje ideologijo, ki je bila najprej vsiljena, začeli sprejemati z notranjim prepričanjem. Dejansko pa se to ni zgodilo. Pač pa ima to za posledico določeno nezaupanje v resnico in v utemeljenost moralnih vrednot. Zato se je toliko bolj pomembno zavedati, da je resnico in vrednote mogoče samo svobodno sprejemati. Potrebno je svobodno ozračje, kjer je možen enakopraven dialog in

kjer se resnica lahko sama narekuje s svojo lastno notranjo močjo, kot so zapisali tudi na koncilu: »... Resnica ljudi ne sili k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blágo in hkrati krepko prodira v duhove. ... Resnico je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanja, z izmenjavanjem mišljenja in pogovorom«¹⁵.

¹ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, Cerkevni dokumenti 45, Družina, Ljubljana 1991, 13.

² Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 46.

³ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 4.

⁴ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 17.

⁵ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 41.

⁶ Janez Pavel II., *Okrožnica Ob stoletnici*, 46.

⁷ B. Welte, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt a. M. 1969, 135–136.

⁸ B. Welte, *Determination und Freiheit*, n.d., 55. »Če pa je človek v celoti narava, je hkrati tudi v celoti več kot narava. Tako zelo in tako popolnoma je on sam, da ni pri njem nič samo narava in tudi biti ne more. Nasprotno, povsod je človek v naravi nad naravo. To pa v moči nekega momenta, ki ga s stališča bioloških izjav in sklopov izjav neposredno ni mogoče uzreti« (B. Welte, *Determination und Freiheit*, n.d., 135).

⁹ Prim. B. Welte, *Determination und Freiheit*, n.d., 136.

¹⁰ R. Simon, *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Beauchesne, Paris 1961, 41.

¹¹ B. de Spinoza, *Etiika* III, 9; slov. prevod Slovenska Matica, Ljubljana 1963, 199.

¹² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Gesamtausgabe* (hrsg. G. Colli, M. Montinari), W. de Gruyter, Berlin 1967–1977, VII, 3, 218–226.

¹³ E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1969, 48.

¹⁴ Prim. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, 147 Zusatz.

¹⁵ *Izjava o verski svobodi* 1, 3.

Ciril Sorč

Bog, ki osvobaja človeka

Uvod

»Kdo me bo rešil?!« vpije današnji človek na tem otoku Zemlja, kate-
rega vse pogosteje doživlja kot sod smodnika, ki lahko vsak trenutek zleti v
zrak. »Kdo me bo rešil pred menoj samim?!« Človek namreč v nekakšnem
mazohističnem razpoloženju streže samemu sebi po življenju, si reže eno za
drugo veje, na katerih sedi, in zdi se, da se je spravlil že kar na deblo, ki nosi
njegovo eksistenco. Ko postane človek samemu sebi vprašljiv, je vprašljiv
tudi njegov bližnji, vprašljiva družba in zadušljivo njegovo življenjsko oko-
lje. Zdi se, da si današnji človek postavlja vprašanje o rešitvi bolj kot
retorično vprašanje, na katerega niti ne pričakuje odgovora. Narcisoidno
zagledan sam vase pač vidi v sebi tisto veličino, ki more edina dovolj
dovršeno izpeljati to reševalno akcijo. »Njegovo veličastvo človek« išče v
samem sebi moč in pogum za ta človekoljubni poseg. Le da si kljub tolikim
spodletelim poskusom noče priznati svoje nemoči. Če namreč človek po-
kliče na pomoč nekoga drugega, s tem že prizna njegovo moč in svojo
slabost, podre se mu namišljeni grad samozadostnosti in razblinijo se mu
sanje o svoji lastni veličini. Iskati si »zaveznika«, ki je večji od človeka,
namreč pomeni priznati njegovo premoč, tako velike cene pa človek ni
pripravljen plačati za osvoboditev izpod jarma hlapčevanja vsakovrstnim
gospodovalcem. Toda tragika je ravno v tem, da v zametanju »večjega«
ostaja v krempljih »nižjega«.

I. Poskus trinitarične antropologije

Kdo je človek, zvemo šele iz odgovora na vprašanje, kdo je Bog. Kolikor
je trden moj Bog (ali bog), toliko je trdno tudi moje življenje. Antropologija
ima svoj temelj v teologiji. Zato se sprašujemo po Bogu zaradi človeka.
Pavel VI. pravi: »Zaradi človeka, resničnega, polnega človeka moramo spo-
znati Boga«. ¹ Zato je krščanska antropologija sestavni del teologije. Torej:
vprašanje o Bogu ni nikakršno zgolj teoretično vprašanje, ampak vprašanje,
ki je življenjskega pomena za človeka. Tudi ko se odločimo, da bomo sami
svoj gospod, razglasimo zakonitosti, ki nam bodo vladale. Človek, ki gradi

na svoji namišljeni veličini, pa je pravzaprav suženj svoje odločitve, je žrtev, ki se ne more »pritožiti« na nobeno pravosodno sodišče. Zato, ker je sam svoj gospod in zakonodajalec, pa more po mili volji spreminjati in prilagajati merila svojega vedenja ter višati ali nižati cilj in smisel svojega življenja. Samo tako more biti gospodar nad svojo usodo. Pa tudi takrat, ko si človek postavlja svoje bogove, so pač takšni, da ima nad njimi »pregled« in oblast, ali si vsaj tako domišlja.

Če je človek božja podoba, kakor uči Sveto pismo (1 Mz 1,27), pomeni, da se mora človek »zgledovati« po Bogu, ko gradi svojo osebnost. To, da sem jaz jaz, obstaja namreč bistveno v tem, da je Bog moj ti. Guardini pravi: »Ne le, ker me je Bog ustvaril in ker navsezadnje le v njem lahko najdem smisel svojega življenja, ampak zato, ker obstajam le v naravnosti na Boga. Bog je človekov brezpogojni 'ti'. V tem dejstvu obstaja ustvarjena personaliteta, ustvarjena osebnost.«² Ta Bog, katerega podobo človek nosi in po katerem se mora zgledovati, je troosebni Bog. V tej perspektivi se človek ne more izogniti pluralnosti, ki bistveno opredeljuje njegovo bitje: Človek se ne nahaja samo sredi sveta in zgodovine, ampak tudi sredi in skupaj z drugimi, se nahaja v zgodovini, ki se je začela pred njim in se bo nadaljevala tudi po njem. »Samo če človek vzame zares svojo socialno razsežnost bivanja, se more uresničiti kot oseba. Potreben je torej stalen pogovor z drugimi. Temelj tega človekovega pluralnega bivanja in uresničevanja njegovega bitja v odnosu do drugih stoji v Bogu samem. Kdor se zapira vase, ne more postati podoben Bogu, ki je občestvo oseb v popolnem prešinjaju in podarjanju življenja.«³ Verovati v sv. Trojico pomeni verovati, da je pri izviru vsega, kar obstaja in biva, večno dogajanje življenja, ki je usmerjeno navzven in k drugemu v nezadržni ljubezni. Sv. Trojica ni zgolj nekakšen »popravek« ali »prilagoditev« monoteizma, marveč je samo bistvo krščanskega monoteizma. Temelj bivanja je torej občestvo oseb. Bogastvo krščanskega monoteizma je v dejstvu, da je eden pravzaprav občestvo treh (mi). Ljubezen, ki vlada med božjimi osebami, je tisto, kar jih povezuje v eno. To je vidik, ki prestavi poudarek s substancialističnega pristopa k Bogu na bolj komunitarni ali agapični pristop. »Najpomembnejše za našo družbo, najpomembnejše za človeško sožitje od vsega tistega, kar ima krščanstvo ponuditi, je vera v troedinega Boga. To se pravi vera v to, da je predanost, odnos, medsebojnost nekaj mogočega, nekaj realnega, da je to podlaga vsemu. Gre tu za osebo, ki živi v vsej celoti v odnosu, v takem odnosu, ki ne odpravlja samostojnosti, marveč je jamstvo zanjo. To zveni sicer abstraktno, toda v posledicah je strahotno konkretno, strahotno oprijemljivo.«⁴

Verovati v sv. Trojico je uveljavljati zavest, da sta resnica in svoboda v občestvu in ne v osami. »Splača se verovati v sv. Trojico, v Boga, ki je občestvo, ker se takšen Bog 'prilega' našemu najglobljemu bistvu in ne nasprotuje naši temeljni naravnosti. Nasprotno, prihaja naproti ter se nam predstavlja kot najvišja uresničitev naših iskanj in hrepenenj.«⁵ Sveta Trojica je »matrica«, »mátrix« našega življenja in ravnanja.

1. Osvobojeni Bog

Naša nepogrešljiva naloga je oznanjati resničnega, živega Boga, Boga Jezusa Kristusa. Tistega, ki se je v zgodovini odrešenja - na najbolj popoln

način pa v Jezusu Kristusu - razodel in izkazal kot »Odrešenik človeka«. To Cerkev izvršuje od vsega začetka, toda človek se ne more odpovedati skušnjavi, da bi tudi tega Boga prikrojil in tako podredil svojim zahtevam in pričakovanjem. Pri vsem tem se sicer ne zaveda, da si dela medvedjo uslugo. Zato vedno znova velja načelo: **Najprej osvoboditi svoje predstave o Bogu, da bomo mogli oznanjati osvobajajočega Boga.** Antoon Vergote pravi, da moramo svoje pojmovanje o Bogu osvoboditi vseh napačnih podob, ki jih vsiljuje religiozna in filozofska misel.⁶ Rešiti ga moramo zlorab človeške moči in naših vnaprejšnjih pričakovanj, želja in strahov, ki jih postavljamo zoper svobodno ponudbo Boga. Da to dosežemo, je potrebno, da na eni strani uporabimo vso človeško resnico, do katere se moremo dokopati s sredstvi, ki jih imamo na razpolago, na drugi strani pa ohraniti neprenehoma odprtost in poslušnost za božja znamenja, za božja sporočila. Resnica nas bo osvobodila! Toda nujno je, da z resnice odstranimo primesi zmot, če hočemo, da bo zasijala v vsej prepričljivosti. Bog, ki je Resnica, osvobaja na najpopolnejši način, toda pod pogojem, da človek osvobodi svojo predstavo o Bogu vse tiste navlake, ki ga dela bolj karikaturu pravega Boga kakor resničnega odrešenika, ki more človeka rešiti vseh vezi, predvsem pa tiste, ki je za človeka največje zlo: suženjstva greha in smrti. Bog Jezusa Kristusa namreč osvobaja tako, da odrešuje človeka najhujše zasužnjnosti ter ga usposablja za osvobajajoče razmerje do ljudi in stvarstva. V tej luči moramo razumeti besede 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ko pravi: »Z nobeno človeško postavo ni mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človekovega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročjen Cerkvi. Ta evangelij namreč oznanja in razglša svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha« (CS 41,2).⁷ Bog po svoji svobodni volji in odločitvi posega v svet in zgodovino, se podarja in razodeva. Noben vnaprejšni kalup, ampak ena sama odprtost in pripravljenost na presenečenja mora vladati v človeku, ki se želi srečati z živim Bogom. Drži Avguštinova trditev, da bog, ki smo ga mi sami s svojimi močmi našli, ni Bog. Bog je namreč vedno pred nami in se ne pusti »ujeti«. Zaman je postavljati v Boga naša pričakovanja, kajti on nam prinaša mnogo več, kakor moremo mi pričakovati in upati.

»Bog, ki se nam razodeva in podarja v Kristusu, ni samotar, ni vase zagledani, vase zaprti absolut, marveč nepojmljiva polnost večnega, absolutno nesebičnega samopodarjanja med JAZ- MI-TI, neizrekljivo osrečujoče občestvo med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, neskončno bogastvo diologa v spoznanju in priobčevanju ljubezni med tremi osebami.

V Kristusu, ki ga je pripravljala stara zaveza, v njegovem življenju, križu in vstajenju, čemur se je pridružilo izkustvo Svetega Duha, se je razodela skrivnost, ki je 'prakorenina', 'prastudenec' vsega, ki kakorkoli obstaja.⁸ V Bogu je občestvo oseb; je popolno občestvo popolnih oseb, kar je brezmejno območje svobode.

Samo takšen Bog more človeka osvobajati. Skrivnost troedinosti Boga, »ki je sam v sebi ljubezen, absolutno nesebično podarjanje samega sebe, in ki v delu stvarjenja in odrešenja ne išče svojih koristi in izpopolnitve samega sebe - ta skrivnost nam odpira obzorja luči, v kateri odkrivamo prakorenine za resnični smisel človeškega življenja, tisti smisel, ki si ga ni mogoče misliti brez ljubezni in svobode.«⁹

Pritrditi moramo B.J. Hilberathu, ki pravi, da bi morala naša vera v sv. Trojico še bolj prenikniti v naše krščansko življenje. To pomeni, da »trinitarična teologija ne sme postati samo eden od traktatov krščanske teologije, ki ga lahko brez vsake škode zanemarimo in pustimo, da ga prekrije prah, temveč mora prežemati temeljne strukture krščanskega življenja: tako, da zaživimo v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.«¹⁰ Pri krstu smo bili postavljeni v to trinitarično življenjsko območje. Dejansko je krščanska vera krsna vera in pristna krščanska teologija ni nič drugega kot ravno razvitje človeka do konca opredeljujoče stvarnosti, ki se odvija v »imenu Očeta in Sina in Svetega Duha!« Ustvarjeni smo za življenje v trinitaričnih razsežnostih in osvoboditev je prav vzpostavljanje teh trinitaričnih razmer, ki smo jih porušili z grehom.¹¹

2. Osvobajajoči Bog

Prvo izkustvo, ki ga ima človeštvo z Bogom, je po pričevanju Svetega pisma izkustvo neizmerne osvoboditve za življenje. Tako sta za Izrael izkustvo Boga in izkustvo osvoboditve dve strani enega in istega dogodka. Bog, ki je Gospod, je hkrati osvoboditelj in njegovo gospostvo je osvobajajoče. Prav tako velja za Novo zavezo, da izkuša Boga, ki se razodeva v Jezusu, kot tistega, ki osvobaja od boleznin in obsedenosti od hudega duha, od socialnega zapostavljanja in poniževanja, od brezbožnih sil tega sveta, in, kakor pravi apostol Pavel: osvobaja od greha in moči smrti (prim. Rim 7 in 8). Največje dejanje osvobajajoče božje moči pa se je zgodilo na Kristusu samem, ko je Bog obudil Jezusa od mrtvih (prim. Rim 10,9-10). Tako je Kristusova zgodovina nadaljevanje zgodovine Jahveta v Izraelu. »Bog Abrahama, Izaka in Jakoba« je istoveten z »Očetom Jezusa Kristusa« in njegova moč se razodeva v obuditvi Jezusa od mrtvih. Tako je velikonočni dogodek vrhunec osvoboditve in dokaz, kako Bog rešuje.

Bog kliče človeka k svobodi. Moderni človek pa postavlja čudno alternativo: Ali Bog ali svoboda. Ko se človek hoče »osvoboditi od Boga in biti sam bog, sam sebe vara in uničuje. Sam sebi se odtuja,« pravi navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi (37; prim. 40.29.20.19). Navduševanje za »svobodo brez Boga« je dandanes pogosto. Vendar se ta človek ne zaveda, da pri vsem prizadevanju za svobodo brez Boga dela račun brez krčmarja: svobode namreč ne moremo vzpostaviti tako, da odstranimo tistega, ki je svoboda sama. Tu moramo opozoriti predvsem na revolucionarni princip svobode, kjer vrednost osebe ne izhaja iz rojstva, ampak iz storilnosti ali dela. Po takšnem gledanju rojstvo še ni dovolj trden razlog za pridobitev ali ohranitev svobode, saj živimo v času, ko si svobodo lahko »kupiš« in jo drugemu lahko »vzameš«. Toliko si svoboden, kolikor imaš oblasti, imetja, vpliva. Južnoameriška teologija osvoboditve je - kolikor se ni dala okužiti od te ali one ideologije - eden današnjih prepričljivih osnutkov biblično zasnovane vere v Boga in prizadevanja za svobodo.

Spomniti moramo na tri razsežnosti krščanskega izkustva Boga kot tistega, ki osvobaja za življenje. Te razsežnosti so: osvobajajoča vera, osvobajajoča ljubezen in osvobajajoče upanje. Ugotoviti moramo, da je izkustvo resnične svobode izkustvo Boga. Prav po veri se odprejo v človeku neustvarjene božje stvariteljske moči. Svoboden pa sem samo toliko, kolikor omogočam svobodo tudi drugim. Po veri pravzaprav postajamo subjekt in

nosilci lastne svobode. Svobode pa ne moremo živeti brez drugih ali proti njim. Torej ne svoboda pred drugimi, ampak svoboda skupaj z drugimi. To pa nam omogoča samo ljubezen, ki vzpostavlja svobodo kot skupnost ali komunikativno svobodo. Svoboda kot gospodovanje uničuje življenje, svoboda kot ljubeče občestvo (agape) življenje vzpostavlja. Svoboda, ki jo opredeljuje vera, pa vodi še onkraj svobode kot občestva, saj je vera kristjanov obenem tudi upanje, ki je po svojem bistvu vstajenjsko. Svoboda v luči tega upanja je stvarjenjsko prizadevanje, sla po tem, kar je možno. Svoboden je tisti, ki presega sedanjost v smeri prihodnosti. Prihodnost je nekakšen odprt prostor za ustvarjalno svobodo. Tako lahko izkušamo svobodo kot suverenost, kot občestvo (medsebojno naravnost) in kot dejavno pričakovanje. Te tri razsežnosti svobode odpirajo prav vera, ljubezen in upanje. Po njih postajamo podobni v naših odnosih Bogu, ki osvobaja, združuje in prihaja.

Po vsem povedanem ni pomembno samo, kaj Bog pomeni meni, ampak predvsem, kaj jaz pomenim Bogu! Ali drugače: ni pomembno, kdo je Bog v mojih očeh, marveč je pomembno, kdo sem jaz v njegovih. Ko bi se zavedali, kako nas Bog ceni, bi tudi mi znali bolj ceniti sami sebe! To niso zgolj lepe, a prazne besede, ampak je osrečujoča in obenem pretresljiva resnica, ki opredeljuje človeka v vsej njegovi globini. Resnica, ki se je izkazala v vsej dramatičnosti in doslednosti v zgodovini odrešenja ter se še uresničuje. Bog je človeku pripravil nič manj kot poveličanje, pobožanstvenje (theopoiesis). Očetje 2. vatikanskega cerkvenega zbora so zapisali: »On, ki je 'podoba nevidnega Boga' (Kol 1,15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začenši s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22,2). V ta namen je vstopil v našo zgodovino: »Zaradi nas in zaradi našega zveličanja je postal človek« (nic.-car. veroizpoved). To pa je tudi resnica o krščanski praksi osvobajanja: Kristus namreč osvobaja tako, da odrešuje, zato upravičeno opozarja Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi, da »soteriološke razsežnosti osvoboditve ni dovoljeno skrbiti na socialnoetično razsežnost, ki je njena posledica. Tista do korenin segajoča osvoboditev, ki jo je izvršil Kristus in ki vrača človeku resnično svobodo, hkrati odkazuje letemu nalogo: krščansko prakso, krščansko življenje kot udejanjenj vélike zapovedi ljubezni. To je najvišje načelo krščanske socialne etike«. ¹² Kristusovo odrešenje vzpostavlja in omogoča prakso osvobajanja in ne obratno. Vsa naša osvobajanja ne morejo uresničiti temeljne osvoboditve, ki je odrešenje!

Vse božje razodevanje in delovanje v zgodovini odrešenja je v službi reševanja človeka iz vsakokratnega suženjstva. Zato se Bog vedno razodeva kot tisti, ki se zavzema za človeka. Tudi njegovo razodetje Mojzesu: »Jaz sem kot tisti, ki sem,« je v službi spoznanja, da edino on more posredovati človeku trdnost in bivanje, da je sam» on bivanje samo ter da vse drugo obstaja samo v deležnosti pri njegovemu življenju.

Bog je živi in življenje podarjajoči Bog. To je bistveno sporočilo o resničnem Bogu. To namreč pomeni, da ima življenje v polnosti in ga ne more nič opredeljevati, še manj pa omejevati. Polnost življenja pa pomeni tudi polnost svobode, kajti suženjstvo pomeni omejeno življenje. Prava

svoboda za človeka je prav deležnost pri božjem življenju in živeti po božjih zapovedih, ki so v službi polnosti življenja. Oklepiti se Boga pomeni oklepiti se življenja, oddaljevati se od njega pa pomeni zapravlјati življenje samo. Zato je smrt že za starozaveznega vernika bila isto kakor biti daleč od Boga in nasprotno: življenje je pomenilo biti pri Bogu.

Življenje pa je tam, kjer je svobodno podarjanje in sprejemanje. Tam, kjer ni nekih vase zaprtih krogov. Živi Bog ni samotar, ampak večna in neskončna osebnostna Bit, v kateri polje življenje v brezdanji polnosti, Bog, v katerem je eno samo večno in neskončno podarjanje in sprejemanje. Božje življenje je res božje takrat, ko je polnost svobodnega podarjanja tudi navzven. Za Boga, ki je življenje smo, ni nobene ovire. Zato že starozavezni človek vidi v Bogu tisti nastavek bogastva, ki ga nova zaveza v polnosti odkrije in poimenuje troedino božje življenje. Dejstvo, da je Bog troedin pomeni, da je polnost življenja, ki se ljubeče podarja navzven tako, da v popolni svobodi ustvarja stvari in bitja, ki naj bi bila deležna te njegove ljubezni. Tako govorimo o božjem ustvarjanju »iz polnosti ljubezni« (ex plenitudine amoris).

a) Osvobaja samo Bog, ki je ljubezen

Ljubezen je resnica o svobodi. Šele v ljubezni pride človekova svoboda do polne uresničitve. Pravo življenje se razvija v svobodi, katero vzpostavlja ljubezen. Življenja ni, če ni ljubezni, kajti samo ta poraja življenje, medtem ko apatičnost zadostuje zgolj za životarjenje, sovraštvo pa prinaša smrt. Bog more biti živi in oživljajoči Bog zato, ker je ljubezen sama. In to ne ljubezen, kakršno smo si mi izmislili in je bolj karikatura ljubezni. Kaj je ljubezen more povedati in pokazati samo živi Bog. Ljubezni se moramo od njega naučiti in ne mu je predpisovati. Ljubezen ustvarja prostor za drugega, spoštuje njegovo drugačnost, ga ljubi takšnega kakršen je, vzpostavlja odnose svobode, kjer povezanost ne veže in drugačnost ne razdvaja. Bog je po svojem bistvu za druge. To se je pokazalo v najpolnejši meri na križu, ki predstavlja en sam »pro nobis« troedinega Boga, Boga, ki sploh nima »svojih interesov«, marveč je že sam v sebi večno podarjanje, večna nesebičnost, večna proeksistenca.¹³

Res je, da govorimo o Bogu, ki je ljubezen, vendar pri tem mislimo na tri božje osebe: Očeta, Sina in Svetega Duha. Ljubezen je rodovitna (Oče), je hvaležna (Sin), je osebni izraz obojega (Sveti Duh); je podarjanje (Oče), je sprejemanje (Sin), je dar (Sveti Duh). Bog je trooseben, ker je bogat v ljubezni in ker je bogat v življenju. Ljubezen namreč ne popredmeti, ampak uveljavlja in sprejema drugega kot drugega. Moltmann pravi, da »krščanski nauk o sveti Trojici sili ali prispeva k razvoju družbenega personalizma (soziale Personalismus) oziroma osebnostnega socializma (personale Sozialismus) - osebe, ki se uresničuje v družbi in družbe, ki uveljavlja osebo«.¹⁴

Osvobaja samo Bog, ki je bogat v odnosih. Bog, v katerem je oseba »relatio subsistens« (Tomaž). Dodati smemo: Bog, v katerem je oseba »relatio amoris« (subsistentna ljubezen) in kot taka ustvarja perihoretično enoto treh božjih oseb. Oseba pomeni v Bogu odnos. Torej ta (odnos) ni nekaj, kar bi bilo osebi dodanega, ampak ta odnos je oseba sama. Ratzinger pravi, da krščanski pojem Boga daje množtvu popolnoma enako vrednost

(Würde) kot edinosti. S tem trinitaričnim »mi«, z dejstvom, da tudi Bog biva kot skupnost oseb, je podan tudi prostor za človeški »mi«, človeško skupnost.¹⁵ Perihoretični odnosi med božjimi osebami »se ponovijo«, odsevajo v medčloveških odnosih, na poseben način pa v odnosih v Cerkvi. »Temeljni zakon trinitarične ljubezni oz. edinosti mora biti avtentično 'preveden' v cerkvenem temeljnem zakonu; tako se vertikalna perihoreza 'nadaljuje' v horizontalnem prešinjanju.«¹⁶

Torej trojstvo oseb ni nekaj od zunaj ali umetno dodano, ampak je bistveno za Boga, ki je živi Bog, Bog, ki je ljubezen. Trojice nismo mi izmislili, ampak se je razodela in dela preglavice tako monistom kakor politeistom. Trojica je skrivnost, kakor je skrivnost življenje, ljubezen, oseba. Bog se nam razodeva zato, da bi nas povabil v to trinitarično življenje osebne ljubezni. Zato Trojica ne bo nikoli razrešena skrivnost, ker ne bo nikoli prenehala biti življenje in ljubezen. Še več, tudi mi bomo sebi in drug drugemu postajali skrivnost tem bolj, čim bolj se bomo v to občestvo treh božjih oseb poglobljali in čim bolj bomo pristopali drug k drugemu z ljubeznijo. Ljubezen nas ne odpravi na pragu, ampak nas povabi v svoje bivališče, ima vedno odprta vrata in skozi nje vstopajo tisti, ki sami nosijo zaklad ljubezni.

»Trinitarični nauk o božjem kraljestvu je teološki temelj prave svobode.« Bog nezadržno hoče svobodo svojih stvari; Bog je neustvarjena svoboda svojih stvari.¹⁷

b) Osvobajajoče delovanje Očeta

Bog Oče je vir življenja, ker je vir ljubezni in prav zato je vir svobode: svobode ni brez ljubezni. Bog Oče je tisti, ki vzpostavlja svobodo, torej ni suženj svobode, ampak Svoboda sama. Nič ga ne opredeljuje ali pogojuje, vse nastaja po njegovem svobodnem načrtu, odločitvi in delovanju - celo svoboda.

Kot prva oseba sv. Trojice posreduje svojo svobodo Sinu in Svetemu Duhu. Očeta sv. Trojice ne moremo v nobenem primeru pojmovati kot monarha, samodržca, svojevoljneža, kajti svoboda ni samovoljnost. Božja svoboda je predpogoj za svobodo drugih. Svobode namreč ne moreš pridobiti tako, da jo drugim jemlješ. Bolj ko je kdo svoboden, bolj bo garant svobode drugih. Bog Oče, ki poseduje svobodo v najvišji meri vzpostavlja odnose svobode. Zato smemo reči, da je sv. Trojica trojstvo svobodnih oseb, ki se svobodno podarjajo druga drugi.

Kot stvarnik hoče Bog stvarnik in Oče, da so svobode deležni tudi drugi. Zato jih ustvarja v popolni svobodi in za svobodo. To se pokaže že v njegovem ustvarjanju, predvsem človeka; najbolj pa v njegovi izvolitvi in njegovem poseganju v zgodovino, ki je brez vsakih zunanjih razlogov ali prisile, izraz čiste svobodne odločitve.

Ustvariti človeka pravzaprav pomeni priklicati v življenje bitje, ki bo moglo svobodno odgovarjati na božji klic. Bog ga je obdaril z največjim darom, ko ga je ustvaril po svoji podobi in ga poklical, da mu svobodno odgovarja. Dialoškost je izraz dostojanstva, katerega ni deležno nobeno drugo ustvarjeno bitje (razen angelov). Človek se mora svobodno odločiti za Boga. Še več, Bog mu omogoča, da se odloči tudi proti njemu. V tem je tragična veličina človeka!

Tudi po »napačni izbiri« pri prvotnem, izvirnem (in osebnem) grehu je hotel Bog ohraniti tisto »jedro« človekovega svobodnega odločanja do takšne mere zdravo, da smemo govoriti o (krhki, vendar resnični) svobodnosti padlega človeka. Razklanost človeka po grehu ne more tako raniti ali celo uničiti dialoškosti (odnosnosti), da bi govorili o človekovi predestinaciji za zlo. Zato ni bilo obdobja, ko bi človek ne bil odgovoren za svoje odločitve in dejanja. Vedno je bilo dovolj luči, da je človek mogel izbirati.

Rešitev iz egiptovske sužnosti je jasno znamenje božjega zavzemanja za svobodo ljudstva, katero je Bog svobodno izvolil. Na temelju izkustva te nezaslišane izvoljenosti, je starozavezno ljudstvo predpostavljalo tudi svobodnost stvarjenja, kar je bila popolna novost v okolju sosednjih protologij in teogonij.

Odrešenje po Jezusu Kristusu je pravzaprav tisto dejanje, ki postavi človeka v pravo razmerje do svobode. Odrešenje ne ustvarja determinizma za Boga, za zveličanje, ampak usposobi človeka za svobodno odločitev (in ponovno odločanje) za Boga, ki je svoboda. Odrešenje je »logična« posledica stvarjenja: Bog ki je človeka ustvaril iz popolne svobode in za svobodo, mu nekako »mora« to svobodo tudi omogočati. Koliko ceni Bog svobodo svoje najljubše stvarni - človeka, vidimo iz tega, kakšno »ceno« je bil pripravljen plačati za njegovo odrešenje. V Hvalnici velikonočni sveči pojemo: »O kako čudovito nas v svojem usmiljenju ceniš. O kako nedoumljiva je tvoja ljubezen: da rešiš sužnja, si daroval Sina«.

Bog stvarnik in odrešenik je Oče. To je bistvenega pomena ne samo za razumevanje sv. Trojice, ampak tudi za razumevanje človeka samega. Ta očetovska narava Boga nam pomaga odkrivati »razloge« za ustvaritev in za poseganja v zgodovino in življenje posameznika. Kaj pravzaprav je naš sinovski odnos do Boga, pa moremo zaslutiti v odnosu božjega Sina do »svojega« Očeta. Tukaj moramo temeljito popraviti naše predstave o očetu, se resnično zavedati »neprimernosti« tega izraza za nebeškega Očeta in si to predstavo graditi iz neobremenjenega sprejemanja podobe, kakršno nam podaja Jezus Kristus.

Kaj pravzaprav pomeni za Boga to, da je Oče? Če gledamo na zgodovino odrešenja in predvsem na Kristusov križ, moramo reči, da to pomeni darovati svojega edinorojenega Sina. Darovati tistega, kateremu je vse podaril, torej: darovati tudi tisto, kar mu je najljubše - tudi Sina noče imeti zase, ampak ga ima tako, da ga daruje (prim. Rim 8,32). Nova zaveza, predvsem pa Pavel in Janez uporabljajo za izražanje te daritve določen glagol **paradidonal, izročiti, darovati brez pridržka** (prim. Jn 3,16; 1 Jn 4,10). Po Očetovem vzoru tudi Sin daruje samega sebe (prim. Gal 2,20); pa tudi Sveti Duh je po Janezovem evangeliju sad te daritve: »Nato je nagnil glavo in izdihnil« (Jn 19,30); dobesedno je: »izročil (parédoken) Duha«.

V tej trojni »izročitvi« moremo odkriti notranjo nezadržno dinamiko življenja sv. Trojice. To je dinamika medsebojnega izročanja v ljubezni, ki jo izvršuje Oče, ki jo izvršuje Sin in iz katere izvira podaritev Duha. Tvegati smemo trditev, da se Oče in Sin uresničujeta tako, da se »odpovesta« samemu sebi (celo »odmreta sebi«), ko se podarjata drug drugemu. Toda prav to podarjanje ni izginitev v drugem, temveč nasprotno: v drugem najdeta samega sebe; in to je resnica, ki jo potrjuje obuditev Jezusa od mrtvih. Ko Janez gleda na skrivnost križa in vstajenja, zapiše zelo globoke besede, ki nam omogočijo poglobljen pogled v trinitarično življenje Kristu-

sa kot božjega Sina: »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne more vzeti, ampak ga dam sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,17-18). To je božji način ljubezni, h kateremu smo povabljeni tudi mi (prim. Lk 9,25: »Kdor svoje življenje zgubi, ga bo rešil«). Odmreti sebi za popolno daritev drugemu, da tako ponovno najdeš samega sebe v zedinjenju z drugim, in vendar drugačnega od drugega - to je logika trinitarnega načina bivanja.

Kako spoštljiv odnos zavzema Bog-Oče do človeka, je razvidno iz prilike o izgubljenem sinu (prav lahko bi jo imenovali tudi prilika o očetu, ki spoštuje svobodo). Kdor govori o krščanskem Bogu kot o pokroviteljskem absolutu, ki kratí človeku svobodo, ki »varuje« človeka do takšne mere, da ga ovira v njegovi osebni in svobodni rasti, se v to priliko prav gotovo ni poglobil! Izkušnje Boga Očeta, ki odpušča in osvobaja je srčika Jezusove kérige in delovanja. To pride do izraza predvsem v prilikah v Lukovem evangeliju, potrditev pa prejme v Jezusovem ozdravljanju ter njegovem druženju z ljudmi, ki so bili odrinjeni na rob družbe, in kar je povzročalo takšno zgražanje s strani »pravičnikov« (prim. Mr 2,15-17; Mt 11,19). Bog Jezusa iz Nazareta je torej Oče »izgubljenih«. Prav zato je tudi Bog, ki osvobaja in demistificira (razkrinkuje) vsako zlorabo verske in politične oblasti.¹⁸

Bog Oče osvobaja za odgovoren odnos do bližnjega in stvarstva. Odgovornost spada k dialoški naravi človeka, je izrecni in dejanski odgovor vsemu, kar nas nagovarja, izziva že s tem, da **JÉ** (naj bo to Bog, ali človek ali pa stvarstvo). Zavzeti moramo nekakšno zavezno razmerje, v katerem ohranjamo zvestobo tudi takrat, ko se drugi »odloča drugače«. Odgovornost (poštenost) do sebe zahteva zavzetost za druge. Ta zavzetost pa ne usužnjuje drugih, jih ne napravlja za »sužnje naše ljubezni«...

c) Osvobajajoče delovanje Sina

Sin na neponovljiv način »prevede« v svojem zemeljskem življenju tisti ljubezenski odnos, katerega od vekomaj živi z Očetom v območju sv. Trojice. Zato smemo govoriti o Bogu kot Očetu, Sinu in Svetem Duhu. Učlovečeni božji Sin namreč ne »izstopi« iz tega večnega kroženja življenja v Bogu, ampak ga živi v zemeljskih razmerah, hkrati pa nas ljudi vabi in prestavlja v to območje. Za Jezusa pomeni ljubiti Očeta in brate isto kakor darovati svoje življenje: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). Ljubiti torej pomeni svobodno darovati samega sebe, vse do darovanja življenja.¹⁹ Prisluhnimo, kako je to Jezusovo svobodno izbiro in darovanjsko naravnost zgoščeno opisal Pavel v pismu Filipljanom: »Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil (eknos) tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu« (Flp 2,6-8).

Sin je v življenju sv. Trojice tisti, ki »odgovarja« na svoboden Očetov nagovor. Ker se Oče popolnoma podarja svojemu Sinu, mu podarja tudi svobodo. Sin je v polnosti in svobodno naravnat na Očeta in njegovo najbolj svobodno dejanje je prav popolno izročanje samega sebe Očetu v nezmanjšani ljubezni. Da je Sin »drugi« v sv. Trojici ne pomeni, da je tudi v

čem prikrajšan. Sprejemati ni nič manj vredno kakor dajati; če to prenesemo na božjo raven, ni Sinovo sprejemanje nič manj božje kakor Očetovo podarjanje: tudi sprejemati je vredno Boga! Prva oseba sv. Trojice se tako popolnoma podarja drugi, da je povsem Oče, torej naravnost na Sina. Ta medsebojna naravnost pa ni samozadostna ali »egoizem v dvoje«, ampak poraja nove odnose, ki v Svetem Duhu, tretji božji osebi, dosežejo svoj vrh in osebni izraz. Sveti Duh je tako svoboda njune svobode.

V odrešenjski zgodovini moremo prepoznati v učlovečenem božjem Sinu tisto soglasje med Očetom in Sinom, ki popolnoma sovpada. Tako je za Jezusa izvrševanje Očetove volje (prim. Jn 4,34) mogoče zato, ker sta Oče in Sin v polnem ljubečem očetovsko-sinovskem odnosu. »V vsem, kar Sin je in izvršuje, prihaja do izraza sam Oče. Vsa Sinova ljubezen je predstavitev Očetove ljubezni. Jezusova prepustitev v smrt na križu (Sich- kreuzigen-lassen), njegovo pogreznjenje v zapuščenost od Boga, ima končno en sam namen, namreč ponazoriti Očetovo ljubezen do sveta: 'Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina' (Jn 3,16). To je predstavitev ne igranega, temveč zaresnega Očetovega koraka v stran - čez Sina, ki leži na tleh - da bi stopil k tujcu, sovražniku, človeku in ga pritegnil k sebi. Pasivna, v trpljenju preizkušena Sinova ljubezen postane pokončna in obenem zrcalno obrnjena podoba očetovske ljubezni.²⁰ Za Jezusa je izvrševanje Očetove volje uveljavljanje svoje svobode.²¹ Tako Jezus »učí« človeka pravih odnosov do Boga in do bratov. Izpolnjevanje božje volje ni stvar prisile, ampak svobodne in ljubeče odločitve. To je tista podaritev samega sebe, ki ne išče svojega, ampak to, kar je božjega in kar je bližnjega. Tako človek, ki se daruje, najde samega sebe, kdor izgubi svoje življenje, ga najde in kdor ga ljubosumno varuje, ga izgubi. To je paradoks semena, ki pade v zemljo, ki tako, da umrje obrodi obilo sadu. To je pot križa, ki ga nosimo za Jezusom in tako kakor Jezus. Takrat, ko se popolnoma darujemo, ko smemo z Jezusom reči: »Dopolnjeno je!« smo šele pripravljeni za to, da vse prejmemo.

č) Osvobajajoče delovanje Svetega Duha

Sveti Duh je bogastvo božje ljubezni v osebi. In ker je ljubezen v svobodnem podarjanju, je Duh sad medsebojnega podarjanja, izročanja (ali kénosis ljubezni) Očeta in Sina. Ko utrjuje edinstvo Očeta in Sina, tako da ju povezuje v perihoretično enoto, kar omogoča, da prebivata drug v drugem, odpira njuno ljubezen ter jo napravi rodovitno. Sveti Duh, ki ga imenuje Avguštin preprosto Ljubezen, ustvarja edinstvo tako, da odpira, ter odpira, ne da bi se karkoli od te ljubezni izgubilo: je Tretji, ki »je pečat edinstvi, ko razglása različnost« (G.M. Zanghi).²² Ljubezen, kar Bog je, ne more ostati pri ljubezni dveh, ampak se nujno, po svoji notranji zakonitosti (ki je prapolnost svobode) razširi na ljubezen treh.²³ Sv. Trojica je resnica o notranjem bistvu in zakonitosti ljubezni, saj Bog je **ljubezen!**

Sveti Duh je »Gospod, ki oživlja« (Nic.-car. veroizpoved) in »Ljubezen« (Avguštin). Zato smemo reči tudi: Sveti Duh je Svoboda.²⁴ On je izraz svobodnega podarjanja Očeta in Sina, je njun medsebojni Dar, je izraz njune medsebojne ljubezni, je Ljubezen. On je območje svobode, v katerem se odvija nezadržno podarjanje in izmenjavanje ljubezni v Bogu. V njem se srečata svobodi Očeta in Sina, se srečata ljubezni obeh in tako ne »ustva-

rita« nekaj vmesnega, ampak nekoga tretjega, v katerem pa se »prepoznata« tako Oče kakor Sin. On je »condilectus« (R. d. S. Victore) obeh, je njuna »bližina«, je »ljubezen, ki ustvarja občestvo« (Bonaventura). On je »vez« (vinculum), ki pa ohranja razdaljo med Očetom in Sinom, on je ta razdalja sama, ki pa tudi v največji svobodi in oddaljenosti ne razpade. Takrat ko sta si Bog in Bog (Oče in Sin) najbolj daleč, v »uri« trpljenja in smrti učlovečenega božjega Sina ter ob njegovem »spustu« v predpeklo, je po zaslugi Svetega Duha, Duha te razdalje, njuna medsebojna pripadnost najtrdnjša. »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!« je vzklík, ki izraža to veliko razdaljo; in reči smemo, da v tem trenutku prav Duh izročitve »vzdržuje« vez med Očetom, ki izroča Sina in Sinom, ki se izroča. In sicer, da bi ob vstajenju prejel vlogo največje bližine, moči, v kateri Oče obudi svojega Sina in v kateri Sin vstane v življenje, povelíčanje.

Sveti Duh po svojem bistvu nima nič svojega, on »prejema« od Očeta, on »jemlje« od tega, kar je Sinovo, in posreduje to drugim. Zato ni čudno, da smo v velikih težavah, ko skušamo opredeliti to, kar je izrecno njegovega. Njegova značilnost in lastnost je prav v tem, da vse prejema in vse posreduje naprej, on je v trinitaričnem življenju prostor srečanja Očeta in Sina, v zgodovini odrešenja pa prostor srečevanja Boga in človeka. On prinaša Boga človeku in človeka Bogu. Zato pa ni nič manj Bog, kakor sta Bog Oče in Sin, saj je Sveti Duh uresničitev božjega občestva, tistega občestva, katerega hoče troedini Bog uresničiti v zgodovini odrešenja prav po delovanju Svetega Duha (»Občestvo Svetega Duha z vami vsemi!«).

V Svetem Duhu in po njegovem delovanju moremo v polnosti odkriti, kaj je svoboda.²⁵ Reči smemo, da ni svobode, katere pobudnik, počelo ne bi bil Sveti Duh, kakor tudi ni življenja brez Duha, saj povsod tam, kjer se poraja življenje, je on na delu. Kot »božji Duh« »odpira« Sveti Duh vrata tam, kjer so bila prej zaprta; kot »Kristusov Duh« deluje po besedi evangelija in zakramentih v nas in prebuja nove moči. To je torej prav isti Duh, ki osvobaja človeka za neslutene možnosti.

II. Troedini Bog osvobaja za:

a) Communio-občestvo

Communio-občestvo je skupnost, ki je oblikovana po vzoru občestva troedinega Boga.²⁶ Kakor smo že govorili, je za kristjane Bog v njegovem najglobljem bistvu communio, občestvo. Za trinitarično podobo Boga je to bistvena lastnost. Za kristjane ni Bog tisti, ki najprej izreka svoj »jaz« in šele kasneje omogoča nastop nekoga drugega. Krščanski Bog je vedno in od vekomaj »mi«. Če vemo to in če vemo, na kakšnih »temeljih« je zgrajeno to občestvo, potem smo zvedeli tudi nekaj, kar je bistvenega pomena za nas same in naša občestva. Globoka resnica o nas samih je, da resnično živimo samo toliko, kolikor so-živimo! Buber pravi: »V začetku je razmerje« in: »Vse resnično življenje je srečevanje.«²⁷ Sv. Trojica ni zgolj zgled občestvenega življenja, temveč je ontološko počelo in temelj, iz katerega prejema naše občestveno življenje moč in trdnost, in katerega smo resnično deležni po stvarjenju, še posebej pa po odrešenju.

Krščansko občestvo je skupnost svobodnih oseb, ki živijo svoje medsebojne odnose po načelih ljubezni. »Glejte, kako se ljubijo med seboj!« - to je bila ugotovitev, ki je slonela na izkustvu tistih odnosov, ki so »prepričali« ljudi, ko so se srečevali s prvo krščansko skupnostjo. To je svobodno in osvobajajoče občestvo, v katerem sloni veljava in vrednost posameznika na dejstvu, da je in ne na njegovih sposobnostih.

Govoriti smemo o perihoretičnem občestvu, kjer razlika ni razlog za nasprotja, ampak razlog za sožitje.²⁸ Dokler svoboda pomeni oblast, je potrebno za vladanje ločevanje (*divide et impera!*), osamitev; ko pa svoboda pomeni občestvo, nastopi zedinjevalna moč vseh med seboj ločenih strani. Idealna skupnost je pravzaprav prijateljska skupnost. Jezus da svojim učencem najvišje priznanje in dostojanstvo, ko jih imenuje prijatelje: »Vi ste moji prijatelji!« (Jn 15,15). V takšni skupnosti vrednost posameznika ne »upada«, ampak je v polnosti upoštevana, človek ne postane številka, ampak še bolj on sam v vsej svoji drugačnosti. Ubogi in preizkušani so deležni posebne skrbi, saj so preizkusni kamen »trdnosti« takšnega občestva. Ugotovitev: »Nobenega ubogega ni bilo med njimi«, je izredno pomembna za krščansko občestvo. Kristus je namreč prišel izrecno za grešne, bolne in uboge in njim prvim ponudil mesto v svojem kraljestvu.

Krščansko občestvo je uresničevanje božjega kraljestva na zemlji. Božje kraljestvo je trinitarična stvarnost, katero Jeus Kristus vzpostavlja, »zasaja« na zemlji. Vstopiti v to življenjsko okolje pomeni vstopiti v življenje sv. Trojice. To je način življenja in odnosov, ki ustrezajo tistemu kraljestvu-območju, v katerem živi troedini Bog: to je kraljestvo svobode. Evdokimov imenuje sv. Trojico »večni koncil«. Zato ima J. Zizioulas prav, ko opredeljuje osebo, ki je v Kristusu povezana z drugimi osebami »ekleziialno bitje«.²⁹

Resnična svoboda človeka, ki je ustvarjen po podobi sv. Trojice, je v edinosti (communio) z Bogom in ljudmi v vsej njihovi drugačnosti (v odnosu do Boga celo bistveni različnosti).

b) Solidarnost

Življenje svete Trojice, ki je polno bogatih medsebojnih odnosov božjih oseb, je nepogrešljiv zgled za človeško skupnost ter ima zanjo pomembne posledice. To je hotel poudariti Moltmann, ko je zapisal, da je sveta Trojica naš socialni program.³⁰ V socialno zasnovanem nauku o sveti Trojici vidi preseženje tako togega monoteizma (ne pa trinitaričnega monoteizma) v pojmovanju Boga, kakor tudi individualizma (ne pa individualnosti) v antropologiji. Ta socialni vidik svete Trojice odseva v družbi, ki prelamlja osamo, odpravlja nasilje, prevlado enega družbenega sloja nad drugim, prizadeva pa si za solidarnost, sožitje in blaginjo vseh. S poglobljeno zavestjo medsebojne povezanosti ter s čutom solidarnosti in odgovornosti gradimo tisti **občestveni humanizem**, ki mora nadomestiti vsako izkoriščanje in uveljavljanje lastnih koristi na račun drugega, In sicer tako na osebni kakor tudi na družbeni ravni.

Solidarnost je potrebna v današnji družbi, toda ne bomo je dosegli zgolj z ekonomskimi sredstvi; graditi jo moramo na duhovnih in presežnih temeljih. Solidarnost je pristna takrat, ko se zgleduje po božji solidarnosti z nami, takrat, ko bližnjega ne ponižuje.³¹ Janez Pavel II. pa je jasno opozoril,

da je družba, ki gradi solidarnost brez presežne in duhovne razsežnosti, podobna podjetju, ki gradi babilonski stolp: »Zgradbi, katero so mnogi hoteli graditi v preteklih letih, je manjkala transcendentalna razsežnost, je manjkala duhovna globina. Vsak poskus graditve družbe, kulture, človeške skupnosti in bratstva ob zavračanju presežne dimenzije, ustvarja - tako kot v Babilonu - razkol med ljudmi in pomešanje jezikov.«³² Ko govorimo o zedinjeni in solidarni Evropi, moramo vedeti, da bo dosegla ta cilj samo tako, da preseže površne in šibke temelje razsvetljenjstva in liberalizma. Zato pa je potrebno ponovno vzpostaviti duhovni temelj osebi in družbi. Prav tu more igrati bistveno vlogo ponovno odkritje in sklicevanje na sveto Trojico.

c) Poslanstvo in zvestobo

V Bogu je eno samo podarjanje lastnega bivanja božjih oseb, tako da jih poznamo samo v njihovem odnosu do drugega: Očeta poznamo kot tistega, ki je v odnosu do Sina, v njegovem očetovstvu; Sina v njegovem odnosu do Očeta, v njegovem sinovstvu; Svetega Duha kot sam odnos med Očetom in Sinom. To podarjanje samega sebe naprej, drugemu, je pravzaprav zvestoba samemu sebi. Tako smemo reči, da je tudi stvarjenje in podarjanje svojega božjega življenja stvarjem v skladu z zvestobo troedinega Boga svojemu lastnemu bistvu. Kakor živijo osebe v sv. Trojici vedno »zunaj sebe«, v drugem, tako se tudi Bog, ki je občestvo takšnih oseb, podaja »zunaj sebe«, in sicer tako, da ustvarja tistega »drugega«, h kateremu se bo vedno sklanjal in se mu podarjal. To božje podarjanje pa ne napravlja drugega za dolžnika, ampak ga izziva za podobno potezo, ki pa mora sloneti na svobodnem notranjem odločanju. Daru ne moremo plačati, kvečjemu ga lahko hvaležno sprejmemo in se tudi sami navzamemo darežljivosti.

Kristjan ne sprejema svojega življenja kot danost ali kot »vrženost«, »narodenost«, temveč kot dar. In če ga tako sprejemamo, potem vemo tudi, kako ga najbolje »uživati« in razvijati: tako, da ga darujemo naprej. Življenje samo ni največja dobrina, največja dobrina je šele življenje, ki je darovano! Zato je darovanje ali posredovanje življenja (od podarjanja življenja novim bitjem, kakor žrtvovanje lastnega življenja za druge v stalnem razdajanju ali pa v enkratnem darovanju) **osnovni poklic** vsakega človeka. Vsaka rodovitnost izvira iz Boga in vsako zapiranje podarjanju življenja drugim je odpoved lastni bogopodobnosti. Vsako zapiranje novemu življenju je nerodovita osama. Brez podarjanja življenja naprej je prekinjeno tisto občestvo- communio, ki je izraz »kulture življenja«, in pomeni pogrezanje v »kulturo smrti«. Ratzinger pravi: »Kjer ni več vrednot, za katere se spleča dati življenje, se ne spleča niti živeti.«³³

Svojo svobodo ohranjam tako, da jo drugim podarjam in omogočam. Ne samo, da je meja moje svobode svoboda drugega, ampak je moje krščansko poslanstvo v tem, da zastavim svojo svobodo za svobodo drugega. Kot kristjan sem poslan tja, kjer je svoboda bližnjega najbolj ogrožena. Osvo-bajajoče pa bom deloval samo toliko, kolikor sem sam notranje svoboden, neobremenjen, kolikor sprejemam svoje življenje kot proeksistenco, biva-nje za druge. Samemu sebi sem zvest takrat, ko se razdajam, ko nase pozabljam. Krščanska svoboda je prav v svobodnem služenju, ko postaneš »vsem vse«, ko ničesar več ne ohraniš zase, niti svobode, ko svobodno

žrtvuješ svobodo! Takrat si osvobojen vseh vezi in svoboden za vezi ljubezni.

Ena najbolj negativnih dediščin razsvetljenjstva je zamisel o človeku kot privatnem individuumu. Za osebo je značilna samoposest, samozadostnost, oseba je središče delovanja itd. Kako drugačen je teološki, trinitarični pogled na osebo! Najgloblja opredelitev osebe je v njeni občestveni in solidarni razsežnosti. To pa zato, ker je ustvarjena po podobi svete Trojice, najpopolnejšega občestva, v katerem tri božje osebe živijo v večnem samopodarjanju. Drugi vatikanski cerkveni zbor se sklicuje na to resnico, ko trdi, da obstaja podobnost med božjim občestvom in človeškim občestvom, ter da se človeška oseba uresničuje samo z darovanjem same sebe: »Ko Gospod Jezus prosi Očeta, 'naj bodo vsi eno..., kakor sva midva eno' (Jn 17,21-22) in nam odpira za človeški razum nedosegljiva obzorja, namiguje na neko podobnost med zedinjenjem božjih oseb in med zedinjenjem božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24,3; prim. CS 25,1).

Človek, ki nosi podobo sv. Trojice, je svoboden takrat, ko stopi iz zaprtosti vase in sprejme svoje življenje kot »biti- za-druge« (proeksisten-co).

č) Notranje življenje

Človekovo »notranje področje« ni v službi nekakšne privatnosti, ni »za javnost zaprto področje«, ampak temelj in vir vsega človekovega delovanja in izražanja navzven. Kakor v zgodovini odrešenja spoznavamo sveto Trojico, kakršna je sama v sebi, njeno notranje življenje, analogno tudi človek razodeva v svojih dejanjih notranje temelje in nagibe. Vedno bo človekovo »dno« (Truhlar) večje od zunanjega izražanja, vendar nepogrešljiv vir vsega delovanja navzven. In če je človek v tej notrini zakoreninjen v Bogu, potem mu je zagotovljeno neizčrpno bogastvo zase in za druge. Ko se človek zateka v to »notranjo kamrico« (Cankar), se zato, da bi iz nje prinašal darove za druge.

Kristjan je svoboden zato, ker njegova svoboda ni odvisna od zunanjih dejavnikov, ampak je notranja dobrina, katere mu ne more (če to sam noče) nihče odvzeti. Zato je popolnoma svoboden tudi takrat, ko je njegovo telesno ali socialno življenje uklenjeno v verige suženjstva. Ta notranja svoboda je povzročala glavobole že preganjalcem prvih kristjanov. Niso jim mogli do živega prav zato, ker niso živeli »na površju«, ampak v globini, kjer se jih dotika Bog. Toda ta notrina ni polževa hišica, v katero bi se zatekali ob nevarnih razmerah. To bogastvo morajo kristjani po trinitarični logiki prinašati vedno znova na dan, kajti samo tako se množi. Stvarno razmerje, ki postane communio, se lahko rodi le v zreli, v Bogu zakoreninjeni osebi.

Antropologija, ki privzame za svoje zakonitosti trinitaričnega življenja Boga samega, mora tudi duhovnost na novo opredeliti, in sicer tako, da ta ne bo pomenila umik iz družbe v nekakšno notranjo zavarovanost pred svetom. Približati se božjemu srcu pomeni hkrati vstopiti v območje njegove ljubezni. To pa pomeni vstopiti z vsemi v stik, saj Bog nosi prav vse v

svojem srcu. Zato nam duhovnost, ki je trinitarično zasnovana, omogoča najgloblji in najširši stik z vsemi ljudmi. Aachenski škof Kl. Hemmerle za-trjuje: samo »duhovnost, ki je občestveno naravnana, je sposobna pre-magati ločitev med duhovnostjo in življenjem v družbi (ali celo uveljavljanje enega na račun drugega). Notranje življenje (Innerlichkeit) posameznika kot tudi družbeno življenje sta temelj in globina univerzalne odprtosti.«³⁴ Na to pot v notranjost nujno vzamem tudi mojega bližnjega, saj spada k meni; omogočam mu deležnost pri moji notranji skrivnosti, ne da bi jo hkrati profaniral. Človek, ki je notranje svoboden, bo mogel ustvarjati okrog sebe tiste razmere, ki bodo vzpostavljale območje svobode za druge. Človek, ki resnično biva v samem sebi (insistenca), je tudi sposoben bivanja zunaj sebe (eksistenca), ne da bi izgubil svojo istovetnost.

Človek začuti svojo eksistenco kot »območje svobode« takrat, ko svojo notranjost odpira za še večje darove in ko je v njej prostora za sv. Trojico, ki prihaja k njemu, da bi pri njem prebivala (prim. Jn 14,23), in za brate.

d) Konkretnost

Ne moremo si zamišljati svobode, ki bi se izživila v nekakšnem vsesp-lošnem razpoloženju. Svoboda je vedno konkretna ali pa je ni. Živim jo v svojih konkretnih razmerah in danostih. Uresničljiva mora biti v konkretnosti mojega življenja, ki je pogojeno z različnimi danostmi. In prav te danosti morejo in morajo biti nosilci mojega svobodnega delovanja. Če si ne morem izbirati svojega telesa, značaja, okolja in družbe, jih pa morem privzeti in izbrati za konkretizacijo in aplikacijo svobodnega delovanja. Telo more tako postati prosojno za duha in primerno za njegovo utelešenje. Mnogoplast-nost človekovega življenja ni razlog za njegovo razdrobljenost ali shizofre-ničnost, če najde svoje središče v ljubezni. Nasprotno: v njej odkrijemo bogato mavrico enega in istega vira svetlobe. Tako mnogovrstnost in razčlenjenost življenja vodi k edinosti in edinstvo je upoštevanje in uveljav-ljanje mnogovrstnosti ter ni nikakršna enoličnost ali uniformiranost.

Zopet imamo zgled v sv. Trojici: Bog se »spušča« k človeku prek svojih konkretnih zgodovinskih posegov, tako da že v stari zavezi poznamo »pre-bivanje« (Šekinah) Boga sredi svojega izvoljenega ljudstva. V Jezusu Kristu-su se je Bog »utelesil« in začel prebivati med nami. Po Svetem Duhu pa je ostal z nami do konca časov.

e) Telesnost

Pravzaprav ni res, da človek ima telo, ampak je telo; in ni res, da ima dušo, ampak je duša. Človek je torej utelešen duh in poduhovljeno telo. V človeku se uresničuje nekakšno hipostatično sobivanje telesa in duše. Duša predpostavlja telo, Tomaž Akvinski pravi, da je duša na telo naravnana; telo pa naravnost kliče po duši, jo terja kot njemu primeren korelat. Človek doživlja svojo notranjo, osebno svobodo takrat, ko bivata duša in telo v harmoniji, ko drug drugega podpirata. Torej: nobenega osvobajanja duše iz »ječe« telesa in nikakršno uveljavljanje telesa na račun duše. Duša in telo sta »skregana« samo takrat, ko si domišljata, da more eno živeti brez dru-gega ali pa na račun drugega.³⁵

Velik nesporazum je v krilatici, ki jo v naši družbi pogosto slišimo: »Moje telo pripada meni!« Nasprotno: darovano mi je bilo zato, da v njem sprejemam druge, da v njem služim drugim, in samo toliko, kolikor sem ga pripravljen darovati, je resnično moje in nekaj vredno. Telo, ki je barikada pred drugimi, ki je »zaščiteno«, ki je predmet samouveljavljanja na račun drugih, ki je predmet samoljubja, je bolj »grobnica«, ki vzbuja hlad in praznino, kot pa »naročje«, v katerem se poraja življenje.

Trinitarična antropologija nas uči, da je človekovo telo določeno za večnost, za povečanje; da je človekovo telo »primerno« za utelešenje Boga samega; da človek v svojem telesu vzpostavlja stik s troedinim Bogom; da je človekovo telo nepogrešljiv instrument za stik z bližnjim in okoljem.

Človek, ki je ustvarjen kot utelešeni duh in poduhovljeno telo, more doživeti resnično svobodo samo, če spoštuje enoto telesa in duha v vsej napetosti, ki vlada med njima. Ta pa ni razlog za človekovo razklanost, marveč za njegovo konkretnost (telo) in presežnost (duh) v dinamični enoti.

f) Celovitost

Človek živi v mreži številnih odnosov, živi v prostoru, ki ga opredeljuje družba, kultura, naravno okolje. Vse to človeka določa in konkretizira. Človek živi v pravi svobodi takrat, ko zavzame do vsega tega pravo distanco in pravo zavzetost (angažiranost). Človek ni produkt vseh teh razsežnosti, na drugi strani pa ni zanje imun, še več: do vsega tega mora zavzeti ustvarjalni odnos. Vse to spada k njegovemu »razširjenemu« telesu. Človek je tudi »drugi« z ozirom na svet in ostane samo toliko v svobodnem odnosu do njega, kolikor sprejema to drugačnost kot dar. Kakor hitro pa postavi ta svet v središče svojega bivanja in zanimanja, izgubi tisto svobodnost in suverenost, ki izhaja iz njegove bogupodobnosti.³⁶

Vsekakor tu ni primerno nezaupanje, ampak svoboden in osvobajajoč odnos. V meni mora biti prostor za druge. Ne pripadam samo sebi, ampak tudi drugim; sem nekakšen »prag« čez katerega smejo stopati drugi ter se »v meni« srečevati. To življenje »na prepihu« pa zahteva silno trdno in bogato osebnost, zahteva zasidranost v globinah božjega, da me ne odtrga in odnese tok časa ali okolja.

Maritain pravi, da je družba nekakšna celota sestavljena iz mnogih celot³⁷, iz oseb, ki harmonično združujejo v sebi mnogovrstne in večkrat različne prvine ter razsežnosti bivanja. Bog hoče odrešiti in zveličati osebo v njeni celovitosti. Človeško bitje ne more biti zadovoljno z nečim, kar ni Bog sam. Osvoboditev zgolj na ekonomskem, političnem, socialnem ali kulturnem področju je nepopolna, ker nima pred očmi celotnega človeka v vseh njegovih razsežnostih, tudi v njegovi odprtosti naproti absolutnemu, ki je Bog. Kot pravi Pavel VI. v spodbudi o evangelizaciji, je dokončna osvoboditev transcendentnega in eshaološkega značaja ter obstaja v večnem občestvu z Bogom.³⁸ Donal Dorr imenuje takšno celostno pojmovanje človeka »Integralni humanizem«.³⁹

Trinitarična podoba vsega, kar prihaja iz božjih rok, prihaja do izraza v tem, da je vsaka stvar naravnana na drugo, v celoti pa na Stvarnika. Pri tej naravnosti pa ohranja svojo lastno relativno svobodo, ki ni svoboda

na račun drugega, ampak svoboda ob upoštevanju in uveljavljanju drugega. Za to pravo »razmerje« pa je najbolj odgovoren človek, kateremu je bilo zaupano »upravljanje« stvari, dokler jih ne bo zopet izročil Gospodaru.

g) Medsebojna razmerja (komunikacija)

Že prej smo rekli, da je človek odnosnostno bitje, ali bitje odnosov; to je bistvenega pomena tudi za razumevanje človekovega mesta v družbi, zgodovini in okolju. To je pomembno še posebej dandanes, ko se možnosti in sredstva komunikacij razvijajo in širijo z bliskovito naglico. Pomembno je, da človek v vseh teh povezavah in razmerjih ne izgubi svoje lastne identitete. Bolj ko bo on sam, bolj bo mogel prispevati k bogatenju teh razmerij. V družbi ne bo zgolj »porabnik« ali »glasovalec«, ampak bo tudi oblikovalec družbene morale in javnega mnenja. V zgodovini ne bo le prehodni člen, ampak ji bo na njemu lasten način vtisnil svoj pečat. V svojem naravnem okolju ne bo izkoriščevalec in »najemnik«, ampak bo skrben gospodar. Tisto občestvo, *communio*, ki ga kristjan živi z Bogom in z ljudmi, mora razširiti tudi na vse stvarstvo. Vse je pomembno, ko gre za spletnje tistih vezi, ki človeka vpletajo v občestvo odrešenih, občestvo svobodnih božjih otrok.

To poslanstvo komunikacije, vzdrževanja stikov morem izpolnjevati po poti dialoga. Človek je namreč dialogično bitje prav na temelju svoje bogopodobnosti, delež ima pri božjem dialogu, ki se odvija med osebami sv. Trojice. Človek je nastal na temelju notranjega trinitaričnega »dialoga« ali »pogovora«: »Naredimo človeka!«; človek je tako postal božji sogovornik; poklican pa je, da ta dialog razvija tudi z njemu enakimi bitji in končno z vsem stvarstvom. Samo v dialogu, ko spoštuje svobodo sogovornika, more najti človek način sporazumevanja, ki nikogar ne ponižuje ali postavlja v podrejen položaj. Vsak nesporazum je pravzaprav predmet monologa, monologa dveh.⁴⁰

Dialog je še posebej v službi trinitaričnega načina srečevanja z Bogom (molitev) in ljudi med seboj. Dialog po vzoru tistega, ki ga razvija sv. Trojica (reči smemo celo »trialog«), ni uveljavljanje lastne volje in misli, ampak izmenjavanje bogastva misli ob vsem upoštevanju drugačnosti mnenja našega sogovornika in njegovega dostojanstva. K dialogu bistveno spada tudi poslušanje!

h) Prihodnost

Svoboden je pravzaprav tisti, ki ima pred seboj prihodnost. Suženjstvo pa je v nasprotju s tem stanje, ki nas omejuje, ki nam ne pušča nobenega izhoda, stanje, ki je brezupno. Prav z upanjem sta tesno povezana prihodnost in svoboda. Največja preskušnja za človekovo svobodo je seveda smrt. Ob njej se pravzaprav izkazujejo osvobodilni poskusi za dokončno veljavne ali pa za kratkoročne. Svoboden je torej človek, ki ve, da tudi smrt ni ovira za njegovo dokončno in polno uresničitev. Človek je sposoben (*capax*) večnega, je sposoben Boga. Izhaja namreč iz rok večne ljubezni za večno ljubezen. To dvoje, večnost in ljubezen, pa vključuje tudi svobodo, ki je odprta za neomejeno poglabljanje v ljubezen samo, ki je Bog. Ko bo Bog

»vse v vsem«, bo to vse (stvarstvo in njegov vrh - človek) dokončno v svojem »naravnem okolju«. Za to neomejeno svobodo pa se človek vzgaja že v tem življenju. Življenje v »trinitaričnih koordinatah časa« je: v sedanjem trenutku živeti **odprti** na preteklost in odprti za prihodnost. Torej nikakršnega zadrževanja v preteklosti ali bežanja v bodočnost ali zapiranja v sedanjost.

Trinitarična razsežnost našega življenja vsebuje tudi povezanost s preteklostjo, zakoreninjenost v sedanjost ter zlasti usmerjenost v prihodnost. Te vezi nas ne usužnjujejo, temveč sproščajo nelzerno upanje, saj sv. Trojica ni samo naš izvir in naročje, ampak tudi naša prihodnost.

Sklep

Iz zgornjega razmišljanja moremo ugotoviti, da trinitarični način življenja vključuje: a) ekološki način življenja - sožitje z okoljem in naravo; b) solidarnostni način življenja - kjer sta darovanje in sprejemanje enako »človeka vredni vrednoti«; c) demokratični način javnega življenja, in sicer v smislu »božje demokracije«, v kateri je najbolj »vpliven« tisti, ki prinaša in vzpostavlja »kulturo ljubezni«; č) komunitarni način življenja, v katerem posameznik toliko bolj pridobiva veljavo, kolikor bolj se vključuje v občestvo; d) eklezialni način življenja, ki je pravzaprav najbolj idealni način, ki je sploh mogoč v tem zemeljskem življenju ter je že predokus prihodnjega, kolikor je v službi vzpostavljanja božjega kraljestva tukaj na zemlji.

Končal bi s tremi tezami, ki so hkrati povzetek našega razmišljanja:

- Trinitarični Bog more biti začetnik in izpolnitelj človekove svobode.
- Trinitarični Bog more biti življenjsko območje človekove svobode.
- Trinitarični Bog more biti cilj človekove svobode.

Ali bo uspelo današnjemu človeštvu rešiti pereča vprašanja, kot so: pravična porazdelitev zemeljskih dobrin, odnos do življenja (tako komaj spočetega kakor tudi tistega, ki se izteka), vprašanje smisla in notranjega življenja, vprašanje duhovnosti, telesnosti, smrti; nadalje vprašanje sveta kot človeka vrednega življenjskega okolja; ideološko neobremenjen pogled na svet in znanost; vprašanje medčloveških odnosov (komunikacije)... Vse je odvisno od tega, iz kakšne podobe o človeku izhajamo.⁴¹

V pričujočem predavanju sem se trudil razviti tisto podobo o človeku, ki je prvobitna, najbolj bogata in najbolj osvobajajoča, saj je vtisnjena v človeka kot izvirna podoba: človek je namreč ustvarjen po »podobi in sličnosti« Boga, ki je Oče in Sin in Sveti Duh. Tako je njegovo življenje eno samo razvijanje in uveljavljanje teh trinitaričnih odnosov in zakonitosti.

Krščanski nauk o troedinem Bogu je vsekakor bistveno vplival na pojmovanje človeka v evropski kulturi, vsekakor bolj, kot so nekateri pripravljeno priznati: to je pojmovanje človeka kot osebe in kot družbenega bitja, ki je odprto in se uresničuje, kolikor je skupaj z drugimi in za druge.⁴² Ko je laicistični humanizem (renesansa in še bolj razsvetljenstvo) začel gojiti ti vrednoti (osebnostnost in občestvenost ter druge vrednote, ki so z njima tesno povezane, npr. enakost, pravičnost, svoboda, človekove pravice) ločeno od njunega krščanskega debla, iz katerega sta zrasli in prejemale življenjski sok, sta postali karikaturi ali lupini brez jedra. Zato mislim, da mora Evropa (evropski človek), o kateri toliko govorimo in sanjamo, znova

odkriti svoje korenine v troedinem Bogu, če noče, da bodo vse njene »humane« ideje in prizadevanja brez »humusa«, brez temelja! To naj bi bila nova evangelizacija Evrope.

Samo človek, ki živi »v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha«, more biti živi ud tistega občestva, ljudstva, ki je »zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4). Človek, ki nosi trinitarično podobo (**»homo de Trinitate«**), je poklican v občestvo, ljudstvo, ki ga zbira in oblikuje sv. Trojica (**»ecclesia de Trinitate«**).⁴³

¹ Nav. Janez Pavel II, v okrožnici Ob stoletnici, 55 (CD 45). Glede krščanske antropologije v luči troedinega Boga, kakor jo vidi Janez Pavel II., prim. A. Strle, V *tretje tisočletje z Marijo, Maribor* 1988, 22-32.

² R. Guardini, *Svet in oseba*, MD, Celje 1991, 91-92; prim. G. Greshake, *Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott*, v: *Geist und Leben* 50 (1977) 409-426.

³ L. Melotti, *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito, Elle di ci*, Torino 1991, 192.

⁴ Kl. Hemmerle, *Aus den Quellen leben*, Herder, Freiburg 1983, 50; prim. A. Strle, V *tretje tisočletje z Marijo, Maribor* 1988, 30.

⁵ Prim. L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, 12-13.

⁶ Prim. A. Vergote, *Liberare Dio - liberare l'uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 1977, 11-14. Pravzaprav je koristno celotno delo.

⁷ Prim. A.B. Lambino, *Freedom in Vatican II*, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University 1974, 13 in celotno delo.

⁸ A. Strle, *Vem, komu sem veroval*. IS 1, Družina, Ljubljana 1988, 197.

⁹ A. Strle, IS 1, 199.

¹⁰ B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias-Grünewald, Mainz 1990, 35. Ta »pragmatični« pomen vere v sv. Trojico razodevajo tudi nekatere knjige in članki, ki jih je v današnjem času veliko. Prim. L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella ed., Assisi 1987; isti, *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella ed., Assisi 1990; M. Albus itd., *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989; Kl. Hemmerle (Hrsg.), *Dreifaltigkeit Schlüssel zum Menschen - Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989; P. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, Città nuova, Roma 1992; J. Moltmann, *L'unità invitante del Dio uno e trino*, v: *Concilium* (it.) 21 (1985) 75-87; itd.

¹¹ Greh je prekinitev dialoga in razmerja z Bogom: »Zbal sem se, ker sem nag, in sem se skril« (1 Mz 3,9); z brati: »Mar sem jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9); s stvarstvom (prim. 1 Mz 3,17-19). Simone Weil pravi, da je greh »tratenje svobode«. Prim. S. Weil, *Trepet in poslušnost*, Ljubljana 1985, 121.

¹² Kongregacija za verski nauk, Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi (CD 31), 71.

¹³ Prim. A. Strle, IS 1, 193; MTK, Nekatera vprašanja iz kristologije, v: BV 41 (1981) 98.

¹⁴ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 215.

¹⁵ Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München 1977, 207-218; Isti, *Uvod v krščanstvo*, 112; J.J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, PUG - Piemme, Roma 1989, 101-111; J. Daniélou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1989², 37-38.

¹⁶ Prim. razlago sv. Bonaventure prošnje v Očenašu: »Kakor v nebesih tako na zemlji« v *Hexaameron* 20-23; prim. še H. Heinz, *Trinitarische Kirche - Kirche als Communio*. *Bonaventuras Hexaameron*, v: *Der Dreieine Gott und die eine Menschheit*, 139-168.

¹⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 236, prim. še 235-239.

¹⁸ Prim. P. Coda, *Libertà dell'uomo*, 72-73.

¹⁹ Smrt je v resnici za človeka skrajna možnost povzeti svoje bivanje v daritev. Prav zato obstaja tesna povezava med ljubeznijo in smrtjo: v zgodovini ne moremo pričevati ter uresničiti svoje ljubezni, svojega biti-za-druge na bolj prepričljiv in temeljit način, kot prav z zastonskim in svobodnim darom lastnega življenja (prim. P. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, Città nuova, Roma 1992, 116).

²⁰ H.U.v. Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Johannes, Einsiedeln 1976⁴, 163.

²¹ Prim. A. Görres, *Freiheit und Gehorsam*, v: *Communio*-Irk 21 (1992) 69-75.

²² Nav. P. Coda, n.d., 119. Sveti Duh kot vez, vinculum ljubezni je bolj v soglasju s pojmovanjem in predstavami zahodne teologije, medtem ko Vzhod vidi v Svetem Duhu predvsem tistega, ki je vrh samopodarjanja troedinega Boga, ki je ekstasis.

²³ H.U.v. Balthasar govori o »Bogu lastni nujnosti« (Gott- Notwendigkeit), za katero ne moremo najti v našem izkustvu nobene prave primere. Prim. *Theologik* III., 218.

²⁴ Joachim da Fiore govori o kraljestvu Duha kot o kraljestvu svobode, pri čemer se sklicuje na 2 Kor 3,17: »Kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda«. Prim. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 225-226.

²⁵ Glede osvobajajočega delovanja Svetega Duha prim. J. Comblen, *Spirito Santo e liberazione*, Cittadella ed., Assisi 1989; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 111-135.

²⁶ Prim. Kl. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: Isti (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 119-133.

²⁷ M. Buber, *Princip dialoga*, Ljubljana 1982, 14 in 9. Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, predvsem 73-89.

²⁸ Perihoretično občestvo je tisto, ki ga ustvarjajo ljudje tako, da vanj prispevajo vso svojo enkratnost in drugačnost, hkrati pa sprejemajo drug drugega kot zastojniški dar. Vzorec pa je vsekakor občestvo, ki ga živi sveta Trojica. Prim. okrožnico o skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 40.

²⁹ Prim. P. Coda, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, v: *Lateranum* LVIII (1992) 199 sl.

³⁰ Prim. J. Moltmann, *Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft*, v: *Oekumenisches Forum* 9 (1983) 55.

³¹ Prim. okrožnico o skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 40.

³² Nav. N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana*, v: *Lateranum* LVIII (1992) 179.

³³ J. Ratzinger, *Il tramonto dell'uomo*, ed. Caroccio, Padova 1988, 37.

³⁴ Kl. Hemmerle, n.d., 132.

³⁵ Za celovito poznavanje človekove osebnosti pa moramo vsekakor upoštevati človekovega duha - tisto bistveno razsežnost, za katero je značilna prav odprtost za Boga. Ta človekov duh je dojemljiv za navdihe in govorico božjega Duha ter jih »prevaja« v jezik, ki je »razumljiv« tako duši kakor tudi telesu. Do takšne podobe človeka pa ne pridemo na temelju grške dualistične antropologije, temveč na temelju svetopisemskega gledanja na človeka. »Duh je božja odrešenjska moč, katere je človek deležen in tako odprt za Boga v vseh svojih razsežnostih« (F. Ladaria, *Antropologia teologica*, PUG, Roma 1986, 89). To trojno razsežnost človekovega bitja imamo pred očmi, čeprav v razpravi ni vedno izrecno in jasno omenjena.

³⁶ Prim. S. Grygiel, *La Redemptor Hominis e la libertà della persona*, v: *Synesis* 6 (1989) 63-94. Avtor poudari papeževo misel, da je Kristus središče stvarstva in zgodovine in tako edini varuh in zagotovilo naše svobode. In to ne kakršenkoli Jezus, ampak Jezus v njegovi trinitarici perspektivi (str. 69).

³⁷ Navaja N. Ciola, n.d., 180.

³⁸ O evangelizaciji, 33: Ljubljana 1976.

³⁹ Prim. J.J. O'Donnell, n.d., 140.

⁴⁰ Buber pravi: »Kdor izreka ti, nima nečesa, nima ničesar. Pač pa stoji v razmerju« (Princip dialoga, 4).

⁴¹ Prim. Kl. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: Kl. Hemmerle (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 133.

⁴² O iskanju pojmov, ki naj bi čim bolj pravilno izrazili krščansko pojmovanje osebe, prim. N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana. Un'eredità e un compito per l'animazione cristiana dell'Europa*, v: *Lateranum* LVIII (1992) 157-180.

⁴³ Cerkev v Evropi bo morala v prihodnje izvrševati svojo osvobajajočo prakso tudi tako, da se sama osvobodi nekaterih predstav o sebi. Prim. M. Albus, *Eine andere Art, Kirche zu sein*, v: *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, 196-197.

Ivan Štuhec

Osmišljenost nove zavesti

Uvod

Čas globokih premikov duhovne zavesti novoveškega človeka, ki izkuša svoje lastne omejenosti, nas postavlja pred alternative novih enostranskih rešitev, ki v sebi ohranjajo kal utopičnih revolucionarnih sprememb, preoblečenih v idealnost sanjske podobe sveta. Krščanstvo po svoji temeljni strukturi lovi ravnotežje med presežnim in tosvetnim, med božjim in človeškim, med duhovnim in telesnim. Zato je tudi vedno alternativno in dialoško glede na duhovne tokove časa. Na podlagi razodetja in božje utelešenosti v zgodovini človeštva, še posebej glede na evropski in domači slovenski kontekst, se zastavlja vprašanje, na kakšen način ostaja krščanstvo in z njim katoliška Cerkev eden od nepogrešljivih temeljev za prihodnje tisočletje?

To vprašanje zahteva refleksijo o preteklosti, v kateri so se pripravljale velike družbene spremembe v zadnjih letih. Prav vprašanje pojmovanja zgodovine kot nečesa zgolj tosvetnega se danes zastruje v našem domačem družbenem prostoru. V tesni povezavi s problemom zgodovine je pojmovanje razvoja in napredka, ki se zaradi nekaterih novih pojavov na novo zastavlja. Razvoj hkrati odpira vprašanje znanosti kot nadomestila za celovit način mišljenja. Znanstvenost mišljenja se je skušala uveljaviti kot sodobna religija, a prav zaradi svojih najnovejših dosežkov izgublja značaj religioznega. Priče smo nekakšnemu protestu proti vsemu znanstvenemu in racionalnemu, zato se skuša tudi religiozno razlagati kot zgolj duhovno in iracionalno. Krščanstvo pa ostaja pri Logosu in pri integraciji razuma v človekovo celovitost.

Kakor se je krščanstvo pred sto leti znašlo pred novo situacijo globalnih družbenih sprememb, ki so vplivale tudi na zavest ljudi, tako se nahaja tudi danes v podobni situaciji, s to razliko, da je pred sto leti bilo osrednje vprašanje socialno- politične narave, danes pa je religiozno-etične narave. Vprašanja verovanja in smiselnosti bivanja stopajo v ospredje in bodo v prihodnosti igrala odločilno vlogo pri oblikovanju zavesti na začetku tretjega tisočletja.

Romano Guardini je bil eden od prvih avtorjev, ki je govoril o koncu novega veka. Njegov esej »Das Ende der Neuzeit«, ki je od leta 1965 izšel

že v deseti izdaji, govori o njegovem spopadu z vero v napredek in razvoj, kakršno smo podedovali od scientizma 19. stol. Danes pa se vrstijo razprave in knjige, ki nastajajo iz zavesti, da je novoveški človek zadel na svoje meje bivanja, ob katerih se mora brezpogojno ustaviti, če ne želi, da bo v temelju ogrozil samega sebe. Ob izkušnji naše omejenosti, ki je povezana predvsem z vprašanji ekologije, biogenetike in atomske oborožitve, smo v Evropi doživeli tudi popolno sesutje tistih družbenih ureditev, ki so svojo vizijo gradile na utopiji popolne družbe brez konfliktov. Naš domači slovenski prostor, ki si je izbral svoje državniško mesto pod evropskimi zvezdami, je skupaj s sosednjimi narodi pred pomembnimi temeljnimi odločitvami o svoji lastni prihodnosti. Nekateri to prihodnost vidijo predvsem v naši gospodarski konkurenčnosti in iznajdljivosti, ki naj bi nam čim prej omogočila ustvariti družbo blagostanja. Vprašanja duhovne in kulturne orientacije jih pri tem ne zanimajo, oziroma so funkcionalistično pogojena. Iz teh krogov prihajajo tudi glasovi, ki pričajo o strahu pred rekatolicizacijo; ta naj bi nujno vodila v nove oblike komajda odpravljenega mračnjaštva in enoumja. Pri tem se seveda preprosto spregleda dejstvo, da je krščanstvo v zadnjih desetletjih bilo edini prostor duhovne svobode in varovanja človekovega dostojanstva.

Sloveniji se danes ponuja recept družbe uspešnih in odločnih poslovnežev, ki o temeljnih vprašanih bivanja nimajo časa razmišljati, ker je to področje neraziskano in tako individualna zadeva, da vsak lahko najde svoj prav in svojo resnico. Današnja družba po mnenju nekaterih lahko shaja brez vrednot in zadnje osmišljenosti človekovega bivanja. Logična posledica takšne držbe je seveda politika brez etike, oziroma boj za oblast v imenu strokovnosti kot edinega kriterija za politikum.

1. Zgodovina iz perspektive križa in vstajenja

Ko se danes oziramo nazaj na leto 1989 in 1990, v čas, ko so kot domine padali komunistični totalitarni sistemi po vzhodni Evropi in tudi pri nas, pomislimo najprej na politične dogodke in politične osebnosti, ki so temu botrovali. Pri nas doma se je tako pojavila teza o večji in majnji zaslužnosti in o zamudništvu. Očitno je, da je nekaterim veliko do tega, da jih zgodovina obravnava kot nosilce tako pomembnih družbenih sprememb. Pripisovati si danes zasluge za rušenje totalitarnega sistema je seveda mikavna zadeva. Iz preteklosti pa vemo, kako nevarno je, če si neka elita pripisuje vse zasluge za določene zgodovinske premike, ki naj bi po njihovem bili tako usodni, da imajo prav ti »zaslugaši« kasneje pravico do privilegijev v družbenem življenju.

Kar zadeva vlogo Cerkve in kristjanov pri dogodkih v letu 1989/90, je nesporno dejstvo, ki ga smemo vedno znova povedati brez priokusa triumfalizma, da je Cerkev ves čas nastajanja, obstajanja in propadanja komunističnih režimov bila edina resna duhovna in institucionalna opozicija. Dovolj je, če pogledamo v dokumente družbenega nauka Cerkve od okrožnice *Rerum novarum* do danes, in če naštejemo vse primase in druge pomembnejše hierarhe v bivših komunističnih deželah in bomo videli, kako klen in dosleden je bil odpor Cerkve, ki je vztrajala na svojih pozicijah glede spoštovanja človekovega dostojanstva, vloge družine ter različnih vlog države in Cerkve v družbi. Vsi poskusi kompromitiranja Cerkve kot

lojalne partnerice marksistično-komunističnih sistemov so prej ali slej klavno končali, tako za posameznike kakor za organizacije, ki so bile ustanovljene v ta namen. Cerkev je bila ves čas edini prostor svobodnega izražanja mnenj ne samo za kristjane, ampak za vse svobodno in demokratično misleče ljudi. Res pa je, da kristjani kot laiki niso mogli enakovredno delovati v javnem življenju. Zato so bili vsaj pri nas v neposrednem pripravljanju konca enopartijske države nekoliko manj v ospredju, kakor pa tisti, ki so v zadnjem desetletju spoznali zmotnost režima, ki so mu sami služili vse dokler je kazalo, da se bo marksistična ideologija na novo revitalizirala, in to ne le v deželah vzhodne Evrope, ampak po celem svetu, zlasti s pomočjo različnih političnih teologij in določene smeri teologije osvoboditve. Z družbenimi strukturami pogojene ne-možnosti so botrovale temu, da kristjani - laiki niso imeli objektivno enakih začetnih možnosti, ko se je pripravljala padec enopartijskega sistema. Kar zadeva intelektualni potencial, so kristjani bili še posebej onemogočeni, ker kot taki desetletja niso imeli dostopa do poklicnih usmeritev pedagoškega in politično pomembnega značaja. Nazorska diskriminacija je imela za posledico tudi strokovno. V politično življenje so vsi vstopili kot čisti amaterji, brez vsake izkušnje in strokovne priprave. Tudi poznanje družbenega nauka Cerkve je takorekoč v predembrionalnem stanju, za kar pa je soodgovorna pastoralna usmerjenost Cerkve. Ta se je znotraj svojih struktur premalo pripravljala na razmere, o katerih je bilo gotovo, da bodo nastopile, čeprav se ni vedelo, kdaj in v kakšni obliki.

O tem, kar se je zgodilo v letih 1989/90, si nihče ni upal niti sanjati, kaj šele napovedovati. Zato se lahko strinjamo s kardinalom Ratzingerjem in z Janezom Pavlom II., ko prvi v svoji knjigi *Wendezeit für Europa* pravi: »Ta revolucija ni bila izraz vojaške moči in političnega nasilja, ampak se je dogajala v moči novih vzpodbud in duhovnih preobratov, ki so tradicionalnim strukturam oblasti preprosto spodkopali tla pod nogami in takorekoč čez noč povzročili njihov konec. To je tisto, kar predstavlja pravo novost teh sprememb.«¹ Janez Pavel II. pa pravi, da »je do propada teh blokov moči prišlo povsod z nenasilnim bojem, ki je uporabljal samo orožje resnice in pravičnosti... Mogli smo imeti vtis, da je mogoče samo z novo vojno zrušiti red, ki je nastal po drugi svetovni vojni in po sporazumu na Jalti. Premagalo pa ga je nenasilno gibanje ljudi, ki so se vedno upirali uporabi sile in so znali korak za korakom najti učinkovita sredstva za pričevanje resnice. To je nasprotnika razorožilo. Nasilje se mora vedno opravičiti z lažjo, zato se predstavlja vsaj navidez tako, kakor da brani neko pravico ali odvrta neko grožnjo... Boj, ki je privedel do sprememb v letu 1989, je gotovo zahteval jasnost, zmernost, trpljenje in žrtve. V določenem smislu se je rodil iz molitve in si ga ni mogoče misliti brez neomajnega zaupanja v Boga, Gospodarja zgodovine, ki drži človekovo srce v svojih rokah. Ko človek svoje trpljenje pridružuje Kristusovemu trpljenju na križu, zmore napraviti čudež miru in je sposoben spoznati ozko stezo med bojazljivostjo, ki se slabemu umika, in nasiljem, ki si domišlja, da se zoper zlo bojuje, v resnici pa ga poslabšuje.«²

Postavljati prav duhovni potencial na začetek in kot glavni vzrok velikih zgodovinskih sprememb ima seveda svoj poseben pomen. V tem stališču moremo odkriti tisti vidik odrešenjske zgodovine, za katerega današnji sekularizirani svet nima nobenega občutka, namreč, da so zgodovinski do-

godki vedno in predvsem stvar gospodarja zgodovine in ne nas, ubogih katur. V odrešenjski zgodovini pa ima vedno posebno mesto žrtev, še posebaj žrtev lastnega življenja za resnico in svobodo drugih. Ko si danes živi pripenjajo odlikovanja za svoje zasluge, pri tem preradi zanemarijo stotine, tisoče in milijone ljudi, ki so kot nedolžne žrtve komunističnega nasilja končali v neznanih brezni Evrope, Azije, Afrike in Južne Amerike. Priče smo celo načrtne propagande, katere cilj je pozabiti preteklost, narediti enkrat za vselej križ čeznjo in gledati samo v prihodnost. Še bolj umazano pa je stališče, da so dovčerajšnji zagovorniki socialistične enopartijske družbe dejansko pravi reformatorji, ker so prepoznali nov zgodovinski trenutek. Takšno gledanje na zgodovino je tipično marksistično, saj je zgodovina rezultat družbenih mehanizmov in ekonomskih zakonitosti, ki se jim posameznik prilagaja. Razosebljenost zgodovine pomeni tudi popolno relativizacijo zgodovinskih dogodkov, o katerih ni moč izreči nobene dokončne in s tem resnične sodbe. To je tista interpretacija zgodovine, ki ne prenese resnice, ker té ni, oziroma je takšna, kakršno kdo potrebuje.³ Sprejeti pozabo preteklosti kot postulat za sedanost in za lepšo prihodnost pomeni ponoviti zgodbo Izraela, ki zapusti Egipt in se ne zmeni za sinajsko zavezo, zato začne jokati za polnimi egiptovskimi lonci in častiti nove malike.

Osvobodilna moč zgodovine ostaja žrtev in molitev, to pa sta sredstvi, s katerima se ne gre ponašati in s katerima se tudi ne ustvarja nova oblika razrednosti po meri zgodovinskih zaslug, še manj je v njih skrita nevarnost triumfalizma in klerikalizma. Spoštovanje žrtev, njihovega poguma in svobode nas spominja na velikonočne dogodke, ki so ključ za razumevanje nas samih in našega časa. Ko presojamo preteklost, nam služi Jezusov primer za kriterij ovrednotenja naše zgodovinske zavesti. Smrt nedolžnih, izgnanstvo drugače mislečih, odprte rane življenjsko onemogočenih - to so vidiki slovenskega velikega petka, ki je skozi negotovost, trpljenje in čakanje velike sobote, ko se je zdelo, da Bog molči, dočakalo veliko noč svobode.

2. Primat duha

Izhajali smo torej iz prepričanja, da glavni povzročitelj velikih zgodovinskih sprememb ni bila ne politika, ne ekonomija, še manj pa vojska in policija, ampak človek s svojim duhovnim potencialom, ki se pusti voditi od Boga v duhu resnice po poti miru. Če pa si zastavimo vprašanje, kaj je dejansko propadlo v letih 1989/90, se nam odpre več važnejših vidikov. Najprej je gotovo propadel marksizem kot poskus celovitega interpretiranja stvarnosti in kot vodilo zgodovinskega razvoja. Marksistične obljube svobode, enakosti in blagostanja so demaskirane prav z vidika politike in ekonomije, to je tistih dveh področij, ki sta za marksistično ideologijo pomenili glavni odrešenjski sredstvi. Zato okrožnica Centesimus annus postavlja nesposobnost gospodarskega sistema kot drugi vzrok za krizo komunizma (prvi je kršitev pravic delavcev in s tem kršitev človekovega dostojanstva). Pri tem ni mišljena v prvi vrsti gospodarska neuspešnost v tehničnem smislu, ampak posledice, ki jih je imela kršitev človekovih pravic do gospodarske pobude, lastnine in svobode na področju gospodarstva (prim. Ca 24). S tem pa smo pri vprašanju interpretacije človeka, oziroma pri antropologiji kot glavnem vzroku za razpad komunističnih sistemov

(prim. Ca 13). Sile človekovega duha - svoboda, darovanje in upanje - so načele obstoječe strukture. Te so temeljile na materialistični osnovi, ki je obetala tudi duhovne spremembe pri človeku. Zgodilo pa se je ravno obratno.

Materialistična interpretacija človeka pa ni samo stvar marksizma ampak celotne zahodne družbe. Tako smo v samem središču problema, ki zadeva današnjo Evropo in seveda tudi nas. Pri tem ne gre za vprašanje zanikanja človeka kot duhovnega bitja, ampak za materialistični način razumevanja odnosa med materijo in duhom. Materija je prva in originalna, materija je princip nastajanja vsega in ne duh, ne beseda - Logos. Iz materije se vse razvija po principu vzročnosti, ki ima svoje nujne zakonitosti. Ko spoznamo zakone materije in njenega delovanja, smemo tudi te zakone usmerjati in z njimi usmerjamo tudi duha. Duh se spreminja glede na materialne pogoje bivanja. Na ta mehanicističen način se razume tudi zgodovina - dialektična zgodovina.⁴ Prav ta teza materialistov je doživela svoj neuspeh.

Gotovo je, da materija vpliva na duha, vendar pa ne prevladuje nad njim. Zato ni mogoče graditi družbe s pomočjo spreminjanja struktur, ampak na podlagi človekove osebne svobode, ki te strukture preoblikuje. Slednja je močnejša od vseh struktur, tudi militarističnih. O tem nam pričajo vsi tisti, ki so se v bivših komunističnih sistemih uprli takim strukturam in verjeli bolj v svojo svobodo kakor v moč nasilja, ki ga je upor sistemu takorekoč nujno izval.

Marksistično utemeljene družbe so se prav zaradi svojega materializma vezale na proletarijat, na manualne delavce kot nosilce družbenega razvoja. A prav te oblasti, ki so se razglašale za varuhe delavskega razreda, so doživele najmočnejšo kritiko s strani svojih varovancev. Posebej je to bilo razvidno na Poljskem, kjer so se delavci združili v »Solidarnošč«. Metoda delavcev je bila pravičnost in resnica, ne pa razredni boj in nasilje. Delavci so marksistično-revolucionarne metode zamenjali z metodami družbenega nauka Cerkve in tako premaknili kolo zgodovine s sredstvi kot so dialog, pogajanje in nenasilni protest (prim. Ca 23). Delavci so v marksističnih družbenih sistemih predstavljali »predmet in molekulo družbenega organizma; blagor posameznika je bil podrejen dogajanjem gospodarsko-družbenega organizma... Človek je ponižan v sklop družbenih odnosov, izginja pojem osebe kot samostojnega nosilca moralnega odločanja, na katerem bi se moral graditi družbeni red« (Ca 13). Objektivizacija delavca in njegovega dela pa je prav z novim tehnološkim razvojem postavila pod vprašaj takšno mesto in vlogo dela, ki danes dobiva vse bolj subjektivni značaj. »Danes pa postaja človeško delo kot proizvodni dejavnik duhovnega in gmotnega bogastva vedno važnejše... Delo je danes bolj kot kdajkoli prej delo z drugim in za druge« (Ca 31). Ali kakor pravi okrožnica O človeškem delu: »Najgloblje korenine za dostojanstvo dela je treba iskati ne v njegovi objektivni, marveč predvsem v njegovi subjektivni razsežnosti« (Lex 5). Prav zaradi te razsežnosti dela se na področju lastnine danes pojavlja nova oblika, katere vir ni več posest zemlje, ampak posest znanja, tehnike in odprtih možnosti delovanja, ki se razvijajo na podlagi dobrega organiziranja. »Če je v preteklosti bila odločilni proizvodni dejavnik zemlja in pozneje kapital, ki ga razumemo kot množico strojev in proizvodnih sredstev, postaja danes odločilni dejavnik vedno bolj človek sam, to po-

meni njegova znanstvena sposobnost, njegova sposobnost za solidarno organizacijo in zmožnost, da zaznava in zadovoljuje potrebe drugih» (Ca 32).

3. Konec vere v znanost

Iz odnosa med materijo in duhom pa ne izvira samo problematična posledica za pojmovanje človekovega dela, ampak tudi za pojmovanje znanosti, ki obvladuje našo sodobno zavest. Znanost v najožjem pomenu besede se nanaša na področje nujnega, to pomeni, da se zvede na železna pravila vzročnih razlag. S pomočjo tega postopka znanost doseže spoznanja, ki so objektivno preverljiva. To seveda pomeni, da tako pojmovana znanost ne more ustrezno obravnavati razsežnosti svobode, torej tega, kar je najbolj lastno človeku in njegovim socialnim oblikam sobivanja. V našem času smo priče novoveškega poskusa, da bi zaradi fascinantnosti znanstvenih dognanj tudi človeka obravnavali kot zgolj fizično stvarnost. To izhodišče najdemo tako pri marksističnih sociologih Vzhoda kakor pri pozitivističnih sociologih Zahoda. Ratzinger ugotavlja, da ne glede na vse razlike, ki obstajajo med marksisti in pozitivisti, smemo pri obojih govoriti o modelu humane znanosti, ki sama sebe razume kot moderno metafiziko, kot razlagalko temeljnih bivanjskih pogojev človekovega bivanja.⁵ S pojmom osebe sodobna znanstvena zavest opredeljuje »posameznika, ki je to postal s pomočjo in v moči določenega procesa socializacije in ki ga ne moremo razumeti neodvisno od družbe. Posameznik je dejansko produkt ali izdelek, ki nastane s pomočjo mehanizmov socializacije.«⁶ Takšno zoženo pojmovanje človeka z vidika pozitivističnega pojmovanja znanosti vsebuje determinizme, ki izvirajo iz materialističnih predpostavk. Pojmovanje znanstvenosti, ki je nastalo v odnosu do predmetnega sveta, kjer ni svobode, se je preneslo na raven svobode, ki je tipično človeška. Marksistični sistemi so ta pojem znanosti preprosto aplicirali na področje političnega delovanja. Omejevanje človekove svobode s pomočjo sistema je bila logična posledica takšnega razumevanja znanstvenosti. Protest, ki se je zgodil v imenu svobode v bivših komunističnih sistemih, ne pomeni samo konec teh sistemov, ampak zahteva premislek o našem pojmovanju znanosti, ki izhaja iz metodoloških predpostavk, ki izključujejo to, kar je tipično človeško. Kaj je svoboda in kaj je človek, to sta osnovni vprašanji, ki si ju danes mora na novo zastaviti tako zahodnjak kakor vzhodnjak.

V zadnjem desetletju se vprašanje znanosti postavlja tudi v povezavi z ekološkimi in biogenetskimi problemi, ki jasno kažejo na nujnost novega razmišljanja o mejah znanosti in o kriterijih, ki jih znanost mora upoštevati, če nočemo, da nam bodo njeni dosežki prinesli svetovno kataklizmo. Robert Spaemann pravi, da »tako dolgo, dokler je status znanosti v celovitosti našega bivanja na svetu omejen, znanost ne pomeni nobene nevarnosti. Šele tam, kjer znanost postane edini kriterij resnice, kjer postane razodetje stvarnega sveta in kjer to postane paradigmatična oblika mišljenja v določenem času, lahko opazamo vse globljo deformacijo človeštva, ki izgublja smisel za stvarnost. Filozofi kot so Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger ali Wittgenstein so to izgubo čuta za stvarnost opazali. Šele danes pa smemo govoriti o vsesplošni krizi zavesti, ki je prežeta z znanstvenostjo.«⁷ Vedno večje obvladovanje narave s strani človeka in lastne človeške narave je pripeljalo do tega, da je človek postal objekt »anonimne

znanosti«, ki temelji na veri v stalni napredek. Vera v napredek je neke vrste sodobni smisel delovanja in bivanja.

4. Razvoj in napredek - odrešitvska formula

Napredek, kakor ga danes pojmuje, predpostavlja mehanicistično pojmovanje zgodovine. V preteklosti se je s pojmom razvoja in napredka razumelo vse tisto, kar naj bi služilo vzpostavitvi socialističnega družbenega reda brez konfliktov.

Obstaja pa tudi zahodna varianta liberalističnega pojmovanja napredka in razvoja, ki temelji na prepričanju, da je napredek vse tisto, kar ni kakorkoli omejeno in vezano. Svoboda je enaka odsotnosti obveznosti in zavezanosti. Poznamo pa tudi tehnološko pojmovanje napredka, ki vidi v tehničnem napredovanju tudi človekov napredek. Guardini pravi: »Razvoj daje vtis, kakor da se v njem objektivira moč, torej tako, kakor da sploh ne bi bil več obvladan in uporabljen s strani človeka. Razvoj se ravna po logiki, ki izhaja iz znanstvenega postavljanja vprašanj in tehničnih problemov, kar potem naprej razvijajo politične napetosti, ki tudi določajo akcije. Da, to pa pomeni, da se moč demonizira.«⁸ Kardinal Ratzinger pa pravi, da se torej »razvoj pojmuje kot nujen proces zgodovinskega razvoja. Ostaja nad tem, kar je tipično človeško in je v zadnji instanci naperjen zoper človeka.«⁹ Posameznikova svoboda in njegova odgovornost do lastnega delovanja znotraj takšnega pojmovanja razvoja in napredka seveda nimata kaj iskati, oziroma sta lahko celo ovira. To se vse bolj jasno kaže tudi pri nas. Delno se je ta problem nakazal ob sprejemanju 55. čl. nove slovenske ustave, še bolj pa se bo, ko bomo postavili neljubo vprašanje medicinski tehniki, kaj danes dela na področju biogenetskega eksperimentiranja. V imenu napredka in razvoja družbe branijo neko pravico oz. svoboščino in v imenu istega napredka ne postavljajo etično neljubih vprašanj stroki. Ob tem je tudi značilno, da se ob vseh teh problemih pravniki zatekajo v zavetje pravnega pozitivizma in nočejo sprejeti nase etične odgovornosti.

Predzadnja socialna okrožnica Janeza Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* je v celoti posvečena prav vprašanju razvoja. Če je Pavel VI. še lahko optimistično gledal na razvoj kot novo besedo za mir, potem je sedanji papež nad razvojem zaskrbljen. Sam postavlja razvoj v službo celovitega pojmovanja človeka in pravi, da je logično za kristjana, da gleda na razvoj, »kot na trenutek zgodovine, ki se je začela s stvarjenjem in je vedno ogrožena zaradi nezvestobe Stvarnikovi volji, zlasti zaradi skušnjave malikovanja; vendar je v temelju v skladu z obljubami, danimi v začetku« (Srs 30).

Nobenega dvoma ni, da smo danes pred odločilnim trenutkom našega zavestnega preobrata, kar zadeva vprašanje razvoja. Zanimivo je dejstvo, da nekateri danes krščanstvu očitajo, da je odgovorno za ekološko katastrofo, ker ima vgrajeno človekovo gospodovanje nad stvarstvom. Še včeraj pa smo bili deležni očitka, da smo vedno zavirali razvoj in mnogokje še danes privlečejo na dan Galilejev primer kot simptom za to. Kakor v preteklosti krščanstvo ni pristalo na znanost in razvoj kot novo vero, tako tudi danes ne more sprejeti iracionalnega mitiziranja stvarstva. Vera se ne uveljavlja na račun razuma, ampak razum vključuje v celotno veličino razumevanja človeka, kakor nam ga posreduje celotno Sveto pismo. Razvoj in napredek je tako mogoče razumeti kot enega od vidikov, ki je vgrajen v človekovo in

kozmično večdimenzionalnost. Naravnana sta na vsestransko izpopolnjevanje v smeri popolnosti, obljubljeni od Očeta.

5. Vera, ki brani razum

Konec vere v socialistično popolno družbo in v znanost v njeni najbolj pozitivistični izdaji nas danes postavlja pred pojav t.i. nove religioznosti, ki je zacvetela v praznem prostoru, opustošenem od ateizma in materializma, v puščavskem pesku novoveške antropološke zablode. Okrožnica Centesimus annus dobro ugotavlja vzroke, ki so pripeljali do velikih družbenih sprememb v zadnjih letih in med drugim poudarja prepričanje, da človeka ni mogoče preprosto razumeti z enostranskega ekonomskega vidika, kakor ga tudi ni mogoče preprosto opredeliti na podlagi pripadnosti razredu. Človeka razumemo ustrezno njegovi naravi, če ga razumemo v kulturnem okviru glede na jezik, zgodovino in stališča, ki jih zavzema do temeljnih bivanjskih vprašanj, kot so rojstvo, ljubezen, delo in smrt. V središču vsake kulture je drža, ki jo človek zavzame pred največjo skrivnostjo: to je skrivnost Boga. Kulture različnih narodov so v bistvu izraz soočanj s temeljnimi vprašanji človekovega bivanja. Ko se to vprašanje iz kulture odstrani, se spridi kultura in tudi moralno življenje naroda. Zato ni naključje, da se je boj za obrambo dela spontano povezal z bojem za kulturo in narodne pravice. Tako lahko zaključimo, da je eden od odločilnih dejavnikov za propad lažnih sistemov prav kršenje narodnih pravic in narodove kulture.

Ideološki in praktični ateizem puščata za seboj puščavo, ki mladim generacijam ne daje nobene orientacije in jih prepušča na milost in nemilost samim sebi v neizogibnem iskanju lastne identitete in smisla življenja. Ostali so opeharjeni za odkrivanje korenin lastne narodne in verske kulture ter osebe Jezusa Kristusa, ki je ustrezen odgovor na bivanjsko željo po dobrem in resničnem življenju, ki ga nosi vsak človek v svojem srcu. Marksizem je obljubljal, da bo odpravil človekovo potrebo po Bogu, vendar pa so rezultati pokazali, da to ni mogoče brez sprevrženja človeških src (Ca 24). Po obdobju ateizma smo danes priče pravi religiozni pomladi, ki pa je seveda brez orientacije in kritičnega instrumentarija za presojanje, kaj je pristno in kaj manipulacija. Strastno iskanje duhovnosti in vedno večja zahteva po etiki na vseh ravneh družbenega življenja so sicer prve lastovke, ki pa jih ne gre precenjevati. Medtem ko si v glavnem po zahodnem svetu že bolj prizadevajo, kako bi z etično normativo omejili znanstveno raziskovanje, ki posega v ekosistem in manipulira s človekom kot objektom, so te stvari pri nas še popolnoma nepregledne. Nihče točno ne ve, kaj delajo po naših laboratorijih z embriji, koliko otrok je bilo spočetih v epruveti, kako daleč posegajo v človeške gene itd. V glavnem z lahkoto eksperimentirajo s človeškim življenjem in to v imenu višjih ciljev kot npr. razvoj medicine in potomstvo za vsako ceno.

Mlade generacije prav z nostalgijo odkrivajo duhovna področja človeka in sveta, še posebej kozmosa. To hrepenenje po duhovnem ima v ozadju razočaranje nad svetom tehnike in znanosti, v sebi pa skriva tudi globok dvom glede resnice o človeku. Prav na podlagi izkustva, kako krhke in neobstoječe so ideologije in kako je znanost omejena, sodobni človek gleda z veliko zadržanostjo in dvomom na Cerkev in krščanstvo, ki trdi, da ima v Jezusu Kristusu skrit zaklad resnice o človeku in Bogu. Dvom o resnici je tudi

dvom o razumu, kar se kaže v iskanju duhovnega kot od sveta odsotnega ali celo »duhovnega« kot ekstatičnega oz. hedonistično ekscesnega. Negotovitost spoznavanja vodi v relativizem, ta pa v sinkretizem na področju verovanja, kjer se vse sprejema skozi počutje - ugodje in ne s celovitim spoznavanjem tako na intelektualni, čustveni in volutivni ravni. Religiozni relativizem in skepticizem pa sta tudi logična naslednika novoveškega načina razmišljanja, ki se je odpovedalo zadnji, objektivni, metafizični resnici, utemeljeni na veri v Boga. Sodobni verski skeptik in relativist je pristi dedič znanstvenega pozitivista, ker oba gradita na eksperimentu in hipotezi. Kako dolgo pa lahko tako živita, je seveda drugo vprašanje. Zdrsnitev od tod v nihilizem je prepogost pojav, da bi eksperiment in hipotezo smeli razglašati za življensko vodilo.

Kardinal Ratzinger, na katerega smo se že večkrat sklicevali, pravi, da je verovati nekaj pametnega. Po njegovem je prav danes potrebno poudariti, kako je za vero bistveno, da je pametna. Racionalnost vere seveda pri tem ni zreducirana na kritični um. Skrivnost, kakor jo pojmuje krščanstvo, ni iracionalna, ampak zadnja skrivnost božje razumne narave, do katere človek s svojim razumom ne more do kraja prodreti. Na začetku je bila Beseda, ustvarjalna moč božje inteligentnosti. Vse, kar je, je v principu racionalno, ker izhaja iz božje razumne stvariteljske narave. Duh je na začetku vseh ustvarjenih stvari, zato te stvari vsebujejo racionalnost, ki si je niso dale same, kakor trdi materializem, ampak racionalnost, ki neskončno presega stvari same in jim daje njim lastno objektivno racionalnost, njim lastno skrito logiko in njim lastni red, ki je tudi moralni red v njih. Človek je zato sposoben, da to pametno ureditev sveta prepozna v naravi. Njegovo gospodovanje je služenje, njegova svoboda pa je v njegovem prizadevanju za odkrivanje resnice v vseh stvareh. »Vera rešuje razum, prav zaradi tega, ker ga zaobjema v vsej njegovi širini in globini in ga brani pred poskusi redukcije na to, kar lahko preverimo samo s poskusom.«¹⁰

Krščanska vera pa ni samo racionalna, ampak je predvsem personalna. V veri gre za nagovor in odgovor dveh oseb, ki se spoštujeta in imata radi. Dialog pa je možen samo med osebami v občestvu. Tako je poleg osebnostne razsežnosti v krščanstvu jasno razvidna socialna oz. družbena razsežnost verovanja. Slednje je tudi danes predmet razpravljanja, ko se kristjanom v bivših komunističnih deželah odpira možnost družbenega in s tem političnega delovanja. Upravljanje z oblastjo je seveda stalna skušnjava za vsakega človeka, nič manj kakor upravljanje z lastnino. Odgovornost kristjanov na teh področjih je zato toliko večja. Vsaka zloraba oblasti ali lastnine, vsaka korupcija in povzročanje socialnih krivic se kristjanu, ki prisega na skupno dobro in na pravičnost, šteje v dvojno zlo. Vse možne nevarnosti in pasti pa nas ne odvezujejo od soodgovornosti za svet politike, gospodarstva, sociale, vzgoje in kulture. Krščanski Bog je učlovečeni Bog. Ni svetu odtujeni ezoterični odsotnež, ki ga socialna dimenzija človeštva ne zanima. Slednje je prisotno v vzhodnih religijah, ki so danes v modi in ki uspešno pomagajo pri uveljavljanju ideje, da je vera družbeno nepomembna, oziroma da je politično področje popolnoma avtonomno glede na vero in etiko. Ta tendenca je seveda zelo blizu temu, kar je komunistična ideologija oznanjala s parolo, da je vera privatna zadeva. V demokratičnih in pluralističnih družbah se tako soočamo z idejo, da je za te družbe edino pravilna nazorsko nevtralna drža, ki je lastna agnosticizmu in skeptičnemu

relativizmu. Na to temo se je oglasil tudi Janez Pavel II. v svoji zadnji okrožnici, kjer pravi v točki 46, da »Cerkev ceni demokratični sistem, kolikor zagotavlja udeležbo državljanov pri političnih odločitvah... Prava demokracija je možna samo v pravni državi in na osnovi pravilnega nazora o človeku...; če ni nobene zadnje resnice, ki vodi politično delovanje in mu kaže smer, je mogoče ideje in prepričanja z lahkoto zlorabiti za namene moči. Kakor dokazuje zgodovina, se demokracija brez vrednot lahko spremeni v odkrit ali prikrit totalitarizem.« Priseganje na resnico pa ne pomeni, da ima krščanstvo odgovore na vsa praktična vprašanja družbenega življenja. Okrožnica se zaveda tudi nevarnosti fanatizma in fundamentalizma, ki je v tem, da nekateri mislijo, »da morejo v imenu neke navidezne znanstvene ali verske ideologije drugim ljudem vsiliti prepričanje o tem, kaj je resnica in kaj dobro« (Ca 46). Ko krščanstvo poudarja resnico o človeku, to vključuje tudi spoštovanje človekovega dostojanstva in njegove svobode. Krščanstvo se je v novem veku naučilo spoštovati svobodo drugega in drugačnega. Tej dediščini novega veka se ne misli odreči in je zatajiti, vendar pa hkrati vedno jasneje spoznavamo, da prave svobode ni brez sprejemanja resnice. Zato okrožnica nadaljuje: »V svetu brez resnice izgubi svoboda svojo podlago in človek je izpostavljen nasilnim strastem ter odkritim in skritim pogojenostim. Kristjan živi svobodo (Jn 8,31.32) in ji služi s tem, da vedno znova izvršuje svoje poslanstvo v zvestobi resnici, ki jo je spoznal. V dialogu z drugimi ljudmi bo izkazoval spoštovanje vsakemu prispevku resnice, ki ga srečuje v življenjski zgodovini in kulturi posameznikov in narodov; ne bo se pa odpovedal temu, kar sta ga naučila vera in zdrava pamet« (46).

Sklep

Pričujoče razmišljanje smo naslovlili »Osmišljenost nove zavesti«. S tem smo hoteli najprej povedati, da se nahajamo v času globalnih sprememb, ki se sicer na zunaj kažejo v družbenih spremembah, v resnici pa gre za globlje duhovne premike v človekovi zavesti o samem sebi, o stvarstvu, o odnosu do stvarstva in končno o temeljnih bivanjskih vprašanjih, ki zadevajo njegov odnos do Absolutnega, do Boga. Konec je časov, ko se je novi vek postavljal kot brezprizivni napredek človeštva v odnosu do starega oz. srednjega veka. Sodobni človek se počasi prebuja v zavesti, da je prihodnost mogoče graditi na celovitejšem pogledu na svet. Temu se močno upirajo tiste tendence, ki v razsvetljski tradiciji avtonomnega subjekta vidijo edino osnovo družbenega življenja. Na drugi strani pa se nam na stari celini, ki je prežeta z grško-rimsko in judovsko-krščansko kulturo, ponujajo celovite rešitve daljnega Vzhoda kot modeli idealnih brezkonfliktnih družbenih odnosov. Krščanstvo, ki je skozi ves novi vek ohranjalo svojo celovito vizijo sveta in človeka, ni v novih družbenih razmerah v bistveno boljšem položaju. Sodobna zavest še vedno zavrača osmišljenost bivanja kot kulturni postulat. Kolikor pa to osmišljenost zagovarja, jo postavlja v kozmocentrični in naturalistični okvir. Novi vek kot vek emancipacij, se pravi osvoboditev in svobode, še vedno vztraja pri svobodi brez zavezanosti in odgovornosti. Ali pa se tej svobodi odreka na račun različnih determinizmov. Kakor so za krščanstvo sodobni pojavi na eni strani stalen izziv za dialog in odkrivanje lastne tradicije, ki je največkrat s podobnimi pojavi že imela opraviti, tako je na drugi strani naloga krščanstva in seveda kristjanov, da s svojo ustvar-

jalno prisotnostjo svojo bogato tradicijo na novo izrazimo na sodoben in priobčljiv način. Za nas ni zgodovine izven odrešenjske zgodovine. Živeti iz zavesti božje prisotnosti v zgodovini pa pomeni odkrivati sledove te prisotnosti na vseh ravneh življenja. Drugače rečeno, kolikor je te prisotnosti v nas, toliko jo bomo izražali navzven in tudi iz nje ustvarjali to, kar imenujemo svet kulture.

Skušali smo pokazati na pravo mesto znanosti in razvoja, na tisti odnos med duhom in materijo, ki ustreza človekovemu dostojanstvu in končno na vero kot razumno zadevo. Gre za temeljne vidike, ki sooblikujejo svet kulture. Krščanstvo pa je dolžno v svoji odprtosti do vsega novega temu tudi dati pravo umestitev v celoti svojega pogleda na svet. Ta celota pa ima nekaj stalnic, nekaj nepogrešljivih kriterijev, ki so krščanske paradigme in ki se jim seveda ne moremo odreči. Zato krščanstvo je in ostaja skeptično do vsake nove paradigme. Ne v tem smislu, da v njej ne bi videlo zanimiv izziv časa, ampak v tem smislu, da se ne odreka svoji paradigmi. Kdor to pričakuje ali celo zahteva, ne razume ne krščanstva pa tudi pluralizma ne.

Naša dolžnost je, da sodobni zavesti post-razsvetljenskega človeka, ki pogosto izgublja smisel bivanja in končuje v nihilističnem hedonizmu, ponudimo Kristusovo alternativo križa in vstajenja kot postulat življenja. Ta ponudba je svobodna. V družbi, v kateri živimo, pa imamo poleg svobode tudi pravico do sredstev, ki so nam potrebna za izpolnjevanje tega poslanstva. Slednje pa se zdi, da bi nam nekateri ponovno radi odrekli ali celo onemogočili.

¹ Ratzinger J., *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Milano 1992, 65; originalni naslov knjige v nemščini je *Wendezeit für Europa*.

² Janez Pavel II., *Centesimus annus*, CD 45, Ljubljana 1991, 23-25.

³ Prim., Zlobec C., Kulturno civilizacijski premiki v zavesti slovenskega človeka, Zbornik Nova doba, Ljubljana 1990, 43, kjer pravi. »Pesniki smo tako naravnani, da ne iščemo zmeraj samo resnice, bolj skušamo razumeti človeka«, zato soglaša s trditvijo dr. Antona Ocvirka, »da pesem ni dobra, če nima več pomenov, če nima pravzaprav za vsakega bralca takšen pomen kot ga bralec potrebuje«. Pesem »Ura iz politične moralke«, ki jo je pesnik prebral na koncu svojega predavanja na teološkem tečaju tudi zgovorno izraža pesnikovo nelagodje do preteklosti in zgodovinski relativizem: »Zdaj v temni senci še bolj temnih smrti/ o krivdi se pretekamo, čigava/ je večja, živih ali mrtvih? Spri/ rahljamo prst sovraštva, ki ga trava/ pozabe, smo menili, je prekrila./ Z nje belo ovčko bratstva in ljubezni/ pregnali smo, se bo še kdaj vrnila?/ Nas zdaj skrb zanjo še lahko iztrezni./ ko skozi sčavje, trnje, dim, meglo./ v preteklosti, v prihodnosti, ves čas/ samo še v tem, kar je bilo, kar bo, boleče iščemo svoj pravi obraz?/ V temi, med dvema časoma lebdimo/ in dvom nas grize: Ali sploh živimo?«

⁴ Prim. Ratzinger J., n.d. 67.

⁵ O materialistični konvergenosti med marksizmom in kapitalizmom govori tudi Ca v točki 19, kjer je rečeno, da družba blaginje skuša »premagati marksizem na ravni čistega materializma, ko skuša dokazati, da more družba svobodnega tržnega gospodarstva bolje zadostiti gmotnim človekovim potrebam kakor komunizem; pri tem pa ne gleda na duhovne vrednote. Na eni strani drži, da ta družbeni vzorec kaže na propad marksizma, kolikor hoče uresničiti novo in boljšo družbo. Na drugi strani pa z njim soglaša, kolikor zanika vsako samostojnost, vsako poklicanost k moralnemu ravnanju, k pravu, h kulturi in veri ter človeka popolnoma omejuje na področje gospodarstva in zadovoljitev gmotnih potreb.«

⁶ Ratzinger J., n.d. 70, kjer se sklicuje na stališča Habermasa.

⁷ Spaemann R., *Ende der Modernität?*, v: Koslowski Peter, Spaemann Robert, Low Reinhard izd., *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim 1986, 31.

⁸ Guardini R., *Das Ende der Neuzeit*, Mainz 1986, 71.

⁹ Prim., Ratzinger J., n.d., str.,71.

¹⁰ Prim., Ratzinger J., n.d., 84-85.

Bogdan Dolenc

Prenova kristjana in Cerkve - temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope

Uvod

V Rimu je od 28. novembra do 14. decembra 1991 potekala izredna škofovska sinoda za Evropo. V prvem odstavku sklepne Izjave je zapisano:

»Zbrali smo se, da bi prosili Boga in brate odpuščanja za naše krivde in pomanjkljivosti, obenem smo pripravljene odpustiti tudi mi. (...) Zedinjeni v Kristusovem imenu smo prosili, da bi zaznali to, kar Duh govori Cerkvam Evrope in da bi te Cerkve odkrile poti nove evangelizacije našega kontinenta. Zavedamo se velikih izzivov in tudi velikih priložnosti sedanjega trenutka. V dialogu in pristrčnem sodelovanju z vsemi našimi brati in sestrami v Evropi in svetu želimo prispevati svoj delež h graditvi nove Evrope, 'da bi bili priče Kristusa, ki nas je osvobodil' (Raz 1,8; Gal 5,1).«¹

Kot intonacijo vsega nadaljnega razmišljanja so torej škofje naglasili troje: prošnjo za odpuščanje, odprtost Duhu, ki govori Cerkvam, in pripravljenost za dialog in sodelovanje z vsemi. S tem je nakazana misel, ki je navdihovala vse delo na sinodi: nova evangelizacija je najprej klic in vabilo Cerkvi sami, da se prenove. Samo prenovljena bo lahko pričevalka za Kristusa, novega človeka, novega Adama. Le če bo sama osvobodjena navlake preteklosti, predvsem greha, bo lahko orodje osvobajanja in odreševanja človeka. Zato vam želim v tem predavanju spregovoriti o tem, kaj je krščanska prenova in prenova Cerkve.

1. Pojem krščanske prenove

Beseda prenova že sama pove, da pri tem ne gre za odpravo ali odstranitev nečesa. Če dodamo še pridevnik »krščanska«, postane jasno, da naj bi prek te prenove zasijalo v svoji pravi, nikoli zastareli novosti tisto, kar je jedro in vsebina krščanstva. Prenova Cerkve bi torej pomenila tisto prizadevanje, po katerem naj Cerkev zasije v svoji prvinski in izvorni moči in lepoti.² »Pot naprej predpostavlja potovanje nazaj k virom. Aggiornamenta (podanašnjenja) Cerkve ni brez resourcement-a (vrnitve k izviru).«³

Kaj je izhodišče in merilo prenove? Morda vprašanje: Kaj današnji človek zmora in prenese? Kaj lahko od njega pričakujemo? V tem primeru

bi bila merilo prenove človek in svet. Ali pa je morda izhodišče nakazano v vprašanju: Kaj je izvorno in pristno krščansko? Če gre za krščansko prenovo, ne pa za demontažo ali zamenjavo krščanstva s čim drugim, odgovor ne bo težak.

Prenova Cerkve je torej najprej naš temeljni »da«, naša pritrditev Cerкви; je dogajanje, ki predpostavlja vero in se odvija znotraj vere. Prenova ne pomeni »manj« krščanstva, ampak »več« ter bolj živo in zavzeto krščanstvo.

2. Merilo krščanske prenove

Kako naj izgleda krščanska prenova? Videli smo že, da je to odvisno od tega, kaj je pristno, izvorno krščansko, ne pa najprej od tega, kaj pričakuje naš čas. Krščanstvo namreč ni veleblagovnica, ki mora svojo reklamo skrbno prilagajati okusu in miselnosti kupcev. Trgovine morajo pogosto prodajati in ponujati zastarele modele, stare zaloge, stvari, ki jih kupci nočejo in ne potrebujejo, a jih je treba vendarle nekako spraviti v promet. Če bi bilo s Cerkvijo tako, bi morala že davno razglasiti bankrot.⁴

Vero bi bolj ustrezno primerjali - če nadaljujemo s prispevkom - božji lekarni, ki se ne sme ravnati po željah in okusu potrošnikov, če jih noče spraviti v grob. Nasprotno, zahtevati mora, da se ljudje odvrnejo od svojih namišljenih potreb (v tem je namreč njihova bolezen) in se dajo voditi veri. Ob tem nam je sedaj že bolj jasno bistvo prave reforme ali prenove: to je tista, ki se trudi odkriti pristno krščansko sporočilo in se pusti od njega oblikovati. Napačna prenova pa je tista, ki teka za človekom, namesto da bi šla pred njim in ga vodila. Zgrešena prenova hoče spremeniti Cerkev v stojnico, kjer se glasno ponuja blago. V takem primeru vera postane krama, ki jo prilagajamo okusu ljudi, namesto da bi ravno ta človekov okus oblikovali in mu privzgjajali »okus za božje« (to, kar so stari imenovali »sapientia«, modrost, sapio - okušati, imeti okus po, dišati).

Ko se sprašujemo, kaj je pristno in izvorno krščansko, ugotovimo, da k temu spadata ravno novost in prenova. Krščanstvo je namreč nastalo ravno kot »novost«, »prenova«, »reforma«: namreč prenova stare zaveze. To dejstvo je tako središčno in trajno, da mu je dalo tudi ime: krščanstvo je namreč nova zaveza in torej v jedru trajno prenavljanje starega človeka v novega, stare zaveze v novo. Bistvo krščanstva je neprestana novost v prehajanju iz stare v novo zavezo, od človeka, kakršen je, k človeku, kakršen naj bi nekoč in za vedno postal.

Sv. Avguštin je to zelo lepo izrazil v svoji razlagi 95. psalma:

»Pojte Gospodu novo pesem, pojte Gospodu, vse dežele... Sebičnost mesa poje staro pesem, božja ljubezen pa novo. Karkoli poješ iz sebičnosti, ostane stara pesem, čeprav pri tem na zunaj slišimo besede nove pesmi... Boljša pesem je molk novega človeka kot petje starega. Če ljubiš in molčiš, ljubezen sama zveni kot pesem pred Bogom, da, ljubezen sama je pesem« (In Ps 95,2). »Novi človek zna novo pesem. Pesem je izraz veselja; če natančneje premislimo, izraz ljubezni. Kdor torej zna ljubiti novo življenje, zna peti novo pesem. Zaradi nove pesmi nam je torej potrebno opozorilo, da gre za novo življenje. V isto področje spadajo: novi človek, nova pesem, nova zaveza. Novi človek bo torej pel novo pesem, pripadal bo novi zavezi«.⁵

To pomeni, da prava prenova ni v črkah. Ali bo uspela ali ne, bo odvisno od tega, ali bodo nove oblike in črke izražale prehod od starega k novemu človeku, prehod od samoljubja k ljubezni.

3. Prenova kristjana in prenova Cerkve

Potemtakem mora biti krščanska prenova najprej prenova kristjana, če naj ne bo le brneč bron in zveneče cimbale. Mora pa se seveda izražati tudi v prenovi cerkvenih oblik, drugače ostane zgolj na duhovnem področju. Vera ima namreč cerkveno obliko, cerkveni značaj in razsežnost.

Da bi dojeli, v čem naj bi bila prenova Cerkve, se moramo najprej vprašati, kaj je v njej narobe, v čem se je oddaljila od svojega izvora, ki je merilo in ravnilo prenove. Če pogledamo malo v zgodovino, ugotovimo, da je bil odklon od prave smeri vedno v bistvu vrnitev k nečemu predkrščanskemu: k poganskemu ali judovskemu, skratka k staremu. Sem lahko prištevamo npr. konstantinski preobrat, ko se je Cerkev vse preveč vrasla in vkoreninila v svet in njegove strukture in so se npr. škofje ovešali z insignijami rimskih cesarskih uradnikov; nadalje srednjeveško poistovetenje Cerkve z zaključeno družbo krščanskega Zahoda, ko so bili škofje bolj knezi kot pastirji, čeprav jim je bilo naročeno: »Med vami pa ni tako...« (Mr 10,42; prim. 1 Pt 5,3). Lahko bi omenili še ozkosti, ki so nastopile v času katoliške obnove (protireformacije) ter v 19. in v začetku 20. stol., ko je Cerkev bolj obsojala (npr. Syllabi Pija IX. in Pija X.), kakor pa iskala dialog z moderno znanostjo in kulturo. Takšne deformacije so vedno zdrk od nove k stari pesmi. V vseh naštetih primerih so nalivali staro vino v nove mehove (Mr 2,22) in mešali stari, farizejski kvas med novega (1 Kor 5,7).⁶

Rečeno mimogrede: kdor danes na ves glas zahteva popolno »inkarnacijo« Cerkve v svetu in hoče, da bi bila čimbolj moderna in blizu svetu, nevede zahteva prav to, kar je bila napaka konstantinske in srednjeveške Cerkve: spojitev in stopitev Cerkve s sodobnim tj. sočasnim svetom. Seveda pa obstaja tudi nujna in legitimna prilagoditev (aggiornamento) in podanašjenje Cerkve.

4. Prava in napačna prenova Cerkve

Videli smo, da je bilo Jezusovo delo bistveno »prenova«, namreč prenova stare zaveze. Na njegovem delu bomo skušali razbrati in najti pravo pot prenove in jo razlikovati od stranpoti v desno ali v levo. Jezusova prenova namreč stoji v nasprotju s prenovo, kakršno so si zamislili na eni strani qumranska skupnost in farizeji, na drugi pa saduceji. Na njih bomo kot v zrcalu videli vzorec resnične in zgrešene prenove.

a) Prenovitvene ideje farizejev in qumranske skupine

Ob prvem vtisu ti dve skupini ustrezata vsem zahtevam prave, duhovne prenove. Tu ni nobenega spogledovanja s svetom. Qumranska skupina gre tako daleč, da se sploh oddvoji od sveta in si ustvari čisto svoj svet. Z največjo resnobo in doslednostjo sprejemajo in ohranjajo duhovno dediščino »starih«. Zvesti so sleherni črki postave in izročila. In prav tu je tudi njihova usodna pomota. Končno namreč pri njih ne gre več za duha, ampak za črko, ki je postala samozadostna. Prenova pa ne prihaja od črk in

sistema, temveč se uresničuje na duhoven način. Oklepanje zgolj starega ne prinaša prenove. Vera je namreč več kot vsota pobožnih vaj. Ni odločilno, kaj vse izvršujemo, temveč ali tisto vršimo v iskrenosti, preprostosti, čistosti srca in namenov. Vera ni vprašanje kvantitete, daljših ali krajših pobožnih vaj in opravil. Ni je mogoče prenoviti tako, da ji dodajamo vedno nove pobožnosti in ne uničiti s tem, da ji katero odvzamemo. Vera je življenje, za to življenje pa je potrebno ozračje pristnosti in resničnosti.

Tudi danes obstaja v Cerkvi nevarnost farizejstva, če se Cerkev umika iz sveta in se zapira v neki slonokoščeni stolp, ustvarja svoj mali, zaprti svet in si tako sama onemogoča, da bi bila sol zemlje in luč sveta. Obdajanje našega malega sveta z zidom - kar se je v preteklosti, zlasti v zadnjih nekaj stoletjih dogajalo - Cerkve ne bo rešilo in ji ne pristoji. Njen Gospod je namreč umrl zunaj mestnih vrat, zunaj obzidja, kot pravi pismo Hebrejcem in nadaljuje: »Pojdimo torej ven iz obzidja in prenašajmo njegovo sramoto« (Hebr 13,12). Mesto Cerkve, ki hoče hoditi za Križanim, je torej »zunaj« zavarovanih mestnih in tempeljskih vrat.

Cerkev se ne more zapreti v geto pravovernosti, ki sama iz sebe ne more spreminjati sveta. V tem pogledu je zanimiv odgovor, ki ga je na tridentinskem koncilu dal kardinal legat Ercole Gonzaga svojim preveč vnetim in pravovernim kritikom, ko je rekel: »Sem katoličan in želim biti dober katoličan. Če nisem član bratovščine rožnega venca, potrpite, dovolj mi je, da sem v Kristusovi bratovščini.«⁷

Takšna drža ima gotovo več opraviti s pristno prenovo, kot pa pobožnost preveč pobožnih, ki navsezadnje branijo črko namesto duha in ob lupini pozabijo na jedro. Jedro prave prenove Cerkve bi ob tem lahko takole opisali: ta ni v mnogih zunanjih vajah in določbah, ampak v tem, da smo čim bolj zares v bratovščini (bratstvu) Jezusa Kristusa.

b) Saducejska zgrešena prenova

Saduceji so bili aristokratska stranka v Izraelu, politično verska stranka bogatašev in visokih dostojanstvenikov. Bili so dvomljivci, materialisti, preračunljivci in zato spravljivi do Rimljanov.

Saducejska ideologija je liberalistična. Vero skuša tako priličiti svetu, da iz nje odstrani vse, kar svetu ne bi ugajalo. S tem se odstranijo zidovi, ki preprečujejo delovanje v svetu, vendar takšna vera za svet ni več kvas, ampak se sama spremeni v svet in postane s tem nezanimiva, neučinkovita in zato povsem odvečna. Tudi takšne težnje pozna 20. stoletje, predvsem obdobje po 2. vat. koncilu.

S tem, da se je Cerkev na koncilu in po njem odprla svetu - z aggiornamentom, z razširitvijo obzorij, s prevajanjem krščanskega sporočila v razumljiv jezik -, je namreč storjena šele polovica dela. Druga polovica je prav tako pomembna. To je vrnitev k osrednjemu, k jedru krščanstva, očiščenje, poglobitev in osredotočenje misli: šele to nas usposablja, da neko sporočilo tudi verodostojno zastopamo, izžarevamo in prevajamo v razumljiv jezik.

V stilu saducejske prenove bi bila tista »antiteološka teologija«, ki skuša vso vsebino razodetja razredčiti in zvodiniti. Takšna teologija skuša ljudem razložiti, da to, kar je zapisano v evangeliju, pravzaprav ni tako mišljeno, kot je zapisano. Tisto, kar se je zdelo sprva vznemirljivo in za vero zahtevno, se pojasni kot nekaj običajnega, kar ni nikomur več v spo-

tiko, potrebno je le uporabiti pravo hermenevtiko, pravi ključ razlaganja. Takšno krščanstvo sčasoma nikogar več ne zanima, ker človeku ne pove nič novega.

Kar zadeva vero pa moramo s Pavlovimi besedami reči: »Nikar se ne prilagajajte miselnosti tega sveta« (Rim 12,2). Vera je namreč prevelika, da bi jo lahko stlačili v sheme tega sveta. Verovati pomeni ravno preseči to shemo, ker je za človeka premajhna. Kristjanu torej nikoli ne more zado-stovati, da se udomači v tem svetu in se seznaniti z vedami in dejstvi tega sveta: prvenstveno se mora udomačiti pri Bogu in seznaniti z njim. Še posebej to velja za nas: potrebno nam je globoko in živo poznanje in spoznanje Boga ter bližina z njim. Samo iz te bližine bomo lahko tudi ljudem govorili o božji bližini in jim jo posredovali.

Morda nam bo pri odgovoru na vprašanje, kaj je prenova Cerkve, po-magal tisti odgovor tridentinskega kardinala: najvažnejša mu je bila Kristu-sova bratovščina.

Drugače povedano: prenova je vrnitev k preprostemu. A bodimo po-zorni: sta dve vrsti preprostosti. Ena izvira iz lagodnosti, komodnosti, in je pomanjkanje bogastva, življenja in polnosti. Je pa še preprostost, ki je lastna izviri, preprostost, ki je pravo bogastvo. Prenova se izkaže kot po-enostavitev, vrnitev k preprostosti, ki je skrivnost vsega živega; vrnitev k enostavnosti, ki je odsev božje enostavnosti in enosti. Postati preprost v tem smislu je bistvo prave prenove vsakega od nas in celotne Cerkve.

5. Prenova kot »odstranjevanje« - »ablatio«

Današnji človek veliko pričakuje od Cerkve. Upa, da bo v njej našel oazo svobode, v katero se bo lahko občasno umaknil in ušel trdi disciplini in prisilam, v katere ga vklepa življenje. Od nje več pričakuje kot od drugih institucij. V njej naj bi bile uresničene sanje o boljšem svetu. Ker pa je Cerkev v svoji empirični podobi še tako daleč od takšnih sanj, ker ni le božja in nebeška, ampak tudi zemeljska in človeška in nosi podobo tega sveta, je razočaranje nad njo toliko večje. Ker torej ni takšna, kakršno so jo naslikale sanje, jo nekateri skušajo za vsako ceno napraviti takšno, kot si jo želijo: kot Cerkev neomejene svobode, kot prostor preseganja vseh meja, Cerkev, ki bi bila usvarjalna, človeška, prežeta z duhom bratstva in sestrin-stva. Vsi naj bi postali čimbolj aktivni sodelavci. Tako bo končno to res naša Cerkev, ko jo bomo tudi sami neprestano ustvarjali. Rastla bo iz diskusije, kompromisov in sklepov večine. V debati naj se pokaže, kaj je treba pred-lagati ljudem v verovanje ali kot nravno vodilo. Predvsem liturgija naj bo čimbolj naša, ni potrebno, da bi se držala kakšne vnaprej predpisane she-me, ampak naj jo ustvarja vsakokratno občestvo, da bo čimbolj izraz trenu-tnega položaja.

Ob takšnih željah se postavlja vprašanje, ali ne bo takšna Cerkev končno zgolj še človeška. Kar pa ljudje napravijo, lahko drugi ljudje spet odpravijo. Kar ugaja eni skupini ljudi, utegne biti nadvse neprijetno drugi skupini. Ali s tem ne stopi na mesto vere človeško mnenje, četudi je večinsko?

Čim več bo v Cerkvi zgolj človeškega in s tem omejenega, tem bolj tesno nam bo vsem skupaj v njej. Tisto, kar je v njej zares veliko in osvo-bajajoče, ni »delo človeških rok« ali pameti, ampak nam je vsem podarjeno,

je »večje kot naše srce« (prim. 1 Jn 3,20). Prenova, ki je vedno znova potrebna, torej ni v tem, da mi sami Cerkev zmodeliramo in na novo izumimo, temveč v tem, da odstranimo svoje pomožne, zastarele konstrukcije (odre), da bi svetleje zasijala luč, ki prihaja od zgoraj in prinaša svobodo.⁸

Ratzinger to resnico ponazarja s primerjavo, ki jo je nekje uporabil veliki Michelangelo in v njej povzel stara spoznanja krščanske mistike in filozofije. Oči umetnika so v kosu kamna, ki je ležal pred njim, že tisto čisto podobo, ki je še skrita čakala, da pride na dan. Naloga umetnika je bila - po njegovem - le v tem, da odstrani, kar je končni lik še zakrivalo. Michelangelo je pojmoval pravo umetniško delo kot odkrivanje, odstranjevanje, ne pa »proizvajanje« in »izdelovanje«.

Podobno misel najdemo pri sv. Bonaventuri, ki pa podobo nanaša na človeka in na njegovo notranjo rast. Po njegovem umetnikovo delo ni proizvajanje, ampak »ablatio«, odstranjevanje neustreznega. Tako nastane »nobilis forma«, plemenita oblika. Če naj v človeku zasije božja podoba, se mora predvsem in najprej podvreči očiščevanju, po katerem ga božji kipar osvobaja žlindre, ki pači njegovo pravo bistvo.

Zdi se, da je tu najti tudi pravzorec prenove Cerkve. Cerkev v vsakem času potrebuje pomožne človeške strukture, da more prek njih delovati in oznanjati. Te institucije in pravne uredbe niso nič slabega, nasprotno, do neke mere so neobhodno potrebne. Vendar sčasoma zastarijo, morda se začno razglašati za nekaj bistvenega in tako zakrivajo pogled na tisto, kar je zares bistveno. Zato jih je treba vedno znova odstranjevati, podobno kot zastarel in nepotreben gradbeni oder. Prenova je vedno znova »ablatio«, odstranjevanje, da bi tako bila bolj vidna »nobilis forma«, obraz neveste - Cerkve in s tem tudi bolj viden njen Ženin, živi Gospod. Takšna ablatio, negativna teologija, je pot k pozitivnemu. Le tako namreč božje stopi v ospredje. Ta nujno potrebna »ablatio« je za Cerkev vedno dejanje vere, ki preseže meje končnosti in odpira prostor v neskončnost.⁹

Bistvo vsake prenove ali reforme je pravzaprav vera, vstop v obzorje večnega. Vera mora vedno znova preverjati in presojeti vse, kar je v Cerkvi človeškega. Z drugo besedo: Cerkev mora biti most, ki vodi k veri in ne sme nikoli postati sama sebi namen.

Potrebujemo bolj božjo Cerkev, saj bo le tedaj hkrati tudi bolj človeška. Zato mora vse, kar v njej izhaja od ljudi, dobiti še bolj pomožni, služeeči značaj in se umakniti pred bistvenim, pred božjim.

Svobode, ki jo od Cerkve po pravici pričakujemo, ne bo zagotovila uveljavitev večinskega načela. Svoboda ni v tem, da se čim močnejša večina uveljavi nasproti čim neznatnejši manjšini, temveč v tem, da nihče drugemu ne vsiljuje svoje volje, ampak se vsi čutijo zavezane besedi in volji Enega, ki je naš Gospod in naša Svoboda. Kjer gre večja odgovornost v korak z večjo samopozabo in odpovedjo, tam ni nihče hlapec drugemu; tam vlada Gospod in tam velja: »Gospod je Duh. Kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Čim obsežnejši je aparat Cerkve - to velja seveda predvsem za dežele, kjer je organizacijsko in finančno močnejša, kot pri nas - pa naj bo najsodobnejši, tem manj je prostora za Duha, tem manj je prostora za Gospoda in tem manj je svobode.

Pri govorjenju o prenovi pa ne smemo ostati na ravni objektivnega in splošnega, ampak moramo tudi s pomočjo te prisposobe napraviti korak na področje osebnega. Tudi tu je potrebna »ablatio«, morda je tu ravno naj-

nujnejša. Vsak od nas je sicer po stvarjenju božja podoba, toda na površju in na prvi pogled smo predvsem Adamova podoba, podoba padlega človeka. Na božjo podobo se je nabrala skorja prahu in umazanije. Zato vsi potrebujemo tistega kiparja, ki bo odstranil to, kar je božjo podobo izkazilo. Potrebujemo odpuščanja, ki je jedro vsake prave preнове. Cerkev ni občestvo takšnih, ki »ne potrebujejo zdravnika« (Mr 2,17), ampak je občestvo spreobrnjenih grešnikov, ki živijo iz milosti odpuščanja in to odpuščanje posredujejo naprej. Po nauku Nove zaveze je odpuščanje proces spreminjanja, podoben tistemu, ki ga opravlja kipar, saj odpuščanje krivde v resnici nekaj odstrani.

Odpuščanje in udejnanjenje odpuščanja v človeku v obliki pokore in hoje za Kristusom je osebno središče vsakršne preнове, s tem pa tudi jedro preнове Cerkve in človeške družbe nasploh.¹⁰

¹ Katoličani v Evropi, Izjava škofovske sinode o Evropi, Cerkveni dokumenti št. 49(1992)7-8.

² V nadaljnem se naslanjam predvsem na delo J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1970, 267-281.

³ W. Kasper, »Wider die Unglückspropheten«, *Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, *1kZ Communio* 19(1990)520.

⁴ Prim. J. Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche, v: Mit der Kirche leben*, Herder, Freiburg im Br. 1977, 16-19.

⁵ Bogoslužno branje III, 61

⁶ Prim. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 272-273.

⁷ Nav. J. Ratzinger, n. d., 279.

⁸ Prim. J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Herder, Freiburg im Br. 1991, 131.

⁹ Prim. pr. t., 131-133.

¹⁰ Prim. pr. t., 138-143.

Julka Nežič

Moški in ženska iz obličja v obličje

Problematiko odnosov vidim v kontekstu prejšnjih in prihodnjih referatov, kajti vsa nasprotja in vsa vprašanja današnjega sveta se zrcalijo tudi tu. Ker pa je čas omejen in ker predpostavljam, da je mnogo stvari s tega področja znanih, bom najprej na kratko omenila difference, inkluzivnost in recipročnost, ki pogojujejo odnose med spoloma. Nato sem bom ustavila ob modelih odnosov med moškim in žensko, kakor jih vidi feministična teologija oz. K. Halkes, ena izmed njenih zagovornic, na koncu pa bom skušala podati nekaj izzivov za Cerkev pri nas.

1. Diference, inkluzivnost in recipročnost odnosov med moškim in žensko

1.1. Da so med moškim in žensko določene razlike, tega ne more nihče zanikati. Vprašanje je le, kaj jih povzroča (kaj je vzrok razlik), kako se izražajo in kakšne posledice ima to za vsakdanje življenje.

Razmišljanje o človeku nas privede do ugotovitve, da človek kot človek sploh ne eksistira, ampak eksistira le kot moški ali kot ženska. Z biološkega vidika je vzrok tega dejstva človekov spol (genetični: kromosomi, genitalni: spolni organi in erogene cone, hormonski: androgen, esterogen). Raziskave različnih kultur (predvsem M. Mead) pa potrjujejo, da so razlike med spoloma ne le posledica biološkega spola, ampak tudi okolja (kulture), v katerem človek živi. V vseh razlikah med moškim in žensko torej zasledimo določene antropološke stalnice in s kulturo pogojeno variabilnost. Na vprašanje, kaj je odločilnejše, strokovnjaki različno odgovarjajo.

1.2. Čeprav se moški in ženska med seboj razlikujeta, ne gre za popolno različnost, ampak bolj za to, kako pogosto, kako intenzivno, v kakšnih odtenkih se neka značilnost oz. lastnost javlja pri enem ali pri drugem spolu. V vsakem človeku se namreč prepleta to, kar navadno imenujemo »moško« (das Männliche)¹ in »žensko« (das Weibliche),² in to na svojstven način. Ne gre za neki dualizem, kakor da bi bil človek (poedinec) hkrati moški in ženska, kajti pri moškem »moško« prevladuje, obenem pa vključuje tudi »žensko«, čeprav v drugačni obliki, v drugačnem odtenku. Enako velja za žensko. V njej je »žensko« tako močno, da prevlada nad »moškim«, in ravno

to jo naredi za žensko. Kakor moški tako ima tudi ženska vse, kar je bistveno človeškega oz. človeško, vendar ne na isti način in ne v isti meri.

Med »moškim« in »ženskim« v človeku pa mora biti dialog, sicer je človek v nevarnosti, da se moški »poženšči«, ženska pa postane »možača«.

1.3. Odnos med moškim in žensko poteka v življenjskem »vis à vis«, torej ne od strani (kakor da bi stala drug ob drugem; Seite an Seite), ampak iz obličja v obličje (von Angesicht zu Angesicht).³ To pomeni, da ženska odkrije sebe (kot človeka in kot spolno bitje) šele v srečanju z moškim, in da se moški zave, da je moški, šele ob ženski.⁴ Oba čutita, da sta nepopolna oz. le relativno popolna, vendar se ne doživljata kot polovica človeka. Ženska ni le pol človek in tudi moški ne. Vsak od njiju je cel človek. Zato nekoč priznana formula: ženska + moški = človek ($1/2 + 1/2 = 1$) danes nima iste veljave. Teorijo komplementarnosti (moški ima le moške lastnosti, ženska le ženske, oba skupaj sta človek; diferencialna psihologija) je zamenjala teorija recipročnosti (vzajemnosti). Ta zagovarja formulo $1 + 1 = 1$, ali drugače rečeno: »moško« in »žensko« je v vsakem človeku strnjeno v celoto (zato 1); moški je cel človek, ženska je cel človek.⁵

2. Modeli odnosov med moškim in žensko (z vidika feministične teologije)⁶

Povzeman jih po K. Halkes, nizozemski feministični teologinji, ker se mi zdi, da z njimi dokaj dobro razloži različne oblike odnosov med moškim in žensko. Gre za modele odnosov v zakonskem, družinskem, gospodarskem in družbenem življenju.

2.1. Model, po katerem je **ženska podrejena moškemu**, sloni po mnenju Halkesove predvsem na svetopisemskih tekstih (poročilo o stvarjenju človeka, prvi greh, razne Pavlove izjave) in na cerkveni tradiciji. Ker pa je novejša eksegeza dokazala, da so bila svetopisemska mesta napačno interpretirana, je Halkesova mnenja, da je danes ta model nemogoče zagovarjati.

Mislím, da je vzrok za teorijo o ženski podrejenosti moškemu mogoče najti še drugod, npr. v napačnem zoževanju človekove spolnosti na genitalnost.⁷ Posledica takšnega zoženja je namreč, da je ženska postala objekt moškega poželenja, in da si moški žensko na področju spolnosti (potem pa tudi na drugih področjih) povsem podredi in jo izkorišča (ženska naj bi bila v spolnosti pasivna, prostitucija, posilstvo, ženska kot reklamni objekt).

Druga stvar, ki jo je treba tu omeniti, pa je enačenje ženske in matere, ženskosti in materinstva. Pretirano, enostransko poudarjanje materinstva in v zvezi s tem vrednotenje ženske samo s tega vidika, ženski dejansko onemogoča, da bi lahko uporabila vse svoje talente. Materinstvo je sicer pomembna biološka funkcija, vendar ne izčrpa vsega, kar imenujemo »žensko«. Pretirano poudarjanje materinstva potiska žensko v ozek družinski krog in jo dela eksistencialno povsem odvisno od moškega, obenem pa ji onemogoča, da bi direktno vplivala na družbeno dogajanje in bila družbeno priznana.

2.2. Naslednji model se sklicuje na **nasprotja v odnosu med moškim in žensko**. Za podlago ima teorijo o komplementarnosti, torej predpostavlja specifično moške in ženske lastnosti, in razume en spol kot dopolnilo drugega. Halkesova vidi (pravilno) v tem modelu za prakso predvsem dve

nevarnosti: idealiziranje ženske in poudarjanje predvsem razlik, ne pa tega, kar je obema spoloma skupno.

»Ženska je sužnja, ki bi jo morali znati povzdigniti na prestol«, je zapisal Balzac. Na prestol pa je povzdignjena kot mati in devica, kar bi moral biti ideal vsake ženske (po možnosti naj bi vsaka uresničila oboje, kakor je to pri Mariji). Takšno napačno idealiziranje ženske (domače tudi katoliški mariologiji) pa je prineslo ženskam več slabega kot dobrega, in gotovo ni prispevalo k boljšim odnosom med spoloma. Ženske namreč prav zaradi takšne idealizirane podobe ne morejo odkriti svoje prave podobe, identitete, kar pa pri mnogih - še dodatno - goji občutek krivde, ker pač ne izpolnjujejo pričakovanja (moških).⁸

Tudi pretirano poudarjanje razlik in zagovarjanje specifičnih moških in ženskih lastnosti ne vodi k pozitivnim odnosom med spoloma. Posamezen človek naj bi bil le dopolnilo, suplement drugemu, kar naj bi veljalo predvsem za žensko. Ženska naj bi bila dopolnilo moškega zato, ker imajo tako imenovane »moške« lastnosti (racionalnost, agresivnost, rivalstvo) v javnem življenju mnogo večjo veljavo kot »ženske« lastnosti. Pri tem se vedno znova pozablja, da je takšno gledanje večkrat le produkt zgodovinskega razvoja, odsev kulturnih danosti in čisto človeških interesov.

Mislím, da je treba dodati še to, da takšno mistificiranje razlik med spoloma vodi tudi v napačno delitev del na moška in ženska, kar lahko privede do tega, da so ženske izključene iz določenih poklicev in se jim onemogoči opravljanje del, ki naj ne bi bile primerne zanje,⁹ da se jim onemogoči kariera, da so tako imenovana ženska dela manj vredna. Cerkevni socialni nauk, ki se zrcali tako v encikliki *Rerum novarum* (1891), kakor tudi v *Quadragesimo anno* (1931) ženske vedno znova potiska v družino k otrokom in gospodinjskemu delu. Kajti, kot pravi Leon XIII., je ženska sploh poklicana za domača opravila, in kot je zapisal Pij XI. je njeno glavno področje dela v izpolnjevanju gospodinjskih obveznosti.¹⁰

Za oba omenjena modela bi lahko rekli, da ne delata krivice le ženski, ker sta ji vzela samozavest, ampak da škodujeta tudi moškemu. »Pozicija močnejšega mi ne daje nobene moči, ampak zavira moj razvoj,« je zapisal Pilgrim v Manifestu za svobodnega moškega.¹¹ In še: »Nisem nesebičen. Za osvoboditev ženske si prizadevam zato, ker želim svojo osvoboditev. Strah me je pred uničujočimi sredstvi nezrelih žensk.«

2.3. Tretji model gradi na **abstraktni enakosti med spoloma** in ga njeni zagovorniki imenujejo tudi emancipacijski. Ta model se sklicuje na stavek Simone de Beauvoir: »Ženska se ne rodi, ženska se naredi.«¹²

Halkesova pravi, da smo prva dva modela kritizirali, ker dajeta prednost moškemu, sedaj pa smo v nevarnosti, da s tem modelom stopi ženska na mesto, ki ga je prej imel moški. Ker vidi ženska v moškem konkurenta in ker ve, da v družbi veljajo moška merila, se skuša uveljaviti (doseči svoj cilj) tako, da sprejema moška pravila igre. Trudi se, da bi bila čimbolj podobna moškemu, zato živi in deluje po »moških normah«. Tako se odtuja sama sebi; lahko bi rekli, da postaja možača v najslabšem pomenu.

Poleg tega negativnega vidika pa vidi Halkesova v tem modelu tudi možnost, da se v njem tako moški kot ženska osvobodita vlog, ki sta jih določili zgodovina in kultura (kulturna pripadnost). Tako je dana enemu in drugemu prilika, da najde svojo pot pri uresničevanju sebe kot človeka-moškega ali človeka-ženske.

2.4. Zadnji, tako imenovani **transformativni model**, ki ga zagovarja predvsem Mery Buckley, zahteva korenite družbene spremembe. Ker današnja družba ne daje enakih možnosti obema spoloma, je treba storiti vse, da ta družba propade, izgine, oz. se tako spremeni, da bo nastala nova, ki bo spoštovala posebnosti vsakega človeka, tako moškega kot ženske, in obema dajala možnost vsestranskega razvoja.

Zahteva po spremembi družbe je pravzaprav glavna zahteva feministične teologije (tudi teologije osvoboditve). Ta vidi v nadvladi moškega nad žensko vzorec vseh zatiranj (rasnega, zatiranja sloja po sloju). Te nadvlade se želi otresti in za to išče tudi podobe v Svetem pismu (kakor teologija osvoboditve sploh), ob katerih se krepi samozavest žensk (močne ženske: Mirjam, Ruta, Tamara, Sara, Rebeka, Lea, Debora idr.).¹³

2.5. Poleg teh štirih modelov, ki jih navaja Halkesova, bi lahko navedli še petega, ki gradi na **partnerskih odnosih med moškim in žensko**, kjer bi torej bila moški in ženska res iz obličja v obličje. Pomeni pravzaprav alternativo prejšnjim, sloni pa na razumevanju, ki prihaja do izraza v izjavah kot so: »Unterschied in Gleichheit - Partnerschaft« (Beinert), ali: »Gleichrangigkeit des unterschiedlichen Menschsein« (Lehmann), ali: »Partnerschaftliche Verwiesenheit von Frauen und Männer« (Kasper). Verjetno je to model prihodnosti, čeprav se nam zdi to danes še iluzorno pričakovanje, tudi v Cerkvi. Čeprav je že Pastoralna konstitucija (47sl.) spregovorila o zakonu in družini (edini odnos med ljudmi, ki je povzdignjen v zakrament!) kot partnerstvu med moškimi in žensko, pa so se poznejši pokoncilski dokumenti večinoma spet vračali k že tradicionalnim izjavam o moškem in ženski.¹⁴ Izjema je morda le pastirsko pismo nemške škofovske konference iz leta 1981 o vprašanju mesta ženske v Cerkvi in družbi. Že iz kazala je razvidno, da se škofje oddaljujejo od tradicionalnih izjav, ki smo jih bili vajeni. Da mislijo s partnerstvom resno, je vidno v konkretnih izjavah:

- človekovo življenje se odvija med družino in poklicem, kar človeka ovira, da bi se lahko celostno razvijal kot moški in ženska, kot oče in kot mati;

- ko moški in ženske načrtujejo življenje, naj upoštevajo tako načrte v zvezi s poklicem kot tudi odgovornost za družino;

- ženske naj bi prevzele tudi več odgovornosti v politiki, kjer bi lahko uveljavile svoj smisel za dobro človeštva in za ohranjanje narave.

Škofje so prepričani, da bo partnerstvo možno samo takrat, če bosta moški in ženska v javnem življenju partnersko in solidarno sodelovala. V tem primeru bosta lahko skupaj našla rešitve, ki bodo služile skupnemu dobremu. To naj bi veljalo tudi za Cerkev, saj bi naj Cerkev bila model za enakopravno in partnersko skupno življenje in delovanje moških in žensk.¹⁵

3. Izzivi za Cerkev pri nas

3.1. Zanimivo bi bilo vedeti, zakaj pri nas nimamo niti izjave Slovenske škofovske konference v zvezi z zgoraj obravnavano tematiko niti kakšnega kvalitetnega komentarja k papeževemu Apostolskemu pismu o dostojanstvu žene.

3.2. Dejstvo je, da pri nas o tej problematiki skoraj ne najdemo članka (knjige), kaj šele, da bi pripravili ustrezen simpozij ali kaj podobnega. Ali to pomeni, da je pri nas vse v redu, ali pa...?

3.3. Če smo kritični do cerkvenega oznanjevanja o omenjeni temi, je treba priznati, da so naši oznanjevalci (predvsem pridigarji) večkrat precej enostranski. Ko govorijo o ženskah, največkrat govorijo le o materah, in tako ne nagovorijo tistih, ki to še niso (dekleta), ki to nikoli ne bodo (mogle biti), oziroma ki so to vlogo že prerastle (njihovi otroci so že starši). Poleg tega se odgovornost za število otrok, za vzgojo in zdrav narod pripisuje pretežno le materam. Je morda tudi to razlog, da se ženske oddaljujejo od Cerkve? Najbrž niso več pripravljene nositi odgovornosti za vse! Zakaj tako redko slišimo o starševstvu in o vlogi očeta pri vzgoji? Ali s tem ne delamo krivice tudi njim?

3.4. V zadnjem času veliko govorimo in pišemo o legalizaciji splava in o protestih tistih žensk, ki se zanjo zavzemajo. Morda se res niso lotile problema na najprimernejši način, vendar bi se morali vsi vprašati, ali ni njihov protest dejansko krik stiske, nezadovoljstva s položajem, v katerem so (za vzgojo otrok so same odgovorne, finančna stiska jih bolj prizadene kot moške, službo izgubijo prej kot moški, v boljše plačanih poklicih imajo moški prednost pred njimi...). Morda je bil to tudi protest proti dvojni morali, ki obsoja žensko, ki je naredila splav, pozablja pa na moškega, ki jo je k temu pripeljal (prisilil). Zakaj se spotikati nad izjavami, da ima ženska pravico odločati nad svojim trebuhom, če pa ves čas posluša, da je kriva za to, kar je naredila?

3.5. Pred nami je posvetitev naše dežele Mariji. To gotovo predpostavlja poživitev marijan

ske pobožnosti. Pri tem pa se postavlja vprašanje: kakšna pa je ta pobožnost? Tista, ki so jo poznali naši predniki in nam je danes že nekoliko tuja? Ali kakšna druga, nam bližja?

3.6. Boljše poznavanje feministične teologije - ta je slovenskemu človeku še popolna neznanka - bi lahko našo teologijo obogatilo. Ker jo premalo poznamo, jo večkrat a priori zavračamo, skupaj z njo pa tudi bogastvo, ki bi ga še kako potrebovali.

¹ Človeško - moško: luč, sonce, čas, impulz, sposobnost stvari začeti, red, objektivnost, razum.

² Človeško - žensko: tema, skrivnost, globina, noč, smrt, ponotranjenost, zemlja, čustva, pripravljenost sprejemanja, vitalnost.

³ Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf (Patmos) 1985, str. 41.

⁴ Die Frau wird zur Frau unter den Augen des Mannes; aber nicht nur das: auch der Mann wird zum Mann unter den Augen der Frau (Simone de Beauvoir).

⁵ Jasno je, da gre za simbolično igro števil, saj človek postaja celota (popolnost), vendar le-te nikoli povsem ne doseže.

⁶ Catharina J. M. Halkes, *Frau/Mann*, v: P. Eicher, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München (Kösel) 1984, 368- 370.

⁷ Prim. L. Boff, n.d., 40.

⁸ Naj dodam, da je idealiziranje matere in device v cerkvenem oznanjevanju precej prisotno. Tudi Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (17-22), ki ga je 1988 izdal Janez Pavel II., vidi v devištvu in materinstvu dve posebni razsežnosti pri uresničevanju ženske osebnosti. Prav zaradi tega je pri ženskem svetu zahodne Evrope in Amerike Pismo naletelo na ostre kritike, če že ne kar na odpor.

⁹ Ne trdim, da takšnih del ni, pač pa želim le poudariti, da lahko takšno stališče dela ženskam krivico.

¹⁰ Prim. tudi *100 Jahre Katholische Sociallehre*, Thaur (Kulturverlag) 1991, str. 141 sl.

¹¹ Paul M. Zulehner, *Pastoraltheologie IV*, Düsseldorf (Patmos) 1990, 101.

¹² Man wird nicht als Frau geboren, man wird zur Frau gemacht.

¹³ Zelo zgovorna je podoba izhoda iz Egipta, ki so ji dale feministke naslov: Ženske zapustijo egipčansko deželo.

- Patriarhat primerjajo z Egiptom, kjer mnoge ženske izkoriščajo in morajo delati za vladajoče moške.

- Pri izhodu iz Egipta ni imel posebnega mesta le Mojzes, ampak tudi njegova sestra Mirjam.

- Tudi ženske morajo skozi puščavo, kjer večkrat izgubijo orientacijo, si želijo nazaj k polnim loncem v Egipt. Pot v svobodo zahteva svojo ceno; voditeljice doživijo neodobrovanje tudi v ženskih vrstah.

- Toda pokonci jih drži upanje obljubljenega dežela, kjer bosta tudi za ženske tekla med in mleko.

- Faraon (=patriarhat) in njegove bojne sile ne bodo prostovoljno pustile ženskam oditi. Prišlo bo do boja, toda ženske bodo vzdržale, kajti Bog se bojuje na njihovi strani.

Prim. P.M. Zulehner, n.d., 193.

¹⁴ Npr. Pavel VI.: *Octogesima adveniens* 13; Janez Pavel II.: *Laborem exercens* 19; *Mulieris dignitatem* 30.

¹⁵ Prim. *100 Jahre Katholische Sociallehre*, 153

Vinko Potočnik

Nova duhovna gibanja - izziv za novo evangelizacijo

Izhodišče koreferata temelji na dvojnem opazovanju. Po eni strani smo priče rojevanju številnih starih in novih oblik religioznega in duhovnega dogajanja, ki v veliki meri pomeni nasprotni tok vsemu, kar smo označevali kot sekularizacija, kot zaton religioznega in svetega, izginjanje religije in smrt Boga oz. božanstev. V tem pomenu gre za prebujanje, ožvitev religioznega, za »religious revival«, ki je v najožji zvezi s pojavom vse večje lakote sodobnega človeka po duhovnem, religioznem, obrednem in mističnem.

Vzporedno s tem pojavom pa smo po drugi strani priče dejstvu, da je vse manj tistih ljudi, ki bi skušali svojo duhovno praznino preseči in iskati smisel življenja v okviru Cerkve (pri tem moramo izvzeti povpraševanje po bogoslužnih dejanjih ob velikih življenjskih prelomnicah, od rojstva prek birme do smrti oz. pogreba). Zato sodobni pojav religioznega oživljanja pomeni obenem proces oddaljevanja od Cerkve, odhajanje mnogih krščenih v »svobodo«, »med oblake«.

Nova evangelizacija je vsekakor projekt najširših razsežnosti, saj meri na krščanstvo oz. katolicizem, kot naj bi se inkarniral v (post)modernem svetu tretjega tisočletja. Glede na omenjene procese religioznega dogajanja ta pojem načelno in tudi operativno pomeni vključevanje v moderne tokove duhovnih iskanj in hoče obenem tem novim duhovnim gibanjem ponuditi duha evangeljskega sporočila. Z drugimi besedami: nova evangelizacija med drugim kliče k posodobitvi delovanja Cerkve (verjetno tudi po kakšnem zgledu delovanja novih duhovnih gibanj), da bi tako lažje ostajala zvesta evangeliju.

Glede na takšno izhodišče želim orisati široko paleto sodobnih duhovnih gibanj in jih kategorizirati glede na odnos do krščanstva, do procesa sekularizacije in institucionaliziranih oblik vernosti, da bi na koncu lažje izluščili nekatere izzive za novo evangelizacijo.

Različnost duhovnih gibanj glede na krščanstvo

Duhovna gibanja današnjega sveta so krščanski in obenem izvenkrščanski pojav. Cerkev ni bila nikoli brez določenih duhovnih tokov v svoji sredi. Vendar dobivajo v zadnjih desetletjih gibanja v Cerkvi vse večji

razmah. Njih število je še vedno v nenehnem porastu.¹ S številčnim naraščanjem se razumljivo širi paleta njihove različnosti - od fundamentalistično usmerjenih na eni strani do radikalno liberalnih na drugi.

Težje pa se je dokopati do zaokroženega pogleda na področju tako številnih in raznovrstnih duhovnih tokov izven Cerkve. Italijanski raziskovalec novih duhovnih gibanj M. Introvigne² jih zajame glede na temeljno usmerjenost in odnos do Cerkve. Celotno paleto gibanj, sekt in kultov razvršča v štiri skupine: 1. Gibanja, katerih orientacijo je mogoče povzeti z znanim geslom: »**Kristus da, Cerkev ne**«. Mednje sodijo razne protestantske in binkoštno fundamentalistične skupine, Jehove priče, Mormoni in drugi. Glede na Cerkev so to večinoma odklonilne oz. disidentske skupine, sicer pa izhajajo iz judovsko-krščanske inspiracije. Sprejemajo Sveto pismo, vendar ga dobesedno oz. po svoje razlagajo. Pogosto so milenaristično usmerjene.

2. Smeri sodobne duhovnosti, ki odklanjajo Kristusovo poslanstvo in jih je mogoče izraziti z geslom: »**Bog da, Kristus ne**«. Kristusa imajo večinoma za enega izmed prerokov oz. učiteljev. Vera v osebnega Boga jim je tuja. Najpogosteje so tako usmerjene t.i. vzhodne religije in oblike duhovnosti - budizem, hinduizem, islam. Poznamo jih pod imeni: Hare Krishna, Zedinjena cerkev, Transcendentalna meditacija, teozofija, antropozofija in gnoza.

3. V posebno skupino uvrščamo duhovne smeri, ki sprejemajo religijo in hočejo biti tudi same religija, vendar pri njih ni prostora za Boga: »**Religija da, Bog ne**«. Takšno usmerjenost zastopajo t. i. scientistične cerkve, številne psihološke in psihoterapevtske grupacije in velik del tistih skupin, ki se prištevajo k t.i. gibanju New Age.

4. Usmerjenost različnih magičnih, ezoteričnih, spiritističnih in okultnih praktik pa lahko povzamemo s stavkom: »**Sveto da, religija ne**«. Pri tem je potrebno pojasniti, da kategorije svetega ne sprejemajo v verskem oz. religioznem pomenu besede.

Prikazana kategorizacija duhovnih gibanj in sekt torej res kaže na raznolikost današnje panorame religioznega dogajanja. Posamezni elementi teh gibanj se pojavljajo tudi v segmentih življenja, ki so se zelo ali skoraj popolnoma »emancipirali« od religioznega. Ali duhovna gibanja potemtakem predstavljajo protitok znanemu in dolgotrajnemu procesu sekularizacije, ki so ga analitiki dolga desetletja imeli za nepovratnega?

Nova duhovna gibanja - konec sekularizacije?

Brez dvoma je pojem sekularizacije eden izmed ključnih interpretacij procesov verskega dogajanja v modernem svetu. Za naše verske razmere je ta vidik posebej pomemben, saj se je sekularizacijskim procesom, kot jih pozna zahodni razviti svet, pri nas pridruževala še načrtna sekularizacija oz. ideološko-politična odtegnitev življenja izpod vpliva religioznega. Zato je za našo družbo visoka stopnja sekularizacije in desakralizacije logična posledica.

Kljub temu nikjer v svetu - in tudi pri nas - ne poznamo popolnoma uspele sekularizacije oz. desakralizacije. Sekularizirani sistemi namreč (v prehodnem obdobju) dopuščajo prisotnost in delovanje obstoječih religij. Oblike religioznosti se lahko razvijejo kot otoki sredi morja sekularizma in

laicizma. Vsekakor pa takšno stanje obstoječim oblikam vernosti vtisne svoj pečat.

Poleg omenjene variante religioznosti so proučevalci religioznih razmer opazili, da so se v tistih segmentih življenja, kjer je že prišlo do visoke stopnje sekularizacije, pojavili tudi nadomestki religije. V razkristjanjenem okolju so se praviloma pojavile razne para-liturgije, posebno v osrednjih dogodkih skupnega življenja in tudi življenja posameznika. Socialistični svet je uvajal in uveljavljal celo formalne religiozne nadomestke - v obliki ritualiziranih ceremonij ob praznovanjih velikih dogodkov (nekaj civilnih obredij pa tudi za posameznika). Ob teh uradnih in ideoloških oblikah so se rojevale še spontane, neformalne oblike para-religioznosti, praviloma z elementi poganstva. Novi miti, novi simboli in novi nazori se javljajo predvsem v praznem prostoru med religioznim in sekulariziranim sistemom. Zato v njem najdemo vse mogoče oblike obredja in ceremonij, od športnega obredja do horoskopov.

Analiza scene religioznega dogajanja nas privede do sklepa, da so glede na procese sekularizacije nova duhovna gibanja ambivalenten pojav: na eni strani sicer opozarjajo na proces sekularizacije oz. mu postavljajo meje, z druge strani pa pomenijo pravo nadaljevanje tega procesa. Bolj natančno: mnoga dogajanja na sceni sodobnih duhovnih tokov imajo bolj ali manj močan pečat religioznih nadomestkov, ki so ena izmed razsežnosti procesa sekularizacije.

Seveda je problematika religioznih nadomestkov kompleksnejša kot se zdi na prvi pogled. Mnogi takšna razmišljanja celo zavračajo, češ da vsakdo nagiba k temu, da ima svojo religijo za bolj avtentično od drugih. Očitki te vrste so največkrat naslovljeni na institucionalizirane religije, češ da imajo le-te edino sebe za nekaj pristno religioznega, religiozno-duhovna dogajanja izven svojih področij pa rade hitro kvalificirajo kot substitute. To pa pomeni najmanj prizvok nepristne religioznosti.

Zato je potrebno razmisliti tudi o razmerju med novimi duhovnimi gibanji in institucionaliziranimi oblikami religioznosti.

Nova duhovna gibanja in institucionalizirane oblike religioznosti

Ob misli na religioznost tako raziskovalec kot človek z ulice samodejno pomisli na cerkev in sinagogo, duhovnika in šamana, verske resnice in zapovedi, molitev in meditacijo, Boga ali Alaha. To so nekateri pojmi, ki jih uporabljamo za označevanje svojih religij. To so vidne religiozne strukture in prakse, ki jih samodejno povežemo z institucionalnimi oblikami religioznosti. Posamezne institucionalizirane religije so v tem pogledu določena selekcija iz najširšega izbora elementov religioznosti in njihova organizacija v zaokroženo celoto.

Na osnovi znanih raziskav Ernesta Troeltscha, mnogi razlikujejo tri tipe institucionaliziranih verstev:³

1) Klasične, ustaljene oblike vernosti, ki so skozi dolga obdobja ohranila konstitutivne prvine kot inkarnacije prvotnih vrednot in smislov. Mednje prištevamo tako antične religije Egipta in Mezopotamije kot tudi sodobna verstva: krščanstvo, hinduizem, judovstvo, islam. Vendar to niso edina oblika institucionalizirane religioznosti.

2) Drugačno podobo institucionalizirane religioznosti nudijo tista verstva, ki sicer tudi imajo svojo notranjo organizacijo, vendar pa delujejo neodvisno od osrednjih zgodovinskih religijskih tokov. To velja za razne karizmatične in misterične kulte (v veliki meri se inspirirajo ob duhovnosti vzhodnih religij). Večinoma so to nekonfesionalne oblike vernosti, pogosto močno nostalgичno usmerjene. Do drugih institucij najpogosteje zavzemajo agresivno, sovražno ali celo paranoično držo, ki pa jo razlagajo kot pot k večji avtentičnosti.

3) Sociologi dodajajo še tretji, najmanj jasen tip institucionaliziranih oblik vernosti, ki se izraža predvsem s pomočjo nereligioznih družbenih struktur. Sociolog Will Herberg takšno resničnost prepoznava v dejstvu, da več kot polovica Amerikancev meni, da njihovo versko prepričanje nima nobenega vpliva na njihovo politično in javno življenje. Na temelju tega opazovanja sklepa, da med ljudmi obstajajo določene oblike vernosti oz. prepričanja, normativnosti in smisla, ki pa jih na splošno ne uvrščamo med religiozne strukture. To naj bi bila neka »religija onstran religij«, v okviru katere vrednote in smisli, ki jih sicer povezujemo z obstoječimi religijami, delujejo ločeno od njih oz. v zvezi z drugimi področji družbenega življenja (npr. politiko, ekonomijo).

Ob takšnem pogledu na institucionalizirano vernost se poruši ustaljen dihotomični način razmišljanja o odnosu med institucijo in gibanjem (ki smo ga prevzeli od Maxa Webra). Očitno je namreč, da se tudi pod imenom religioznih in duhovnih gibanj nahaja široka paleta bolj ali manj institucionalnih oblik vernosti/duhovnosti. Zato njihovega pojavljanja nikakor ni upravičeno interpretirati zgolj kot odgovor na krizo institucionaliziranih oblik vernosti.

Religiozna institucija in versko gibanje pa vendar ostajata dva načina, kako je nekdo religiozen. Vsaka izmed obeh oblik religioznosti postavlja v ospredje druge poudarke. Če gibanje bolj poudarja karizmo, navdih, preroškost, novost, originalnost, spontanost, doživljanje (ali čustvo), je pri institucionaliziranih oblikah vernosti večji poudarek na ustaljenosti, gotovosti, urejenosti, utemeljenosti glede na racionalno-sistematične kriterije, vse to pa v navezavi z bogastvom izročila. Kar zadeva odnose med pripadniki verskih skupin so pri gibanjih bolj v ospredju spontani, neformalni odnosi, pri institucionalizirani vernosti pa so odnosi bolj ustaljeni, zavezani, formalni.

Vendar je mogoče pritrđiti mnenju, da je dajanje prednosti gotovosti pred radikalno novostjo, vidnemu pred nevidnim, konstitutivni element človeškega bivanja. Iz tega sledi, da je gibanje le kratkotrajen pojav v kraljestvu religije. Preroštvo namreč venomer prehaja v duhovništvo. Izvirna ideja gibanja namreč lahko preživi le, če se zavaruje z institucijo - čeprav institucija pomeni konec gibanja kot takega.

Tako prikazana dinamika odnosa med gibanji in institucijami prispeva k lažjemu razumevanju izzivov, ki jih obstoj duhovnih gibanj predstavlja za Cerkev in njena pota nove evangelizacije.

Nekateri izzivi novih duhovnih gibanj za novo evangelizacijo

1. Brez dvoma se je religiozna situacija sodobnega sveta korenito spremenila, predvsem v smeri vse večje pluralnosti. Široka raznolikost na pod-

ročju duhovnih gibanj je zato tudi znamenje (post)moderne sveta. Sredi tega sveta je prva naloga Cerkev, da religiozna gibanja spoznava in se trudi za permanentno razločevanje duhov. Nenehno mora iskati odgovor na vprašanje, katera od gibanj zaradi svoje destruktivne narave vodijo proč od Boga (in ne le v nadaljnjo sekularizacijo, ampak ateizacijo), s katerimi pa je mogoče stopati v interreligiozni dialog. Nova evangelizacija zato stoji obenem pred nalogo, da sodobnega človeka usposablja za odločanje. V t.i. družbi usode ta sposobnost ni bila tako v ospredju, kot je v družbi nešteti možnosti. Brez te sposobnosti je sodobnik še bolj izgubljen.

2. Pluralistična verska situacija pomeni za sleherno versko skupnost, tudi za Cerkev, konec starodavnega monopolnega razmišljanja in delovanja. Nova evangelizacija zato pomeni vstop v svet, v katerem se sooča z bolj ali manj tolerantnimi oblikami konkurence. Razumljivo je, da evangelizacija pomeni najprej konkurenčnost v dobrem, v najboljšem.

3. Pri tem je velikega pomena vidik organiziranosti, ki omogoča sprotno reagiranje na nove probleme in razmere. Mnogi so pokazali na takšno organiziranost večine novih duhovnih skupnosti. Po teh ocenah naj bi bila Cerkev v svoji organiziranosti bolj podobna »multinacionalki«, ki se kot velik sistem težje in počasneje odziva na znamenja časa.

4. Na polju novih duhovnih gibanj se zdi še pomenljivejši premik k popolnejši občestvenosti. Mnoga duhovna gibanja se namreč lotevajo premagovanja številnih tradicionalnih skupnosti, birokratizacije življenja, moderne osamljenosti. Nova gibanja govorijo o nastanku nove občestvenosti.

Prizadevanja v oblikovanju nove župnije pa so zelo skromna, kajti misel o preglednih občestvih oz. župniji kot skupnosti skupin zelo počasi postaja resničnost.

5. Takšnih občestev ni mogoče graditi brez senzibilnega odzivanja na življenjske razmere in probleme. V zvezi s tem krščanstvu pogosto očitajo, da se premalo posveča problemom današnjega človeka, ki zato dobiva vtis, da je Bog daleč in ga ne zanima njegova usoda. V primerjavi s Cerkvijo naj bi se mnoga nova religiozna gibanja v večji meri bavila z velikimi osebnimi vprašanji vsakega človeka. Kot primer mnogi navajajo vprašanje zdravja: mnoga gibanja posvečajo več skrbi človekovemu zdravju in ozdravljanju kot Cerkev, čeprav evangeliji na številnih mestih poročajo o Jezusu kot zdravniku ne le duševnih, ampak tudi telesnih boleznih.

C. G. Jung - mnogi sodobni duhovni tokovi zelo upoštevajo njegovo doktrino - je o odnosu med vernostjo in zdravljenjem na pastoralni konferenci v Strassburgu l. 1932 izjavil: »V zadnjih tridesetih letih je prihajala k meni na konzultacije klientela z vseh koncev sveta. Skozi moje roke je šla množica pacientov, po večini protestantov, v manjšem številu Judov; katoličanov ni bilo več kot pet ali šest. Med temi pacienti, ki so že zakoračili v drugo polovico življenja t.j. nad 35 let ni bilo niti enega, pri katerem ne bi bil osrednji eksistencialni problem povezan z religiozno držo. Dejansko so vsi oboleli, ker so izgubili stik s tistim, kar so živa verstva vseh časov nudila svojim vernikom; in nihče dejansko ne ozdravi, če zdravljenje ne doseže religiozne drže.«⁴

6. Pri tem je temeljnega pomena antropološki vidik, ki mora upoštevati, da človek ni zgolj racionalno, ampak tudi čustveno bitje. V tem smislu posebej na področju čustvenosti mnoga duhovna gibanja ubirajo takšne

smeri, da so velik izziv za dokaj racionalno poudarjeno katoliško teologijo in prakso, torej tudi za apostole nove evangelizacije.

7. Omenjeni izzivi novih duhovnih gibanj sežejo tudi v bogoslužni sistem, ki je predvsem simbolična govorica o čudovitih božjih delih za odrešenje človeka. Prav simbolična komunikacija presega zgolj racionalno raven, saj se je zmožna odvijati tudi v globinah podzavestnega. Bogoslužje brez teh značilnosti postaja mrtev kliše, črka brez duha.

Nova duhovna gibanja zelo hitro ustvarjajo novo, sodobno, človeku razumljivo simbolno govorico. Vendar se ta govorica ne more primerjati z globinami krščanske simbolike in bogoslužja.

8. Vsi navedeni izzivi se končno osredotočijo na podobo oznanjevalca. Že zaradi svoje narave gibanja dajejo prednost učitelju pred uradnikom, duhovnemu voditelju pred politikom, svetovalcu pred ukazovalcem, molivcu pred managerjem.

Sklep

V (post)modernem pluralnem svetu se Cerkev nahaja pred izbiro med tremi temeljnimi možnostmi svojega delovanja:

1) Fundamentalistična opcija: zapreti se pred svetom, ga razglasiti za ničvrednega, prekleti in zavreči; zase pa ustvariti oazo s čim debelejšimi »socialnimi zidovi« in skušati živeti kot nekoč, kot da se v svetu ni nič spremenilo.

2) Liberalistična opcija - v čim večji prilagoditvi postmodernemu svetu.

3) Opcija dialoga s tem svetom in inkulturacije, ki pomeni v takšni meri posodobljeno delovanje Cerkve, da le-ta ni nekaj tujega v svoji okolici; z druge strani pa skrb za to, da v posodabljanju ne bi izgubila svoje izvornosti.

Iz smernic o novi evangelizaciji oz. že od 2. vatikanskega cerkvenega zbora je jasno, za katero opcijo se je Cerkev odločila. Zato razumemo, zakaj se je prizadevanjem za ekumenski dialog pridružila še usmeritev za inter-religiozni dialog. Težo teh smeri delovanja Cerkve še bolje dojamemo, če poudarimo, da je dialog ne le na religioznem področju, ampak tudi na širših področjih postmodernege sveta, pravzaprav edina kohezijska sila. Zato nova evangelizacija obenem pomeni prispevek k preživetju postmodernege sveta.

¹ Npr. samo na Poljskem je bilo konec preteklega leta registriranih 29 najrazličnejših gibanj znotraj katoliške Cerkve.

² Prim. M. Introvigne, *I nuovi culti*, Oscar Mondadori 1990.

³ prim. R.W. Crapps, *An Introduction to Psychology of Religion*, Mercer University Press, Macon 1986, str. 32.

⁴ C.G. Jung, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, v: *Opere*, Boringhieri, Torino 1981, str. 317.

Andrej Poznič

Slavnostni govor ob petdesetletnici smrti dr. Lamberta Ehrlicha*

Spoštovani g. nadškof, g. dekan, gospe in gospodje,
v vseh težkih trenutkih naše zgodovine nam je Bog naklonil milost, da smo imeli med seboj velike može in žene, ki so naš narod peljali skozi viharje časa in mu omogočili obstoj. Prav takšen mož je bil duhovnik svetniškega slovesa dr. Lambert Ehrlich, ki se je rodil 18. septembra 1878 v Žabnicah, ob vznožju Marijinih Svetih Višarij v Kanalski dolini. Kot nadarjen sin premožnejših trgovcev je dobil dobro izobrazbo. Starši so poskrbeli, da je poleg znanja materinščine znal tudi jezika sosedov: Italijanov in Nemcev. Osnovno šolo je končal v domačem kraju, gimnazijo pa je obiskoval v Celovcu in po njej vstopil v semenišče. Bogoslovne vede je študiral v Innsbrucku v letih 1898-1902 in v Rimu. V duhovnika je bil posvečen 20. julija 1903 in še isto leto promoviral za doktorja teologije. Vse svoje študije je končal z odliko. Služboval je kot kaplan v Beljaku, kot stolni kaplan v Celovcu in poučeval kot profesor v tamkajšnjem bogoslovju.

Že v gimnazijskih letih je zaslutil nevarnost liberalizma. Opazil je, da so narodno zavedni sošolci bolje kljubovali moralni in verski pokvarjenosti kakor tisti, ki so bili brezбриžni do svojega naroda. Zato se je odtlej vneto zavzemal za pravice naših rojakov na Koroškem.

Prav to delo ga je pripeljalo v komisijo, ki se je v Parizu trudila, da bi našla pravično rešitev za narodnostna vprašanja, ki so nastala zaradi razpada avstro-ogrske monarhije. Žal mu to poslanstvo ni uspelo. Na plebiscitu smo 1920. leta tudi zaradi spletkarjenja veliko bolj spretne cesarske diplomacije izgubili južno Koroško, ki je bila takrat še večinsko slovenska in je tudi večinsko glasovala za Jugoslavijo.

Po koncu mirovnih pogajanj je nadaljeval študije v Parizu in Oxfordu. Doktoriral je iz etnologije in je ob preselitvi v Ljubljano prevzel stolico za etnologijo in primerjalno veroslovje na Teološki fakulteti.

Kmalu se je okoli njega začela zbirati visokošolska mladina, ki ji je postal duhovni in idejni oče. Ker je imel velik vpliv na študente, ga je škof dr. Gregorij Rožman imenoval za študentskega duhovnega pastirja. Prav delo z visokošolci ga je pripeljalo v vroče boje za podobo Univerze. Takrat je bilo politično študentsko življenje razpeto med komuniste, libe-

ralce in različne skupine kristjanov, ki jih razpoznavamo po njihovih glasilih: Križ na gori (križarji), Straža v viharju (stražarji) in Mi mladi borci (mladci).

Boj, ki so ga bile te tako različne svetovnonazorske študentske skupine med seboj, je presegal zgolj politične okvirje. Bil je v nekem smislu boj za podobo Slovenije: dilema je bila podobna sedanji: ali bo Slovenija katoliška in bo s tem ostala v zgodovini ali pa komunistična in se bo s tem pomaknila v barbarstvo. Ta boj se je končal v revoluciji, ki jo je komunistična partija Slovenije brezobzirno začela in do konca izpeljala.

Ker se je moral soočiti z naraščajočim komunizmom in svoje fante pripraviti na ideološki boj z njim, se je temeljito lotil študija komunizma, njegove teorije in njegove prakse. V tistih letih je bila le Sovjetska zveza komunistična država in kot taka je veljala za model uresničitve komunistične ideje. Kdor je želel spoznati komunizem, je moral preučevati Sovjetsko zvezo. Njegovi nasprotniki so ga zato imenovali »strokovnjak za komunizem«.

Kmalu po prihodu prvih mladcev na Univerzo se je vnel nam danes tuj spor o tem, katera skupina - mladci ali stražarji - so uradna Katoliška akcija na tej ustanovi. Ta boj je delil dve zelo sorodni veji katolištva. Spor je vplival tudi na sodelovanje obeh skupin, kar je slabilo katoliško vejo študentskega gibanja. Socialistično-komunistične skupine so v tem času pridobile velik vpliv na študente, kar ni ostalo brez posledic v težkih letih, ki so sledila.

Lambert Ehrlich je bil najprej in predvsem duhovnik. To je treba poudariti. Znana je bila njegova pobožnost, dobrodelnost in zavzetost za revne. Vedno je imel pri sebi kakšnega študenta na kosilu. Podpiral je gospodinjske pomočnice in to ne le duhovno, ampak tudi tako, da jih je organiziral v sindikat. Njegova prizadevanja so segala tudi na misijonsko področje. Veljal je za vnetega sodelavca in prijatelja misijonov.

Kot duhovnik se je posvečal v prvi vrsti duhovnemu in človeškemu zorenju visokošolske skupine, ki se je zbirala okoli njega. Sem sodi spodbujanje k poglobitvi verskega življenja in k visoki strokovnosti, da bi bili mladi nekoč sposobni prevzeti najodgovornejša mesta v vodstvu verskega, duhovnega, političnega, gospodarskega in kulturnega življenja našega naroda. Zavedal se je globokega pomena svetosti. Navduševal je za svetništvo na vseh področjih življenja: od gospodinje do vrhunskega tehnika ali znanstvenika. To je bila osrednja točka njegovega vzgojne usmerjenosti.

Osebnostno je bil globoko veren. Njegov zgled je spodbujal tudi druge. Rad je povabil koga k sebi, da sta skupaj molila rožni venec. Ni naključje, da so ljudje ob njegovem trupu v spoštljivi razdalji molili rožni venec.

Njegovo ime ostaja tesno povezano z imenom stražarji. Ta po številu majhen visokošolski krog je bil nadvse aktiven in prodoren. Namen stražarskega akademskega kluba je bil v skladu s to temeljno usmeritvijo jasno izražen v načelih, ki so bili javni in so nedvomno sad vpliva L. Ehrlicha na študente. Vodilo jih je geslo: Vzgajati člane za zavedne in dejavne katoliške akademike, ki bodo v praktičnem življenju gojili krščanske kreposti, živeli iz vere ter širili idejo Kristusa Kralja na univerzi in v javnem življenju. Zato je bila v ospredju poleg globokega duhovnega življenja tudi velika ljubezen do naroda. Napredek in razvoj našega naroda so videli le v okviru katolištva.

Stražarji so bili zaradi te akcijske usmeritve vedno v ospredju ideoloških in tudi socialnih bojev, ki so se odvijali znotraj mlade univerze. V tistem času je bilo študentov komaj za četrtnino sedanjih na isti ustanovi. Bili so pa daleč bolj angažirani in so tudi bolj sooblikovali podobo našega naroda.

Lambert Ehrlich se je kot duhovnik držal stran od politike. Nikoli ni zasedel kakega vidnega političnega mesta. Njegovo delo je sodilo na duhovno področje. Njegov vpliv na politiko je temeljil na osebnem poznavanju in trdem delu. Bil je človek velikega ugleda.

Ni bil prva žrtev komunističnega terorja, a dotlej očitno najbolj nedolžna in neomadeževana. Tudi z uradno krilatiko kolaboracionizma in izdajstva ni mogoče opravičiti tega umora. To ne uspe niti v primeru, da uporabljamo merila, ki si jih je OF postavila sama.

Ehrlich je moral umreti zaradi svoje duhovne veličine. Znano je, da duhovni pritlikavci težko prenašajo velikana, ki jih s svojo prisotnostjo spominja na drugačne cilje, ki jih ima človek. Človek je ustvarjen za Boga in vsakdo, ki se Bogu upira, težko prenaša ob sebi Bogu odprtega človeka. S svojo smrtjo je pokazal, kar je s svojim življenjem razkrival: zlo komunizma in njegov nečloveški, protikrščanski obraz.

Prav na ta dan pred petdesetimi leti, ko se je zjutraj pred začetkom pouka vračal od svete maše, je padel pod streljo zločinca. Naš narod je dobil pri Bogu novega priprošnjika za svoj blagor.

Šele dve leti štejejo ponovno čas svobode. Značilna govorica preteklih petinštiridesetih let, ki smo jih lepo imenovali »čas po svobodi«, je presežena. Po dveh letih demokracije pa še vedno zaman čakamo od najvišjega predstavnika naše države - predsednika predsedstva - javno, uradno opravičilo vsem, ki so trpeli barbarstvo komunizma. G. Kučan ni sposoben narediti tega koraka jasno in nedvoumno. Jabolko namreč ne pade daleč od drevesa! Med nami se nekaznovano sprehajajo mnogi morilci nedolžnih sinov našega naroda. Ne zahtevamo, da jih postavijo pred sodišče, zahtevamo pa, da se njihova dejanja z najvišjih mest naše države imenujejo za gnusna in zločinska in se tako javno opere dobro ime vseh tistih, ki so padli pred Lambertom Ehrlichom in za njim pa vse tja do junija 1945. Zaman bomo namreč čakali, da se nam bo kakšen komunist ali borčevska organizacija opravičila zaradi svojih dejanj. Domnevni boj za svobodo so izkoristili za zločinsko revolucijo, ki jim je prinesla ugodnosti, ki jih ne zaslužijo.

Naša naloga je, da po tolikih letih znova prižgemo svetle vzore, ki so našemu narodu kazali pot, na katero nas Jezus vabi. Svetilke, ki so jih nasilno uničili ali ugasili, spet postavimo tja, kamor spadajo. Na mernik, da bodo svetile vsem, ki smo v hiši in da bo tema manjša.

Bili smo oropani večine naše zgodovine. Iz nje so izgnali vse, kar je dišalo po katolištvu, krščanstvu ali nekomunizmu. Tudi ta spomin naj pomagata to spremeniti.

Do danes so naši mučenci tiho pričevali, sedaj je njihov glas toliko močnejši. Preminuli režim se je bal celo mrtvih. Ubili so lahko le njihovo telo, duša in duh pa sta bila zanje nedosegljiva. Zato je bilo potrebno uničiti grob, v katerega so položili Lamberta Ehrlicha, Ernesta Tomca in še mnogo drugih velikih katoliških mož. Še danes ne vemo, kam so razmetali njihove posmrtno ostanke.

Priče smo duhovnemu razdejanju, ki ga pušča za seboj komunizem. Počasi in preveč previdno odstranjujemo posledice, ki jih je povzročil ta brezbožni režim. Duhovna beda in moralna popustljivost sta pripeljala naš narod na rob propada. Tudi mi kristjani smo bolni. Obe bolezni sta se razpasli med nami. Številčno smo katoličani še dokaj močni, a med nami ni potrebne doslednosti: če bi poznali Jezusa, ne bi tako ravnali. Ali so nam res zlomili hrbtenico?

Ko obujamo svetle vzore naše preteklosti in prižigamo te ugasle, uničene svetilke, hočemo prinesiti več luči v našo sedanjost. Hočemo, da nam svetijo, ne zato, da jih bomo slepo posnemali, ampak zato, da bo naša zavest polna ponosa, da imamo kot narod in krajevna Cerkev može in žene, ki nam svetijo na naši poti in so mučenci za Jezusa. V nebesih neprestano prosijo za nas. Kot verni ljudje ne smemo podcenjevati moči njihove neprestane priprošnje!

Danes nam je zgled Lamberta Ehrlicha potreben, da okrepimo svojo hrbtenico. Naj zbudi v nas željo, da ga bomo v blagor našega naroda posnemali. Njegova življenjska pot je zaznamovana z dogodki, ki so se dotaknili vsakega Slovenca, propad mogočnega cesarstva, nastanek Jugoslavije in prihod komunizma. Njegova moč ni bila v nasilju in nestrpnosti, ampak v čaru duhovne veličine. Zato je moral umreti, a glej - živi!

*Govor je bil prebran na proslavi, ki je bila 26. maja 1992 na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Janez Juhant

Razmere, ki so privedle do Ehrlichovega umora

Logika revolucije

Novoveški tokovi so postopoma trgali Cerkvi iz rok njene pristojnosti, ki jih je imela doslej nad človeštvom. Liberalizem in komunizem sta kot vrhunec samopostavitve človeka ideološko nasprotje krščanstvu, kajti to človeka opredeljuje v odnosu do Boga. Komunizem predstavlja s svojo vizijo brezobzirne revolucionarne preobrazbe družbe za vsako ceno in z vsemi sredstvi preobrat vseh ustaljenih družbenih norm, pravil in struktur. Kaj to pomeni, lahko ob bilanci komunističnih žrtev do zadnjih dni in ob posledicah v zavesti ljudi in narodov jasneje doumemo danes. Razmišljajoči ljudje v Cerkvi in družbi so s študijem marksizma in njihovega konkretnega uveljavljanja v družbah posebno v Sovjetski zvezi opozarjali na posledice teh idej že od druge polovice prejšnjega stoletja dalje. Odnos kristjanov do komunizma je treba postaviti v ta najširši časovni in problemski okvir. Naša OF je le en izsek teh političnih razmerij in odnosov.

Konkretno pa so se različne skupine kristjanov raznoliko odzivale na te procese v slovenski družbi pred vojno, med njo in po njej. *Vsem pa je skupno, da so zavzeli negativno stališče to temeljnih metod marksistične ideologije.* Smernice za takšno odzivanje najdemo v dokumentih papežev posebno Pija XI., škofov, npr. Rožmanovo pismo duhovnikom 30. okt. 1942, pa tudi laikov različnih usmeritev in izobrazbenih stopenj. Nekateri katoličani so hoteli marksizem vsaj poduhoviti, kot je zapisal dr. Andrej Gosar, kar pa je po njegovem neuresničljivo: »Kajti marksizem, namreč pravi, zares dosledni marksizem vobče ne more biti realen, konstruktiven in reformatoričen, marveč je lahko le ekstremističen, negativen in revolucionaren. To je tudi glavni vzrok, ki je zaradi njega popolnoma nesmiseln vsak poskus poduhoviti marksizem, oziroma kakršenkoli drug delavski pokret, ki sloni na marksistični ekonomski in socialni osnovi.«¹ Gosarjeva vizija postavitve socialne družbe je nezdržljiva z revolucionarnimi posegi.

Človek je sicer bolj evolutivno kot revolucionarno bitje, kljub temu pa ga neučakanost žene, da se čisto odloča za revolucionarne spremembe, da bi tako čim hitreje in učinkoviteje prišel do zaželenih sadov. Čeprav nas življenje stalno uči, da imajo take revolucionarne spremembe kratkotrajen učinek in le pretresejo svet, se človek stalno odloča zanje, ker spet upa, da

se bo tokrat prenova družbe le posrečila. Cerkev pa uči, da se reforma v človeku in v družbi izvaja evolutivno. Papež Leon XIII. v okrožnici *Rerum novarum* zato poziva katoličane k dejavnosti, opozarja pa, da ne moremo revolucionarno posegati v naravo stvari. Za njim to načelo povzame v okrožnicah *Quadragesimo anno* (1931) in *Divini redemptoris* (1937) tudi Pij XI. Življenje raste in se razvija. Zato Cerkev ne odobrava revolucije.² Življenje samo se tudi upira revoluciji, vsaka nasilna sprememba ga bistveno ogroža.

Katoliški voditelji pri nas so takšno stališče zastopali tako v idejanih opredelitvah zoper komunizem pred vojno pa tudi v obrambnih načrtih med vojno.

Marksizem pa svoje prizadevanje za nov družbenoekonomski red zahteva in uresničuje z revolucionarnimi spremembami. Zahteva, da se družba korenito reformira in transformira ne glede na žrtve. Vse osebne želje in predstave in oseba sploh morajo pred Partijo stopiti nazaj, pravi Strelnikov.³ Partija je to načelo obvezno pravilo tudi za logiko Osvobodilne fronte. Zato je v tem kontekstu razumljivo odstranjevanje ljudi, ki so na kakršenkoli način ogrožali to načelo oz. rušili logiko Partije.⁴ Svobodo je treba doseči za vsako ceno in po revolucionarni poti, po preobrazbi vsega dosedanjega v novo, brezrazredno družbo. Ta koncept je Partija dosledno uveljavljala tudi v programu Osvobodilne fronte slovenskega naroda in tudi v vseh dejavnostih, ki so sledile iz tega programa.

Tako se ideja Osvobodilne fronte razkriva kot uveljavljanje tega revolucionarnega načrta, ki je dobival jasne obrise že v času t. i. komunističnega terorja v Ljubljanski pokrajini od konca leta 1941 dalje.

Če se govori o enkratnosti slovenskega projekta OF, je ta gotovo predvsem v tem, da si je partija kot nikjer drugje prilastila oblast nad ostalimi uporniškimi skupinami, obvladala celoten politični prostor in izrabila za svoje cilje tudi v vojno pahnjeni narod. Znotraj tega pa se je uveljavljala mednarodni načrt komunizma, ki je tudi slovenskemu narodu vsiljeval svojo logiko. Ta načelna strategija je ključna in njene posledice nam šele pojasnijo hotenja in odločitve posameznikov in skupin, ki so se morali znotraj teh zapletenih okoliščin v od okupatorja zasedeni deželi opredeljevati za svoje in narodne interese.

V to logiko je vgrajeno tudi taktiziranje ali celo sodelovanje KP z različnimi skupinami in celo z okupatorji na samem začetku vojne — da bi le uveljavili svoj monopolni interes nad slovenskim narodom in mogli pokoriti idejne nasprotnike komunizma. Ne prezirimo povezave začetka OF z napadom Nemčije na SZ, in razvoja odnosov v OF, kjer Partija prevzame oblast nad koalicijo OF. Takšnih duhovnih in fizičnih uzurpacij niso mogli prenesti niti tisti katoličani, ki so šli zaradi narodne usmerjenosti raje v OF kot v nemško vojsko, zato pa so bodisi bežali iz nje, bili likvidirani ali morali delati kompromise s svojo vestjo.

Tako so komunistično logiko preizkusili na svoji koži tudi vsi, ki so kljub vsemu vztrajali v OF, saj jim je ostala le vera v svobodo, ki pa jim jo je ped za pedjo jemala komunistična moč, ki je pač hotela zavladati vsem in vsemu.

OF je bila torej po logiki Partija taktično-politično uspešna in razvoj dogodkov je potrdil pravilnost njenih usmeritev za uresničenje marksističnih ciljev. Te pa je lahko uresničevala le s totalitarnimi sredstvi, ki so

posebno katoličane, pa tudi vse narodnozavedne Slovence, postavljali v težke idejne in moralne konflikte, narod pa pahnilo v državljansko vojno.

Odzivanje slovenskih katoličanov na delovanje KP

Že sredi tridesetih let so se slovenski katoličani začeli odzivati delovanju KP in se ob tem tudi deliti. Slovenec je 26. junija 1936 zapisal: »Edini, ki se poleg katolicizma bije za bodočnost, je komunizem. Komunizem je tokom svojega dela dobil že toliko oblik, da ga je težko spoznati; najnovejša oblika je Ljudska fronta, ki se je pojavila med Slovenci. Samo dvoje je danes možno: ali bo bodočnost katoliška ali pa bo komunistična.«⁵

Vse katoliške skupine se zavzemajo za reševanje narodnosti in zahtevajo od voditeljev, da preprečijo vojno. Njihova pota in sredstva pa so različna.

Krščanski socialisti v Delavski pravici zahtevajo svobodo slovenskega naroda in bodo »z vso močjo odbijali napade od zunaj in od znotraj, ki bi utegnili škodovati slovenski narodni samobitnosti in demokraciji.«⁶

Za narodno ohranitev se borita tudi akademsko društvo Straža pod Ehrlichovim vodstvom⁷ kakor tudi dijaška mladina pod vodstvom Ernesta Tomca.⁸ Medtem ko so v prizadevanju za narodne interese katoličani v SLS, v organizacijah Straže in pri mladcih (Katoliška akcija) izrazito poudarili pomen nastopa proti komunizmu, je krščanskosocialno gibanje iskalo 'demokratsko pot', ki naj bi bila odprta za vse, tudi za komuniste. To smer je nakazal Edvard Kocbek v svojem Premišljevanju o Španiji,⁹ ki pomeni dejansko ločitev krščanskih duhov in postavitev temeljev za kasnejše sodelovanje krščanskih socialistov s komunisti v OF.

Vojna je razmerja slovenskih katoličanov, seveda pa tudi vseh političnih skupin in strank še bolj zaostрила.

Medtem ko se je OF oblikovala pod okriljem KP in v skladu z njeno strategijo, so se tudi druge skupine slovenskih katoličanov začele politično opredeljevati glede na stanje okupiranosti slovenskega ozemlja.

Dr. Lambert Ehrlich je takoj ob okupaciji predlagal, da bi v Ljubljani ustanovili ilegalno slovensko vlado, kar razodeva njegov politični čut in njegovo vsestransko razgledanost. Vodstvo SLS s tem ni soglašalo, pač pa je 27. (!) aprila 1941 ustanovilo Slovensko legijo. Vodstvo stranke je v dogovoru s člani vlade v Londonu in tudi liberalno Jugoslovansko nacionalno stranko dr. Alberta Kramerja sklenilo skupen ilegalen program za prihodnjo združeno Slovenijo v okviru Jugoslavije. 23. novembra je dr. Alojzij Kuhar po londonskem radiu objavil manifest, t. i. londonske točke. Tako so torej slovenske politične skupine ustanovile Slovensko zavezo in deloma v dogovoru z londonsko vlado (dr. Miha Krek, voditelj SLS) deloma po svoje začele ustanavljati svojo vojsko, predvsem pa niso hoteli iti v odkrit boj z okupatorjem, ker so hoteli varovati človeška življenja maloštevilnega naroda. Napovedali pa so že bolj OF, ker »jo vodijo komunisti«, kajti KP jim je predstavljala še večjo nevarnost za slovenski narod kot okupator. Nadaljnji razvoj je to tudi potrdil. Te načrte so seveda podpirali tudi vodilni katoličani, med njimi prof. Ehrlich in škof Rožman.

Propagadni mehanizmi nacizma in komunizma pa so uspeli tudi slovenske razmere uspešno izkoristiti zase. Ljudi potisniti v svojo strategijo, jih polarizirati in izkoristiti za svoje ideološke cilje. V tem oziru so se svetovne

razmere odražale tudi v naših vojnih razmerah. Partijske strategije (nacistična jim je bila takoj jasna, saj so Nemci v zasedenih pokrajinah takoj uvedli svoj 'red') se niso zavedali niti mnogi katoličani, ki so nasledli logiki Partije niti člani Partije sami, saj so mnoge odstranili že 'v procesu diferenciacije' Partije med vojno, z Dolomitsko izjavo pa so prenehali kot politični subjekt. Prav tako pa so tudi slovenski partijski voditelji v nadaljnjem procesu morali vrhovno oblast prepustiti srbskim oz. Titovim.¹⁰

Ta razmerja pa so ne le idejno, ampak tudi taktično že pred začetkom delovanja KP pri nas in pred nastankom OF poznali prof. dr. Lambert Ehrlich in mnogi drugi kristjani. Ob smernicah papeških okrožnic so poudarjali pogubnost te logike za posameznike in narod. Glede na to, kako še danes deluje njena moč, lahko tem spoznanjem le pritrdimo. Veliko grenkih ur so povzročili tudi Kocbeku in njegovim somišljenikom, ki so se ji prepustili (oz. morali prepustiti?).¹¹

Teror v organizaciji OF in na terenu, posebno na Dolenjskem, je ljudem vedno bolj odpiral oči za strašno resnico komunistične revolucije. Poleg teh formalnih organizacijskih struktur znotraj slovenskega narodnega tabora je teror komunistov v Ljubljanski pokrajini sprožil spontan proces ustanavljanja zaščitnih skupin pred OF. Partija je izzvala »belo gardo« in začela dobivati svojega razrednega nasprotnika.

Položaj v italijanski Ljubljanski pokrajini

Poročila dekanijskih konferenc v Ljubljanski pokrajini govorijo o tem težkem položaju in opredeljujejo krivca, tj. OF. Duhovnik Jože Oražem že na konferenci 6. maja 1941 v novem mestu govori o odgovornosti 'organiziranih' v OF. Pod videzom narodne osvoboditve širijo zmotna načela in zasledujejo brezbožne cilje.

»OF je organizacija, ki je bila od škofa obsojena kot protinarodna in protikatoliška. Katoličan v njej ne sme sodelovati in jo kakorkoli podpirati«. Ob vprašanju samobrambe referent nadaljuje: »Če ti samozvanci ogrožajo ljudstvo v svobodi, v gibanju, jim vsiljujejo svoje zmote in jih silijo v hribe, potem je fizična samoobramba proti njim dovoljena, dovoljena prav tako organizirana samoobramba. Kakor se sme posameznik braniti pred krivičnim nasilnikom, prav tako se sme postaviti tudi vas — in soseščino organizirano zavarovati. Ne bi pa bilo prav, da bi organizirali na take zločince pohod v gozdove in jih uničili. Pri tem se izpostavimo nevarnosti, da bi končali življenja mnogim nedolžnim oz. zapostavljenim.«¹²

Na jesenski konferenci dekanije Ljubljana-mesto 25. nov. 1942 ugotavljajo številne umore duhovnikov in vernih ljudi. Podobno na konferenci dekanije Trebnje na Mirni 12. 2. 1943 poročajo o terorju, umorih, zaradi katerih duhovniki ne morejo več opravljati dušnega pastirstva: *»Vsak dušni pastir dela, kolikor pač more večinoma zase in v svojem zelo omejenem delokrogu. Skupnosti zaenkrat ni več. Saj še obeh žalostno umorjenih gospodov ne moremo pravilno pokopati, ampak ležita še vedno v hosti v grobu, ki sta si ga morala sama sebi izkopati. (To sta bila župnik Franc Nahtigal in kaplan Franc Cvar iz Šentruperta na Dolenjskem, umorjena 18. junija 1942, op. J. J.) Ženske še pridejo blizu, moški pa nobeden ne upa, ker iz višjih delov hoste takoj streljajo.«¹³* Enako na konferenci Kostanjevica 28. 2. 1943 govorijo, da je *»zbiranje na konference onemogočeno. Dve župniji sta pod nadzorstvom partizanov.«¹⁴*

Duhovniki na konferencah pozivajo k svetosti in delavnosti ter molitvi za svoj narod. Opozarjajo tudi na težke čase in na pripravljenost na zahtevo živeti iz vere tudi kot mučenci.¹⁵ Ugotavljajo, da je veliko ljudi pustilo duhovnike, ker so preveč materialistično usmerjeni.

Duhovniki soglasno ugotavljajo, da se seje sovražstvo in počenjajo grozodejstva, predvsem ponoči in da bo to pustilo žalostne posledice med ljudmi. Treba je veliko moliti in biti pripravljen na žrtve, delovati za duhovno prenovo kljub težavam in nemogočim razmeram.

V tej smeri je deloval tudi dr. Ehrlich in komunisti so to vedeli.

Škof Rožman je v teh razmerah postal vodilna politična osebnost katoličanov, saj ni mogel stati ob strani spričo usodnih odločitev in naglice dogodkov. Z negotovostjo in zavestjo velike odgovornosti za usodne odločitve Slovencev je skušal reševati, kar se pač rešiti da. Poročali so mu o napadih »komunistov«, o obrambi pred njimi z ustanovitvijo vaških straž, o vedno hujšem medsebojnem obračunavanju med Slovenci in seveda o italijanskem in nemškem pritisku.

Papežu Piju XII. je večkrat posredoval poročila o preganjanju Cerkve na zasedenih ozemljih in prosil za diplomatsko posredovanje pri nemških oblasteh.

Komunisti so torej ob koncu leta 1941, leta 1942 in kasneje na Notranjskem, Dolenjskem, v Beli krajini in v Ljubljani likvidirali veliko protikomunistično usmerjenih in družbeno vplivnih ljudi, med njimi bana *Marka Natlačena* in prof. *Lamberta Ehrlicha*. Obračunavali so tudi s krščanskimi voditelji, v vrstah OF, ki se niso pokoravali liniji partije, kar je povzročilo pravi preplah med prebivalstvom in ustanovitev vaških straž za obrambo pred komunisti.

Škof Rožman in katoliški voditelji so si po svoji vesti in svojih močeh prizadevali reševati položaj v skladu z najvišjim cerkvenim vodstvom in v prepričanju, da komunizem in Cerkev ne gresta skupaj. Zato je odklanjal sodelovanje z OF. Bil je narodno globoko čuteč in se je bal, da bi kakršnikoli napačni politični koraki pripeljali do uničenja slovenskega naroda. Če gremo Slovenci v odkrit boj z okupatorjem, je menil, nas bo ta uničil, ker smo premajhni.

Ne samo da je kot kristjan in škof odklanjal vsako revolucijo, slutil je, da bo komunizem v vojnih razmerah z njo slovenskemu narodu povzročil nepopravljivo škodo, ki bi se sicer dala omiliti.

Sklep

Logika Partije je bila odločilni dejavnik v zapletenih medvojnih razmerah pri nas. Njeni protagonisti so odgovorni za hude posledice, ki jih je zaradi tega utrpel slovenski narod. Da je večina ljudi šla v OF z namenom, da se bori za svobodo, te osnovne odgovornosti ne zmanjšuje. Še več: za narodno higieno je diferenciran odgovor o resnici, tj. o vlogi in mestu posameznikov in skupin v OF, bistvena postavka. To je ključno vprašanje narodne sprave in narodove bodočnosti. Ta resnica tudi potrjuje, da je bila kljub taktični neuspešnosti odločitev kristjanov kot prof. Ehrlicha, škofa Rožmana in drugih ne le pravilna, ampak na osnovi krščanske etike tudi edino možna.

Človekova pravadna izkušnja govori, da štejejo le žrtve. Potrjuje jo tudi resničnost krščanstva. Žrtve pa zahtevajo spoznanje in priznanje. Tega ne bi smeli pozabiti tudi Slovenci, posebej ko je pred nami še dolga pot odstranjevanja morečih zaves komunistične preteklosti. Noben čas in nobene prilike, niti katerakoli politika, ne morejo spremeniti globoko v človeški zavesti zapisane resnice, ki jo potrjuje tudi krščanstvo, da se bodo svetili tisti, ki so v takih ali drugačnih zavesah ohranili čisto srce in niso za nobeno ceno — tudi za ceno življenja — bili pripravljeni žrtvovati pravice in resnice. Zato tudi danes ne moremo govoriti o zlomu komunizma po svetu, pri nas pa ohranjati njegove železne zavesе v naših dušah in v duši slovenskega naroda, za katerega je deloval mož, ki se mu danes poklanjamo za resničnost njegovega življenjskega pričevanja.

¹ Andrej Gosar, *Delavski pokret in krščanska reforma družbe*, v: *Razprave* 1932, 131.

² *Rerum novarum*, št. 3 in 5.

³ Prim. Doktor Živago.

⁴ Poročilo s konference v Novem mestu 6. maja 1941, Arhiv lj. nadškofije, F 37.

⁵ Navaja Prunk, *Slovenski nacionalni program*, Ljubljana 1986 (2000), 88.

⁶ 15. IX. 1938.

⁷ Prim. *Straža v viharju* 14. aprila 1938.

⁸ Prim. *Profesor Ernest Tomec*, Zbornik, Buenos Aires 1991, 179.

⁹ *Dom in Svet* 1937, št. 1–2 (april), 90–105.

¹⁰ Prim. *Nova Revija* 83/84, 499 sl. in 85/86, 757 sl.

¹¹ Prim. *Dnevnik* 1945, 5. X.; pa tudi Govor v CK KPS 4. X. 1946; v: *Revija* 2000 št. 50/51, 215 sl.

¹² Arhiv lj. nadškofije F 37.

¹³ Prav tam.

¹⁴ Dek. konferenca Ljubljana-mesto, 27. avg. 1941, Arhiv lj. nadškofije, F 37.

Drago Ocvirk

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrlicha

Ob mučeniški smrti dr. Lamberta Ehrlicha (rojen 18. septembra 1878 v Žabnicah v Kanalski dolini, ubit 26. maja 1942 v Ljubljani) je Lado Lenček, njegov tesen sodelavec pri misijonskem delu, zapisal: »Gospod Ehrlich je bil človek neizmerno širokega srca in duha. Vsega se je žrtvoval za dvojno veliko nalogo današnjega katoliškega rodu: obnoviti razkristjanjeni krščanski svet in pokristjaniti še poganski svet. Dočim je bil pri delu za krščansko obnovo sveta in naroda eden prvih delavcev, je bil pri delu za pokristjanjenje še poganskega sveta dolgo časa med nami skoraj edini delavec, ves čas pa prvi.«¹

Oznanjati Kristusa, doma in v misijonih, je bila osnovna skrb in prizadevanje dr. Ehrlicha. Tudi njegovo zelo pestro znanstveno in organizacijsko delo lahko v celoti razumemo le v okviru te temeljne usmeritve.

Že bežen prelet njegovih spisov odkriva človeka širokih obzorij in obsežnega znanja. Za razliko od številnih tedanjih šolskih teologov je bil dr. Ehrlich pravi iskateljski in ustvarjalni duh. Ni se zadovoljeval s »šolsko znanostjo«, zavito v kopreno nadčasovnosti, ampak je svojo misel nenehno soočal in preverjal z duhom in potrebami svojega časa. Ni pisal za Večnost ali Znanost z veliko začetnico, temveč za človeka svojega časa in iskal odgovore na njegova zelo konkretna vprašanja. Njegova znanstvena prizadevanja so bila usklajena z njegovim neutrudnim zavzemanjem za človekovo duhovno in kulturno rast ter materialno blaginjo.

Ker ne moremo ločiti Ehrlichovega znanstvenega in organizacijskega dela od njegove globoke vere in predanosti Kristusa, bomo najprej predstavili njegovo znanstveno in organizacijsko delo, nato pa nekoliko osvetliti Ehrlicha kot vernika in pričevalca. Seveda bom utegnil v desetih minutah le skicirati Ehrlichovo delo in upam, da bo ta skica spodbuda za nadaljnje odkrivanje celovite podobe tega velikega človeka.

1. Znanstveno in organizacijsko delo

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Ehrlicha lahko najbolj preprosto razdelimo na tri obdobja: koroško, inozemsko in slovensko. Njegovo delo je

namreč povezano s časom in prostorom, nanju se je odzival, obravnaval njune probleme in iskal rešitev zanje.

— *Koroško obdobje* (1903—1919)

Po sedmih letih pastoralnega dela je innsbruški doktor teologije začel akademsko kariero 1910. leta v celovškem bogoslovnem semenišču. Že v tem prvem obdobju njegovega ustvarjanja zaznamo široko paleto življenjskih in teoloških vprašanj, ki ga zanimajo.

Dr. Ehrlich je deloval v raznih organizacijah. Več let je bil odbornik celovške Družbe sv. Mohorja. Bil je vodilni duh katoliškega prosvetnega dela med koroškim ljudstvom. L. 1904 je dal pobudo za ustanavljanje delavskih in izobraževalnih društev. Sam je 1905 ustanovil Slovensko delavsko društvo v Podljubelju. Ustanovil je tudi duhovniško združenje Sodaliteta presvetega Srca Jezusovega.

Leta 1913 je v Celovcu izdal knjižico **Aus dem Wilajet Kärnten**, kjer prikazuje, kako se slovenski narod bori za naravno pravico do svojega obstoja. V nemščini je l. 1920 napisal v založbi Slovenske krščanske socialistične zveze na Koroškem knjižico o višarski Mariji, že leta 1912 pa **Dr. Aligner und Lourdes** in leta 1917 razpravo o načrtovanju rojstev **Ein angeblicher Kompromiss der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus**. V slovenščini je začel objavljati krajše sestavke v Koledarjih Mohorjeve družbe (1909, 1910, 1922, 1925). V Dobrem pastirju je izšlo nekaj njegovih cerkvenih govorov (1913, 1917). Voditelj v bogoslovnih vedah je objavil njegovo razpravo **Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje** (1910).

— *Inozemsko obdobje* (1919—1922)

Po koncu prve svetovne vojne se začenja za dr. Ehrlicha drugo obdobje njegovega ustvarjalnega dela. Kot izvedenec za koroške razmere je bil 1919 leta član jugoslovanske delegacije na mirovni konferenci v Parizu. Tam je objavil obsežno poročilo z naslovom **La Carinthie** (1919). V Parizu je začel študij etnologijo in primerjalno veroslovje, ki ga je dokončal v Oxfordu (1921—22). Študiral je predvsem plemenska verstva. O tem je napisal knjigo **Origin of Australian Beliefs** (1922). Isti predmet je obravnaval v razpravi **Tribal Initiation and Secret Societies in Australia** (objavljeno v **Compte rendu de la III. Semaine d'Ethnologie religieuse**, 1922).

— *Slovensko obdobje* (1922—1942)

Jesen 1922 leta se začne tretje in, žal, zadnje obdobje njegovega delovanja. Iz širnega sveta je namreč prišel v Ljubljano in začel na Teološki fakulteti, ki je bila tedaj med ustanoviteljicami Univerze v Ljubljani in njena članica, predavat primerjalno veroslovje.

Nemiren iskateljski duh in vedno nova spoznanja so mu narekovali, da je svoj predmet osvetljeval z novih vidikov in nenehno dopolnjeval, zato je svoja predavanja vsako leto drugače naslovil. Tako je leta 1925/26 predaval **apologetiko s posebnim ozirrom na primitivna verstva**, 1927/28 **krščanstvo v primerjavi z drugimi verstvi**, naslednje leto pa je to temo še razširil s

traktatom o **božjem poslanstvu Kristusovem**. Končno je preimenoval glavni predmet v **apologetiko** (1934/35) in ga v akademskem letu 1940/41 premestil iz filozofske skupine v dogmatično.² Ukvarjanje z verstvi ga je kmalu pripeljalo do spoznanja, da je treba posvetiti posebno teološko razmišljanje misijonski dejavnosti. Zato se je začel ustvarjalno ukvarjati z misijonsko misijo in je uvrstil misiologijo v teološki študij.

Njegova predavanja so se ohranila po zapiskih slušateljev v petih manjših zvezkih s sledečimi naslovi: 1. *Theologia fundamentalis* ali *apologetica* (45 + 32 + 18 strani). 2. *De inspiratione* (5 strani). 3. *Veroslovje — De religione in genere* (70 + 147 strani). 4. *Kozmologija* ali *metafizika sveta* (31 + 39 strani). 5. *Prazgodovinske in protohistorične kulturne dobe* (39 strani).

V Bogoslovnem vestniku je objavil šest razprav iz primerjalnega veroslovja, eno o Kristusu in eno o anglikanski Cerkvi. Tam najdemo tudi šest strokovnih ocen in poročilo o versko-etnološkem tečaju v Tilburgu.³ Objavljal je v *Socialni misli* (**Državni šolski načrti v Jugoslaviji in šolska zakonodaja po drugih državah**, 1923), največ njegovih prispevkov pa najdemo v *Času*: **Veliki pomor XX. stoletja (neomalthuzianizem)**, 1914; **Starost človeškega rodu v luči prazgodovine**, 1922, **Prazgodovinski grobovi**, 1923, **Ruski boljševizem**, 1923/24; **Čudež**, 1930—31; **Razvojna teorija**, 1938—39, 1939—40.

V tem času je spisal dve knjigi: obširno delo **Katoliška Cerkev, kraljestvo božje na zemlji** (v treh zvezkih 1919, 1927, 1928) ter **Irska**. Obe sta izšli v Celovcu. Leta 1931 je v Gorici izšel njegov višarski molitvenik **Na sveti poti** (nepodpisan).⁴

— *Misijonska dejavnost in misel*

Posebej je treba omeniti njegovo misijonsko dejavnost. O njej mi je ljubeznivo posredoval daljši zapis g. Lado Lenček, urednik Katoliških misijonov, ki je od blizu spremljal Ehrlichovo delo na tem področju. Iz njegovega zapisa, ki bo objavljen v Misijonskih obzorjih, sem si sposodil nekaj podatkov.⁵

Delo za misijone v Sloveniji se je začelo leta 1923 ob pripravah na 5. katoliški shod v Ljubljani. Ustanovljen je bil pododbor za misijone, ki ga je vodil dr. Ehrlich, poleg tega pa je postal še tajnik Družbe za širjenje vere v ljubljanski škofiji. S svojimi tehtnimi prispevki je bogatil Katoliške misijone in Misijonski koledar. Organiziral je tridnevne misijonske tečaje za bogoslovce in podobne tečaje za akademsko mladino. Že spisek krajev, kjer so bili ti tečaji, kaže na velikopoteznost projekta: Ljubljana, Groblje, Celje, Zagreb, Sarajevo, Trsat, Bohinj, Plitvice, Krapina in drugi. Leta 1929 je ustanovil misijonsko pisarno v Ljubljani, leto kasneje pa še v Zagrebu. Leta 1930 je organiziral 6. mednarodni misijonski kongres v Ljubljani. Za misijonsko nedeljo je izdajal priložnostni list z imenom *Misijonska nedelja*. K nam je tudi presadil Družbo sv. apostola Petra za vzgojo domače duhovščine. Organiziral je tudi potujočo misijonsko razstavo in na njegovo pobudo je bila leta 1935 na ljubljanskem velesejmu *Misijonska etnografska razstava*. Dosegel je, da je bila na radiu vrsta oddaj z misijonsko tematiko. Vpeljal je misijonski dan bolnikov in v tujih časopisih poročal o misijonskem delu pri nas.

Pod Ehrlichovim vodstvom je začela misijonska pisarna izdajati poljudno zbirko **Tabu**, v kateri je izšlo do njegove smrti enaintrideset zvezkov, za katere je poskrbel v glavnem sam. Izdal je življenjepise nekaterih misijonarjev in misijonskih delavcev v zaledju, v rokopisu pa je ostal prevod pisem sv. Frančiška Ksaverija z Ehrlichovimi komentarji. Leta 1937 je začel izdajati list **Lux Mundi** za člane Unio Cleri. Ehrlichovo zadnje delo za misijone je bila priprava za tisk njegove **Mislologije in Misljonskih šmarnic**.

Vsega, kar je storil za misijone, nismo našteli, a je že to dovolj, da nas ne preseneti ugotovitev, ki jo je Lenček zapisal ob Ehrlichovem umoru. »Vsi slovenski misijonarji in misijonarke, raztreseni po vsem svetu, bodo zajokali, ko bodo zvedeli za vest o smrti tega moža, ki je največ pripomogel, da so prišli do velikega svojega življenjskega dela, misijonskega poklica, in da se je njih število pomnožilo od osem misijonarjev, ki smo jih imeli pred dobrimi desetimi leti, na današnjih sto.«⁶

2. Apologija vere

Koliko in kako se je posvečal mladim, da bi vera močneje zaživela med našim ljudstvom, so povedali že drugi. Za konec bi rad le spomnil, da Ehrlichovega znanstvenega in organizacijskega dela ne moremo razumeti, ne da bi upoštevali njegovo vero in predanost Jezusu Kristusu.

Njegovo življenje, delovanje in misel razodevajo, da je bil apologet v najbolj polnem in zlahtnem pomenu te stare krščanske besede. Apologija ali obramba vere ima v Ehrlichovem primeru enako plemenit in vzvišen pomen, kot ga ima danes izraz obramba ali apologija človekovih pravic in dostojanstva. Zaradi zvestobe Jezusu se je zavzemal za vsakega človeka, najprej pa za malega in zatiranega. Zato se je ves čas boril za pravice in samostojnost slovenskega naroda. Od tod njegova misijonska vnema, saj je vedel, kako odločilen dejavnik za človekov vsestranski osebni in družbeni razvoj je vera. Ali se smemo še čuditi, če je svoje najdragocenejše trenutke posvečal ravno mladim, da bi jih usposobil za življenje in jim vcepil ljubezen do božjega, človeškega in slovenskega?

Dr. Ehrlich ni poznal dvojnosti med življenjem in vero: drug drugega sta oplajala, zato so mu ljudje tako radi prisluhnili. Nikakor ni sprejemal izrivanja vere iz javnega življenja na zapeček ali jalove svetobežnosti. Upravičeno je bil prepričan, da je njeno legitimno mesto v družbi in njena naloga, da družbo prekvaša in plemeniti. Mirko Javornik je zapisal o njem: »Bil je simbol: mož božje volje, njen spoznavalec. Ni svoje vere le oznanjal, temveč jo je živel, za nas, za vse, kar je bilo našega, nič manj kakor zase.«⁷

Njegova prizadevanja za človeka in narod v luči vere v Jezusa Kristusa je (komunistična) Partija ocenjevala s svojimi ekskluzivnimi interesi. In ker ni bil v službi njenih interesov, ampak v Jezusovi in zato v človekovi in narodovi službi, je moral umreti. Bil je eden prvih v grozljivo dolgi vrsti nedolžnih in pravičnih slovenskih izpovedovalcev, mučencev in mučenk. Obrambo ali apologijo človeka, njegovih pravic in dostojanstva v imenu Jezusa Kristusa je po zgledu velikega apologeta sv. Justina tudi sam potrdil s pričevanjem ali, kot bi rekli prvi kristjani, z martirijem. Justin je moral umreti, ker je »v imenu ljudi iz vsakega rodu, ki so po krivici osovraženi in preganjani«, naslovil na »vladarja Tita Elija Hadrijana Antonina Pija« tudi tele besede: »Razum zahteva, da tisti, ki so resnično bogaboječi in modri,

cenijo in ljubijo samo resnico in nočejo slediti starim nazorom, če so slabi. Ne le da zdrav razum narekuje, naj ne hodijo za tistimi, ki delajo ali učijo krivico, ampak se mora prijatelj resnice v vsakem primeru ravnati po pravici v svojih besedah in dejanjih, četudi ogroža svoje življenje in mu preti smrt.«⁸ V istem duhu je razmišljal in deloval dr. Ehrlich in je podobne besede naslovil na vse, od okupatorjev do komunistov, ki so se poskušali polastiti slovenskega naroda. Zato so ga komunisti zločinsko pobili. Kristjani prvih stoletij so imeli ljudi Justinovega kova, in takšen je tudi Ehrlich, za pristne Kristusove pričevalce. Za njihov pogum, pokončnost in zgled so jim bili hvaležni, so se jim priporočali in jih posnemali.

Upajmo, da je današnje obhajanje petdesetletnice mučeniške smrti dr. Lamberta Ehrlicha prvi, a odločen korak v to smer. Naj Bog, ki dela vse novo in ne pozablja svojih pravičnih, tudi tokrat postavi na laž tiste, ki kličejo: »Vae victis!«, da bi še enkrat zmagala logika devetega blagra: »Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali, preganjali in vse grdo o vas lažnivo govorili. Veselite se in vriskajte, ker je vaše plačilo v nebesih veliko. Tako so namreč preganjali že preroke, ki so bili pred vami« (Mt 5,11–12).

Tudi s tem, da pride na dan vsa resnica o človeški in krščanski veličini dr. Lamberta Ehrlicha, nam bo ta še enkrat in, upam, za vedno pomagal na poti človeške in krščanske rasti ter narodove prihodnosti.

¹ L. Lenček, *Profesor dr. Lambert Ehrlich – mrtev*, v: *Katoliški misljoni*, 1942, junij – julij.

² Ugotovljeno po predmetniku teološke fakultete za tisto obdobje.

³ Ehrlichovi prispevki v Bogoslovnem vestniku so naštetni v: *Bogoslovni vestnik*, 1991/1.

⁴ Večina bibliografskih podatkov je zbrana v: *Primorski slovenski biografski leksikon IV*, Gorica, MD, 1977.

⁵ L. Lenček, *Misljionska obzorja*, 1992, 5.

⁶ L. Lenček, *Profesor dr. Lambert Ehrlich – mrtev*, prav tam.

⁷ Mirko Javornik, *Mož božje volje. Lik in vizija dr. Lamberta Ehrlicha*, v: *Kristjanova obzorja*, 24, 169.

⁸ Justin, *Apologia I.*, uvod.

Metod Benedik

Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani*

Spoštovani gospod nadškof in veliki kancler, spoštovani gospod nadškof beograjski, naš nekdanji profesor in dekan, spoštovani gospod rektor Univerze v Ljubljani, gospodje prorektorji, dragi kolegi profesorji, uslužbenci in predstavniki študentov.

Ustaljena in neizogibna zgodovinska zakonitost je, da strukture, ki spremljajo in usmerjajo človeško družbo ali celo postanejo del nje same, doživljajo nihanja, vzpone in nazadovanja, zvezdne in mračne trenutke, hodijo od mejnika do mejnika. Če upoštevamo, da je tradicija teološkega izobraževanja na Slovenskem, sicer v različnih oblikah ter intenzivnosti, stara praktično toliko kot krščanstvo v našem narodu, je razumljivo, da je tudi ta študij doživljal marsikaj in da je ob srečanju z nekaterimi mejniki samozavestneje in prodorneje zakoračil naprej, ob drugih pa se je tudi spotikal.

K današnji skromni slovesnosti nas je zbralo srečanje z mejnikom, ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda. Ob takem trenutku se človek nehote ozira nazaj in skuša ovrednotiti doseganje pot, obenem pa se tudi tipaje sprašuje po novih smereh, možnostih in nalogah. Vse to morda tem bolj, ker je v zadnjem času v naši javnosti ob ponavljajočem se vprašanju, kdaj bo Teološka fakulteta končno spet v Univerzi, pogosto bilo slišati vprašanja, ali je ponovna vključitev v skladu z načelom ločitve Cerkve od države, ali s tem ne bi dajali prednosti eni veroizpovedi pred drugimi, ali verske skupnosti niso dolžne same gmotno podpirati versko-izobraževalne dejavnosti, ali Teološka fakulteta uživa organizacijsko in znanstveno avtonomijo in nenazadnje, kakšno je njeno mesto v slovenskem narodu v dogajanjih našega, v resnici prelomnega časa.

Daleč, v sivi preteklosti, stoji eden prvih mejnikov, za marsikoga morda komaj še opazen, ko je namreč frankovska sinoda leta 789 – ta je segla tudi do naših krajev – določila, da morajo škofijske cerkve in opatije ustanoviti šole za znanstveno in duhovno vzgojo bodočih duhovnikov, scholae inte-

riores za menihe, scholae exteriores za škofijske duhovnike in tudi laike. Skozi dolga stoletja visokega in poznega srednjega veka so ta določila tudi na Slovenskem dobivala vse razločnejšo podobo v samostanskih in župnijskih šolah. Tridentinska navodila so zarisala nove mejnike in po njih je ljubljanski škof Janez Tavčar v Gornjem Gradu ustanovil kolegij, v katerem se je po njegovem poročilu leta 1589 šolalo 16 teologov pod vodstvom šestih duhovnikov. Sicer skopi podatki o delovanju kolegija kažejo na to, da so v programu imeli študij Svetega pisma, dogmatiko, še posebej nauk o zakramentih, vprašanja iz moralne teologije in nekaj snovi, ki bi jo danes uvrstili v pastoralno teologijo. Lahko pa trdimo, da gornjegrajski kolegij pomeni začetek organiziranega visokošolskega študija na Slovenskem. Delovanje kolegija je spopolnil škof Hren, ki mu je z rednimi škofijskimi sinodami dodal neke vrste permanentno izobraževanje duhovnikov.

Vzporedno so teološki študij gojile interne redovne šole, širše pa so posegli jezuiti; leta 1619 so uvedli predavanja iz kazuistike, po letu 1704 pa teološkemu študiju dodali še kanonsko pravo. Ob razpustitvi njihovega reda 1773 so študij teologije prenesli v semenišče v Ljubljani, Gorici in Celovcu; študijski program je zajemal Sveto pismo, dogmatiko, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino in cerkveno pravo.

Naslednji mejnik pa vsem tistim, ki so bili odgovorni za izobraževanje bodočih duhovnikov v krajevni Cerkvi, ni pripravil veselja: z namenom, da bi bili duhovniki čim bližje razsvetljenjskim idejam državnega cerkvenstva, je Jožef II. 1783 vse škofijske in redovne teološke šole zaprl — vsi teologi naj bi odslej študirali v njegovih »generalnih semeniščih«. Pa so kaj kmalu, oni še za krajši čas, pripravili spremembo Francozi. Od 1810 do 1813 so v Ljubljani delovale Centralne šole s pravico podeljevanja akademskih naslovov; imele so sedem »učnih tečajev«, fakultet, med njimi teološko. S tem je naša Teološka fakulteta in tudi Univerza v Ljubljani pravzaprav že imela svojo predhodnico.

Sredi prejšnjega stoletja, v času škofa Alojzija Wolfa, je v Ljubljani škofija sama prevzela ureditev teološkega študija, ki je obsegal naslednje predmete: dogmatiko, razlago Svetega pisma z orientalskimi jeziki, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino s patrologijo in cerkveno pravo. Le nekaj let kasneje je nov, pomemben mejnik teološkemu študiju na Slovenskem postavil lavantinski škof Slomšek; ko je 1859 prenesel škofijski sedež v Maribor, je v tem mestu takoj ustanovil bogoslovno šolo, ki je že prvo leto imela 39 slušateljev. Profesorji te šole so 1898 začeli izdajati prvo slovensko teološko revijo »Voditelj v bogoslovnih vedah«. Ob njej so rasli Avguštin Stegenšek, Josip Hohnjec, Franc Kovačič, Franc Lukman, Ivan Križanič, Josip Zidanšek, Anton Jehart, Josip Jeraj in še drugi, ki so posegli že čisto v naš čas.

Pa spet nov mejnik in koraki v širši slovenski znanstveni prostor! Pripravljala se ustanovitev slovenske univerze. V komisiji za njeno ustanovitev je bil podpredsednik cerkveni zgodovinar Janez Zore, člani pa oba Ušeničnika, Janez Janežič in Josip Srebrnič. Leta 1919, ko zaživi ta najvišja znanstvena ustanova na Slovenskem, je med petimi njenimi fakultetami tudi Teološka fakulteta. Dvaindvajset medvojnih let je bilo dovolj, da se je Teološka fakulteta uveljavila v znanstvenem svetu doma in v tujini, nič manj pa kot vzgojiteljica vzgojiteljev za vero in kulturo. Imena profesorjev, kot so bili Aleš in Franc Ušeničnik, Franc Grivec, Josip Ujčič, Josip Srebrnič,

Matija Slavič, Lambert Ehrlich, Janez Fabijan, Janez Janžekovič, Anton Trstenjak in drugi, bodo tudi v prihodnosti ohranila svoj pomen. Že leta 1920 je fakulteta začela izdajati Bogoslovni vestnik kot svojo znanstveno teološko revijo, ki izhaja s presledkom 20- tih let od 1945 do 1965 še danes. Profesorji Teološke fakultete so oblikovali slovensko teološko terminologijo, sodelovali so na mednarodnih teoloških kongresih in simpozijih, zlasti na tako imenovanih Velehradskih kongresih, kjer je imel vodilno vlogo prof. Franc Grivec. Tudi v vrsti rektorjev ljubljanske Univerze najdemo teološke profesorje; to so bili Aleš Ušeničnik, Franc Ksaver Lukman ter dva mandata Matija Slavič.

Druga svetovna vojna je viharno udarila tudi Teološko fakulteto. Maja 1945 je velik del slušateljev in več profesorjev odšlo iz Ljubljane. Tako je v begunstvu delovala Teološka fakulteta za Slovence vse do leta 1959. Doma pa so bile razmere neprijazne, nato vse bolj krivične in celo sovražne. Profesorski kader je bil razpolovljen, študentska populacija prav tako, stik z znanstvenim in svobodnim svetom onemogočen in postopno se je pripravljala mejnik, ki je za dolgo časa marsikomu ostal v spotiko. Leta 1952 je bila fakulteta dokončno izločena iz Univerze in ukinjena kot državna ustanova.

Kljub težkim razmeram je nadaljevala svoje delo, ostala v stiku s potrebami naroda in Cerkve, pomlajevala svoj kader, ohranila svoj ponos ter kljub različnim pritiskom tudi svojo akademsko avtonomijo. Po dvajsetih letih zaprtosti so se razmere vendarle začele nekoliko sproščati; vzpostavljali so se stiki s tujino, nekateri slušatelji so lahko šli na podiplomski študij na tuje univerze, fakulteta se je znašla v vrtincu novih teoloških iskanj po II. vaticanskem koncilu. Po letu 1960 je prišlo do tesnejših povezav s teološko fakulteto v Zagrebu in pravoslavno teološko fakulteto v Beogradu, ki so dobile poseben izraz v sodelovanju na skupnih ekumenskih simpozijih. Koristno znanstveno sodelovanje je spodbudila leta 1980 podpisana pogodba z Univerzo v Regensburgu, ki se ji je kasneje pridružila še podobna pogodba z graško Univerzo.

Kakor so bili stiki s tujino potrebni in koristni, pa ni bilo nič manj potrebno vzpostavljati povezave s tistimi znanstvenimi ustanovami doma, s katerimi je fakulteta tesno sodelovala že od ustanovitve Univerze. Tudi tu je šlo postopno: najprej osebni stiki, potem vse več sodelovanja na različnih znanstvenih srečanjih in ob tem je tiho klila tudi misel, da Teološka fakulteta vendar spada v Univerzo. Podpis protokola med Filozofsko in Teološko fakulteto 1989 je vlival upanje, da se bo to vprašanje kmalu rešilo. Junija 1990 je Teološka fakulteta poslala vlogo za ponovno vključitev v Univerzo, vendar je stvar resnično stekla šele pod sedanjim vodstvom Univerze. Pogovori med pooblaščenima komisijama Univerze in Teološke fakultete so odstranili pravne ovire in druge pomisleke glede ponovne vključitve. Tako je znanstveno-pedagoški svet Univerze 25. septembra 1992 dal predlog za pozitivno rešitev tega vprašanja, kar je bilo sprejeto na seji univerzitetnega sveta 18. novembra 1992. In tako smo pri najnovejšem mejniku: Teološka fakulteta je po 40 letih spet v Univerzi, ki jo je pred 73 leti tudi sama pomagala ustanavljati!

In kakšno pot nam kaže ta najnovejši mejnik za naprej? Nedvomno nas vodi k nadaljevanju iste smeri, kot jo je Teološka fakulteta hodila doslej. Obetati si smemo, da bo fakulteta odslej imela v slovenski javnosti spet tisto mesto, ki ji glede na njeno delo pripada; da bo lažje kot doslej oprav-

ljala svoje duhovno in znanstveno poslanstvo; da bodo njeni profesorji skupaj s profesorji z drugih fakultet svobodneje raziskovali in sooblikovali duhovni prostor, v katerem bo slovenski človek mogel zoreti v spoznanjih in skupnih vrednotah; da bodo študentom zagotovljene njihove pravice in bodo mogli odgovorneje delati za človeka in družbo; da bodo enakovredni državljani in sooblikovalci naše zgodovine. Ob vsem tem pa bodo še naprej ostajale stare naloge, ki pa so vedno tudi nove!

Med temi nalogami med prve spada znanstveno raziskovanje naše verske in cerkvene preteklosti; ne moremo poznati sebe, če ne poznamo svoje preteklosti. Druga velika naloga je presajati bogastvo svetovne teologije na naša tla, pri tem pa v okolju slovenske kulture in misli na podlagi življenja Cerkve na Slovenskem oblikovati teološko misel, ki bi jo smeli imenovati slovenska teologija; čeprav smo majhen narod, imamo bogato kulturno tradicijo in na svoj način sprejemamo in izražamo razodeto božjo besedo. Nemajhna naloga je tudi pomoč drugim vejam antropoloških znanosti, kar zadeva boljše razumevanje zgodovine, umetnosti, človeka in družbe. S tem služi Teološka fakulteta hkrati Cerkvi in svojem narodu. Naj nam za to široko in odgovorno poslanstvo da novih spodbud prav srečanje z najnovejšim mejnikom v življenju Teološke fakultete.

*Govor dekana TF ob slovesnosti 15. decembra 1992.

Janez Juhant

Teološka fakulteta v akademskem letu 1990/91

S sveto mašo v stolnici 1. oktobra 1990 se je začelo novo akademsko leto 1990/91.

Profesorji so že med počitnicami sodelovali na raznih simpozijih doma in v tujini: ločeno o Vebru in o Korošču v Mariboru, na simpoziju o Jegliču v Rimu, na ekumenskem simpoziju v Beogradu in na evropskem simpoziju biblicistov na Dunaju.

Vodstvo TF je vodilo intenzivne pogovore z Ministrstvom za šolstvo in predstavniki Univerze za priznanje oz. vključitev TF v Univerzo. Priznanje fakultete bi bilo povezano tudi z zagotovitvijo sredstev za vzdrževanje ustanove in preživljanje profesorjev. Sredstva za plače so se s povišanjem mašnega štipendija sicer povečala, vendar ne zadostujejo za preživljanje predavateljev.

Na prvi seji Rednega fakultetnega sveta 4. oktobra 1990 se je novi dekan dr. Metod Benedik zahvalil dr. Rafku Valenčiču za njegovo vestno štiriletno dekansko delo in skrbno ureditev jubilejnega Bogoslovnega vestnika ob sedemdesetletnici TF. 18. oktobra je obhajal 80-letnico dr. Janez Oražem, zaslužni profesor pastoralnega bogoslovja in homiletike, ki je v 'trdih časih' veliko prispeval za ohranitev in nemoteno delovanje fakultete in bogoslovja. Akademik dr. Anton Trstenjak je 18. 9. postal častni doktor univerze v MB. J. Juhant je bil z absolutno večino na predlog recenzentov V. Grmiča in A. Stresa na omenjeni seji izvoljen in 29. oktobra imenovan od velikega kanclerja za izrednega profesorja.

TF ni podpisala izjave o avtonomiji univerze, ker »se ji zdi ta sama po sebi umevna«. Oba instituta (IZC in FI) sta poslala na Raziskovalno skupnost svoja raziskovalna načrta.

Vodstvo fakultete je opravilo pogovore s študenti za preureditev predmetnika in utrditev sodelovanja študentov pri delu TF. V isti namen so se 10. oktobra sestali mentorji in predstavniki vseh letnikov, kot sledi: 1. Benedik, Obadič, 2. Juhant, Ušaj, 3. Rozman, Žnidaršič, 4. Dolenc, Avsenik, 5. Košir, Černe, 6. Snoj, Lembreht. Prodekan je v ta namen poslal vsem predstojnikom kateder tudi vprašalnik, po katerem naj predstavijo predmete in nakažejo možne preureditve.

24. oktobra je v Ljubljani, 25. pa v Mariboru predaval prof. dr. Karl Hausberger iz Regensburga o *Teologiji in cerkvenem učiteljstvu v navzkrižju*. Osveutil je zgodovinska ozadja spora med modernim časom in Cerkvijo, v kateri

je šele z II. vatikanskim cerkvenim zborom zmagalo »upanje v aggiornamento, v podanašnje. To upanje in zaupanje, da se novost vedno uveljavlja in da prihodnost pripada mladim, daje poguma tudi nam.«

5. oktobra je TF obiskal kardinal Macharski iz Krakova in se s profesorji pogovarjal o simpoziju *Cerkev kot pričevalka pod komunistično oblastjo*, ki naj bi ga pripravile Cerkev nekdanjih komunističnih dežel. V Pragi se je potem pripravljalnega posvetovanja udeležil D. Ocvirk. Na evropskem simpoziju *Cerkev in družba v 19. st. ob 100 letnici delavske okrožnice Rerum novarum*, ki je bil od 16. do 20. oktobra 1991 v Rimu, pa je J. Juhant predstavil razvoj krščansko-socialnega nauka od omenjene okrožnice do danes na Slovenskem.

Tudi TF se je ob 70-letnici rojstva 14. novembra spomnila svojega velikega kanclerja dr. Alojzija Šuštarja.

19. novembra je bila zadušnica za pokojne profesorje in uslužbence TF.

Profesor dogmatike iz Regensburga dr. Wolfgang Beinert je 27. novembra predaval v Ljubljani in potem v Mariboru. Od 3. do 5. januarja 1991 je imel prof. dr. Ernst C. Suttner z Dunaja seminar: *Ekzeziologija Vzhodne Cerkve*. 22. februarja nas je obiskal dekan TF iz Freiburga. Pogovarjali smo se o statusu teološke fakultete na nemških univerzah.

11. januarja 1991 je umrla dolgoletna profesorica italijanščine na TF dr. Silva Trdina. Februarja pa smo se poslovili od našega staroste, upokojenega profesorja umetnostne zgodovine p. dr. Romana Tominca. Dekan M. Benedik se jima je ob pogrebu v imenu TF zahvalil za njuno plodno delo.

Razgovori o vključitvi TF v Univerzo so pokazali različna stališča do tega vprašanja. Dekanu Benediku in prodekanu Juhantu je rektor Univerze dr. Sket (skupaj s prorektorjem B. M. Zupančičem) na sestanku 22. novembra pojasnil, da ga moti, da je TF cerkvena ustanova, kar »krni njeno avtonomnost«. Na seji Znanstvenega zbora Univerze 2. decembra pa je minister za raziskovanje prof. dr. Peter Tancig poudaril, da je duhovna razsežnost znanstvene dejavnosti zelo pomembna in še kako »pragmatična«. Poudaril je, da TF lahko vzamemo za zgled, saj »so med njenimi člani ugledni znanstveniki«. Pogovori o ureditvi statusa TF z ministrstvom za šolstvo se nadaljujejo. V komisiji sodelujeta poleg vodstva TF še R. Valenčič in B. Košir. Valenčič kot predstavnik TF v Društvu in dekan Benedik sta govorila o statusu TF tudi na seji Društva visokošolskih profesorjev.

Na seji 17. 1. 1991 je fakultetni svet sprejel pravilnik za diplomski izpit, ki začne veljati ob koncu tega leta, kakor je bilo sklenjeno na seji Plenarnega sveta 27. junija 1988. Zaključni izpit naj omogoči, da bodo lahko diplomirani teologi pokazali sintetično znanje iz vsaj dveh temeljnih teoloških disciplin, ki poleg diplomske naloge veljata za polovico diplomske ocene, drugo polovico pa tvori povprečna ocena posameznih predmetov.

Fakulteta je poslala dopis uredništvu Enciklopedije Slovenije (ES), Mladinski knjigi in Sekretariatu za kulturo, kjer člani TF izražajo svoje nestrinjanje z uredniško politiko ES.

Sodelovanje z Univerzo odpira možnosti za kombinirani študij teologije s kakim drugim predmetom. Seja Rednega fakultetnega sveta 20. februarja 1991 je bila posvečena pripravi programa za t. i. B-študij. Komisija v sestavi Ojnik (Potočnik), Juhant, Sorč in Valenčič dograjuje program in se dogovarja s Filozofsko fakulteto v Ljubljani ter Pedagoško fakulteto v Mariboru za sklenitev sporazuma, po katerem bi ta študij stekel predvidoma leta

1993/94. Institut za filozofijo se preimenuje v Institut za filozofijo in družbeni nauk.

Fakulteta je 20. 2. 1991 poslala dopis prof. dr. Petru Venclju, ministru za šolstvo, kjer opozarja na krivico, ki še vedno ni popravljena. Izključitev TF iz Univerze in njeno »izrinjenje v privatno sfero« so po drugih deželah nekdanjega komunizma že odpravili, pri nas pa še ne. Prav tako pošlje TF pismo vodstvu Univerze, kjer poudarja, da je bil akt izključitve TF iz Univerze in administrativna ukinitve TF kot državne fakultete nezakonito dejanje. Od takrat je TF delovala pod okriljem Cerkve in tako ohranila tudi dalje svoj avtonomni znanstveni status. Poročstvo tega statusa so bili priznani teološki znanstveniki in tudi veliki kancler, navadno ljubljanski (nad)škof. TF hoče nadaljevati znanstveno izročilo Srednje Evrope in kot taka ustanova zopet dobiva mesto v novi podobi Evrope. Pismo naj bi služilo kot podlaga za nadaljnje pogovore med TF in Univerzo. To avtonomijo hoče TF ohraniti tudi ob združitvi z Univerzo. Na odposlano pismo so odgovorile Medicinska fakulteta, Akademija za glasbo in Zveza študentov. Stiki z Ministrstvom za šolstvo zaradi državnopravnega priznanja in z vodstvom Univerze za ponovno vključitev se nadaljujejo.

Proslava sv. Tomaža Akvinskega 7. marca se je začela z bogoslužjem v stolnici, ki ga je skupaj s slovenskimi škofi in profesorji vodil metropolit dr. Alojzij Šuštar. Akademijo je pripravil docent dr. Ciril Sorč in imel slavnostno predavanje z naslovom: *Trinitarična razsežnost človeškega življenja*. Sodelovali so oktet bogoslovcev pod vodstvom Aleša Rupnika in recitatorji. Diplomsko po uspešno opravljenem študiju je prejelo 16 slušateljev TF.

Tomaževo nagrado za uspešno diplomsko nalogo Človek med bitjo in Bogom v filozofiji Martina Heideggerja je prejel Robert Petkovšek. Dekan je čestital velikemu kanclerju dr. A. Šuštarju ob minuli sedemdestletnici in mu izročil njemu posvečeno jubilejno številko Bogoslovnega vestnika.

Teološki tečaj po veliki noči je pripravila svetopisemska katedra: J. Krašovec, Svetopisemski in filozofsko-teološki temelji za odpuščanje in spravo; M. Peklaj, Krščanska razlaga Stare zaveze; S. Večko, Pojem zvestobe v Stari zavezi; Božo Lujčić, Bistvo pojma zaveze v Stari zavezi, F. Rozman, Novozavezna etika in deklaracija o človekovih pravicah. Obisk je bil dober / skupaj okoli 300 udeležencev oba dneva v Ljubljani, nekoliko manj v Mariboru/. Nekateri predavatelji TF /Benedik, Juhant, Smolik/ pa so obogatili tudi simpozij Jezuiti na Slovenskem 9./10. aprila 1991.

25. aprila so se v Mariboru sestali profesorji oddelka v MB. Posvetovali so se o B-študiju in njegovi uveljavitvi v dogovoru s Pedagoško fakulteto. Izrazili so začudenje nad stališči za ukinitve oddelka in poudarili, da bo oddelek pridobil na pomenu ob uveljavitvi B-študija. Študentka oddelka Alenka Šverc je seznanila navzoče z ustanovitvijo Študentskega informacijskega centra.

16. maja 1991 je bil pogovor predavateljev s slovenskimi škofi. Prodekan Juhant je pripravil poročilo o programu B-študija in o vprašanju laikov na TF ter možnosti njihovega zaposlovanja v Cerkvi in družbi. Pogovor je stekel tudi o dosedanjih prizadevanjih za priznanje TF in njeno vključitev v Univerzo. Škofje so izrazili zadovoljstvo z delovanjem profesorjev TF in poudarili njihovo vlogo pri spremembah v naši družbi. Uradni list je 22. maja 1991 objavil zakon, ki ga je sprejela skupščina, po katerem so ukinjeni oz. spremenjeni dosedanja zakoni o pravnem položaju verskih skupnosti v

RS. Pomemben je dodatek k členu 22 (22.a): *Spričevala Srednje verske šole v Vipavi in Srednje verske šole v Želimljem ter diplome Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru se štejejo od uveljavitve tega zakona za javne listine*. Veljati je začel 30. maja 1991 in odslej je Teološka fakulteta spet javnopravna ustanova. Za uskladitev stališč, da je lahko prišlo do tega akta, so veliko prispevali kolegi R. Valenčič, B. Košir in S. Ojnik. Slovenska škofovska konferenca je 19. aprila imenovala tudi posebno komisijo za šolstvo, ki naj bi Konferenco zastopala pri oblasteh. Člani komisije so S. Ojnik, M. Benedik, B. Košir in A. S. Snoj.

Prof. Jože Krašovec je 30. maja postal dopisni član SAZU. Redni fakultetni svet je z večino glasov izvolil V. Potočnika in M. Peklaja za docenta, Snežna Večko pa je imenovana za asistentko pri biblični katedri. Prof. V. Grmič je odšel v pokoj, njegova predavanja prevzema dr. Marjan Turnšek. Predavanja umetnostne zgodovine prevzame za akad. dr. Emilijanom Cevcem višji predavatelj Andrej Kropelj.

Celoletno študijsko izpopolnjevanje v Jeruzalemu je imel J. Bizjak, D. Ocvirk in A. S. Snoj sta bila na študijskem dopustu v letnem semestru, A. Štrukelj pa je v letnem semestru predaval na TF v Fribourgu v Švici. Večina profesorjev je sodelovala na različnih nivojih s predavnji, članki po časopisih in revijah, nastopi na radiu in televiziji in v raznih komisijah pri graditvi demokratičnejše družbe pri nas. Prispevali so tudi svoj delež za prvi celovit prikaz Zgodovine Cerkve na Slovenskem, ki je izšla ob koncu tega akademskega leta.

8. junija je bilo srečanje profesorjev TF z graškimi profesorji v Tinjah na Koroškem, povezano z ogledom rastave pri Sv. Pavlu v Labotski dolini.

Število vpisanih slušateljev v akad. letu 1990/1991 je bilo po letnikih: I. 56, II. 36, III. 26, IV. 22, V. 27 in VI. 18; skupaj 185 slušateljev. Povprečne ocene na koncu leta po letnikih (od prvega navzgor) so bile: 7,98; 7,73; 8,18; 8,4; 8,23; 8, 53. Povprečna skupna ocena vseh letnikov 8,16. Diplomске izpite je letošnje akademsko leto prvič po novo oblikovanem pravilniku opravilo 20 kandidatov iz ljubljanskega in pet iz mariborskega oddelka. Povprečna ocena diplomskega izpita je 8,5. Slušatelji to leto ob koncu na plenarni seji v Mariboru niso imeli tehtnejših pripomb k delu profesorjev. To pomeni, da so predavatelji svojo najpomembnejšo nalogo, ki jo v tem prehodu skozi akademsko leto nismo izrecno poudarjali, dobro opravljali.

Marijan Smolík

Izbrani eseji, razprave in članki Franceta Dolinarja

Kako bi si dvanajstletni fantič, ki sem srečaval prefekta Franceta Dolinarja na hodnikih šentviških Škofovih zavodov v letu, ko se je začenjala vojska tudi za Slovence, mogel predstavljati, s kakšnim veseljem in občudovanjem bom pol stoletja pozneje prebiral knjigo njegovih izbranih spisov! Ker je njegova knjiga Slovenska katoliška obzorja izšla 1990 v Argentini kot 142. izdanje Slovenske kulturne akcije, je potrebovala kar nekaj časa, preden sem jo lahko imel v rokah. Njenih 715 strani pa se ne prebere kar mimogrede, zlasti če si je treba ta in oni podatek zapisati, ker je predragocen, da bi se smel izgubiti iz spomina.

Verjetno bi bilo v naši domovini marsikaj drugače, če bi Dolinarjeve spise mogli (smeli) brati takrat, ko so bili napisani, oziroma daleč od nas tiskani. Kakor ob izidu Pibernikove knjige »pozabljenih« pesnikov in pisateljev Jutro pozabljenih (Celje 1991) se tudi ob Dolinarjevi knjigi pokaže zlobnost sistema, ki je kulturno tako pomembna besedila držal pod ključem, če so sploh prišla čez mejo SFRJ. Razlika med onimi literarnimi ustvarjalci in Dolinarjem je seveda velika najprej zato, ker so oni morali umreti, Dolinar pa je živahno pisal, nato pa zato, ker je svoje spise mogel neovirano objavljati. Zato so jih mogli brati in upoštevati vsaj zunaj naših mej, a tudi marsikdo doma je ta ali oni drobec že lahko kje dobil v roke. To pa je bilo premalo, da bi avtor mogel res vplivati na naše življenje in potek naše zgodovine, kar je tako goreče želel, a ni dočakal, saj je umrl že leta 1983.

Iz knjige spoznavamo neverjetno razgledanost po strokovni literaturi v številnih jezikih, ki mu je bila na voljo v Rimu, kjer je živel, študiral in pisal. Tudi sam si je zbral bogato knjižnico, ki jo je ob smrti zapustil ljubljanskemu Bogoslovnemu semenišču. Ob tem mi spomin spet uhaja na vojno leto 1941, ko sem nekaj dni, preden so nas nemški gestapovci spodili iz zavoda, pomagal prenašati Dolinarjeve knjige iz kleti, kamor jih je prenesel pred nemškim napadom, spet v njegovo sobo. Večina teh knjig je najbrž potem le prišla v Ljubljano, sodeč vsaj po podpisanih, ki so zdaj v knjižnici teološke fakultete. Tja so prišle morda iz zbirke knjig, ki so jih 1945 v Ljubljani zaplenili in so nekatere pozneje izročili naši fakulteti, ali pa so se v Ljub-

ljano vrnilo s šentviškimi knjigami, ki jih je iz nemškega zbirnega centra v Kranju prepeljal profesor Jakob Šolar. Knjige, ki jih je zbral v Rimu, pa so po Dolinarjevi smrti nekaj let čakale v Sloveniku, da bi jih kdaj le prepeljali v Ljubljano. Slovenske knjige je rektor msgr. dr. Jezernik zadržal kar v slovenskem zavodu, knjige v drugih jezikih pa so zapakirane nekaj let čakale v kleti pri šolskih sestrah v Gorici. Šele poleti 1991 jih je uspel prepeljati v Ljubljano ameriški profesor dr. Arnež, nekatere še pred junijsko vojsko, večino pa potem. Tu bodo po desetletjih mogle biti koristne za naše bralce, ko bodo urejene.

Ta dolgi uvod se mi je zdel potreben, preden si ogledamo vsebino Dolinarjeve knjige, ki jo je uredil Alojzij Geržinič. Iz njegove kratke biografije na začetku knjige povzemam nekaj življenjskih podatkov: France Dolinar se je rodil 28. aprila 1915 v Ljubljani peku Francu pred stolnico. Cesta se je takrat imenovala Pred škofijo. Po klasični gimnaziji (1925-1933), teološki fakulteti (1933-1939) in mašniškem posvečenju 3. julija 1938 je bil najprej vzgojni prefekt v škofovih zavodih (1938-1939). Nato se je vpisal na fakulteto za cerkveno zgodovino papeške univerze Gregoriana (1939-1943), bil vmes (1940-1941) spet v Šentvidu in nato doma v Ljubljani, ki jo je maja 1945 nehote dokončno zapustil. V Rimu je nadaljeval študij, ki ga pa ni dokončal z doktoratom, ker je vmes študiral in pisal preveč drugih reči, da za disertacijo o zgodovini srbskih unij ni imel dovolj časa in ne koncentracije, saj v svoji tankovestni natančnosti z že izdelanimi nikoli ni bil povsem zadovoljen. Zdaj lahko rečemo, da je tudi to imelo svoje dobre posledice, saj sicer ne bi zapustil tako obsežnega opusa, ki je hkrati skrajno natančen in zelo raznovrsten, kot bomo še videli, snov disertacije pa bi bila za slovensko zgodovino precej odmaknjena. Leta 1970 je dobil službo v vatikanskem tajnem arhivu, kar mu je olajšalo življenje, dostop do novih virov pa ga je spet speljal v nova področja cerkvene zgodovine. Želja, da bi postal profesor, se mu ni izpolnila, bolezen ga je začela hromiti in 25. oktobra 1983 je v Rimu umrl star dobrih 68 let. Naslednje leto so ga prekopali in zdaj počiva v slovenski zemlji v Sovodnjah pri Gorici. (Od 1993 počiva v Ljubljani.)

Urednik Geržinič ga je označil, da je bil »samosvoja izredna osebnost..., silno občutljiv, duševno in telesno. Mučilo ga je sožitje silne umske bistrine pa čustvene vznemirljivosti«. Zaradi domotožja je zelo trpel, zlasti ker je bil »pokončna osebnost«. »Nam in zanamcem ostanejo v last kot velik božji dar... plodovi njegovega duhovniškega, znanstvenega in publicističnega dela, njegov boj za zmago čistih katoliških idej in slovenske državnosti,« je Geržinič sklenil Dolinarjev življenjepis (str. 17, 18).

Na straneh 19-29 je v knjigi kronološko urejena podrobna bibliografija, ki sega od 1936 do 1981. Ker je veliko člankov nepodpisanih, je urednik pri številnih naslovih dodal vprašaj, opozoril pa je, da je lahko še kak nenaveden članek Dolinarjev. V knjigi je ponatisnjenih 45 krajših in daljših besedil, razvrščenih v pet poglavij: Vera in Cerkev, Slovenstvo, Jugoslovanstvo, Komunistični svet, Biografije, Kritike. Članki niso razvrščeni kronološko, zato je branje včasih varljivo, ker je prej na vrsti poznejši prispevek, kot tisti, ki ga je spodbudil dogodek prejšnjega časa. Pozoren bralec si seveda lahko ob bibliografiji sam pripiše letnico prve objave. Dodatek na koncu knjige je napisal Dolinarjev prijatelj Janez Grum: Dolinarjeva trojna zavzetost, namreč spominjati rojake na pomen katoliškega gibanja od 1892 naprej, prepričevati emigracijo o nujni potrebi slovenske države in pomagati emigra-

ciji, da ostane idejna in politična opozicija komunističnemu režimu v domovini. Grum je objavil še tri Dolinarjeve krajše rokopise oziroma načrte, kako je nameraval pisati o teh svojih nalogah.

V Dolinarjevih spisih je veliko osebnih spominov na znamenite osebnosti naše preteklosti, vendar se ni ustavljal pri spominih, ampak je v članke o njih natresel vrsto nam neznanih ocen in sodb o teh osebah ter podatkov o njihovih spisih in delih. Zaradi omenjene avtorjeve tankovestnosti se lahko zanesemo, da navedeni podatki »držijo« (razen kadar gre za tiskovne napake, ki pa jih je v knjigi sorazmerno malo).

Dragocene spominske razprave so posvečene škofom Slomšku (Oče slovenske Cerkve, 120-149), Missiu (473-503, ki je ni uspel dokončati) in Rožmanu (106-112, 354-357, 580-584), njegovo zanimanje pa ni v biografskem gradivu, ampak ob pomembnih vprašanjih slovenske zgodovine tistege časa. Podobno velja za orise delovanja ljubljanskih teoloških profesorjev Franca Ksaverja Grivca (100-106, 509-552) in Aleša Ušeničnika (503-508). Čudno se mi zdi, da le kratko omeni prof. Lukmana (str. 37) in zgodovinarja Turka (str. 608), ko sošolci (npr. Janez Oražem) vedo povedati, da je bil bogoslovec Dolinar Turkov pomočnik v fakultetni knjižnici. Hudomušneži so rekli, da morda zato, ker je bil dolge, visoke postave. Opisal pa je delo zgodovinarja Josipa Mala (552-557), generalne prednice šolskih sester m. Terezije Hanželič (557-567) in primorskega politika dr. Janka Kralja (567-580). V različnih zvezah je seveda še veliko zelo dragocenih podatkov o različnih osebah, iz bibliografije pa vidimo, da je napisal še nekaj biografskih prispevkov, ki v izboru niso ponatisnjeni, npr. o vplivnem jezuitu p. Antonu Prešernu (leta 1958 in 1965).

V več prispevkih je obravnaval slovensko znanost, posebno vprašanje katoliških znanstvenih ustanov, ki so po vojni prisilno utihnile, zato toliko večjo nalogo namenja znanstvenikom v emigraciji. Ko danes beremo, kar je napisal kmalu po vojski (1946-1948), a takrat niti ni bilo v celoti objavljeno, so nam Dolinarjeve spodbude v uresničeni slovenski državi, njegovem velikem cilju in upanju, lahko koristne (prim. ponatis razprave Slovensko katoliško znanstveno delo v tej številki BV).

Dolinar je ob študijskem poglobljanju v zgodovino balkanskih narodov, kar je bilo predmet njegovega doktorskega dela, zelo dobro poznal polpreteklo slovensko zgodovino. Še v Ljubljani je 1941 objavil svojo seminarsko nalogo Jeranova narodnostna miselnost (v tej knjigi ni ponatisnjena). Zelo poučni so sestavki o kulturnem boju v Sloveniji in s tem v zvezi o nastanku dnevnika Slovenec (str. 185-214), o nastanku Doma in sveta (214-218). Podrobno in večkrat je pisal o nastajanju slovenske narodne zavesti in o njenem poznejšem vtapljanju v jugoslovanstvo, kar se je dogajalo že v avstrijski državi, v stari Jugoslaviji in v partijski vladavini (str. 225-354, 379-387, 412-420). Članki, ki obravnavajo povojne dogodke, razodevajo avtorjevo stalno branje dokumentov in časopisja iz Jugoslavije.

Dolinar je zrastlez iz mladčevskega gibanja, kot mlad duhovnik je pisal v revijo Mi mladi borci in v Revijo Katoliške akcije, zato je tudi v Rimu ostal zvest in zavzet nasprotnik komunistične miselnosti. Na dogodke v domovini, ki je seveda ni mogel več obiskati, je sproti reagiral v kratkih sestavkih v zdomski publicistiki. Nekaj jih je urednik sprejel v svoj izbor. Posebej dragoceno se mi zdi, da je novo zgodovino znal vedno povezati s

prejšnjo, kjer je odkrival korenine sodobnih dogodkov, prav tako razgledanost po svetovni ustrezni literaturi, ki mu je bila v Rimu na voljo.

Dolinar seveda ni sprejemal družbene ureditve, ki je Slovenijo zajela po maju 1945. Zato tudi v poznejšem življenju Slovencev doma in v zdomstvu ni odobral in ne sprejemal kakršnega koli popuščanja s strani cerkvenih voditeljev. Videti je, da mu je bila diplomacija popolnoma tuja, v varnem zavetju svobodnega sveta nikakor ni mogel razumeti pastoralne »taktike«, ki je marsikateremu škofu doma naročala drugačno ravnanje kot zgolj načelno premočrtno. Še bolj je odklanjal vse poskuse teologov ali študentov teologije (na več mestih polemizira s p. Truhlarjem, bogoslovcem Lebarjem, nasveti p. Alta in ravnanje R. Vodeba mu niso pogodu), ki so tako ali drugače iskali mostov do marksistov ali popuščali pod pritiski. Razšel se je celo s svojimi »sozdomci«, ki so prej skupaj delovali v Slovenski kulturni akciji, ker so l. 1969 črtali iz pravil njeno protikomunistično naravnost. Svoje prispevke je odtlej pošiljal samo v novo glasilo Sij slovenske svobode.

Zelo kritično se je odzival tudi na tiskane spise, ki jih je dobival iz Slovenije. Truhlarjevo knjigo Katolicizem v poglobitvenem procesu, ki jo je l. 1970 izdala celjska Mohorjeva družba v množični nakladi, je takoj 1971 analiziral in zavrnil v članku Truhlar v procesu razkrinkavanja (str. 93-100), v daljšem prispevku pa je ugotavljal tudi vzroke tega procesa: Katolicizem v »procesu« razkrinkavanja (42-93).

Silno strogo je sodil o slovenskem Priročnem leksikonu, ki je v Ljubljani izšel 1955. Na 27 straneh je nanizal gesla, ki so tam napačno napisana, ki so izpuščena, ki so v nepravilnem sorazmerju do drugih gesel in podobno (str. 633-690). Za uvod svoje kritike je napisal kar teoretično poglavje o leksikografiji, za zgled leksikonovih hib pa je iz črk L, R in V izpisal splošna gesla, ki bi jih ideološko neobremenjen leksikon moral imeti, pa jih je v tem pogrešil. Preštel je vrstice gesel, ki so po njegovem mnenju za splošni leksikon preobsežna. Natančno je ugotovil besede, ki so iz srbskohrvatskega izvirnika napačno prevedene zašle v slovensko izdajo. Seveda ga je motila marksistična usmeritev leksikona, kar je ob izidu povzročilo celo doma nekaj kritike, saj je bila zamolčana vrsta dejstev in osebnosti iz svetovne in domače zgodovine.

Za nas je posebno dragocen Dolinarjev kritični pregled tiskov, ki so jih izdali zdomski Slovenci. Poučne so ocene treh zvezkov znanstvenega zbornika Vrednote II, III in IV, ki so v Argentini izšli v letih 1955 do 1958. (Mimogrede se spomnimo, da takrat v Sloveniji ni mogel izhajati Bogoslovni vestnik, v reviji Nova pot pa so bile neoporečne razprave »pomešane« med izrazito nesprejemljive, a se Dolinar nanje, kolikor je mogoče videti iz bibliografije, sploh ni oziral. Zvedel pa je, da teološki profesorji pišejo razprave, ki so dostopne samo v nekaj izvodih tipkanega Zbornika razprav teološke fakultete: (str. 535.) Ob vsaki razpravi, pa naj je segala na to ali ono področje, je napisal kar cel koreferat, v katerem je dodal marsikaj, kar je bilo avtorju neznano, a bi po Dolinarjevem mnenju moral upoštevati. Pri ocenjevanju ni bil popustljiv, motile so ga že jezikovne svojeglavosti ali neobgljenosti, zahteval je, da se morajo tudi pisci zunaj Slovenije ravnati po znanstvenih in jezikovnih pravilih, ki veljajo doma. (Za zgled: »V slovenski bibliografiji velja pravilo, da se kratice za časopise in drugi periodični tisk ravnajo po značkah, ki jih uporablja Slovenski biografski leksikon. Tega

se moramo držati tudi v zamejskem tisku« (str. 622). In še: »Tako suvereno opuščanje navedb in navedkov, kot si ga privoščič Mikolič, bi si mogel dovoliti samo kak daleč znan emeritus ob koncu svoje znanstvene kariere...Skoro ni odstavka, ki ne bi potreboval popravkov, bistvenih dopolnil in razločevanj... Sociologiji in psihologiji slovtva je domač pojem jezikovnega divjaštva. Za to disciplino nudi vse preveč gradiva Mikoličev sestavek« (str. 630-631.)

Pri drugih ga je zelo motilo, če njihov spis, zlasti če je bil namenjen tujcem, po njegovi sodbi ni bil na zadostni strokovni višini (tako je npr. dopolnjeval Arnežovo angleško knjigo o Slovencih v evropskem življenju: str. 635-662). Podobno strog je bil ob oceni prvega zvezka Herderjevega Leksikona sodobne svetovne literature (1960), ko je ugotovil, da so avtorji obdelali Slovence le kot del jugoslovanske kulture. Zanimivo je, da je posebej poudaril vrednost pesnika Kocbeka v primerjavi z Borom: temu je leksikon posvetil posebno geslo, Kocbek ni niti omenjen. Dolinar je zapisal: »Kocbekova 'Zemlja' je dogodek v razvoju slovenske lirike, Borova 'Previharimo viharje' poetično kvečjemu pripetljaj«. 'Strah in pogum' bi evropsko razgledanemu bravcu neprimerno več povedal kot vladno subvencionirani prevodi Miška Kranjca in Antona Ingoliča s svojim zapoznelim socialističnim realizmom« (str. 696).

Opozoriti je treba še na eno značilnost Dolinarjevega pisanja: njegov jezik je jasen, misli so logično povezane, da bralec takoj ve, kaj hoče povedati. Posamezni izrazi, ki jih je prevzel morda iz Pleteršnika ali jih je ustvaril sam, so nam v Sloveniji zdaj tuji, čeprav jim ni mogoče odrekati duhovitosti. Če bi objavljaj doma, bi verjetno ta ali oni izraz sam opustil, marsikaterega pa bi lahko tudi splošno sprejeli.

Letos (1992), ob desetletnici avtorjeve smrti, objavlja BV en Dolinarjev prispevek, 1993, za tridesetletnico Grivčeve smrti, pa morda še daljši spis o njegovem delu, ki je po krivici pri nas že precej pozabljeno.

France Dolinar (1915-1983)

Slovensko katoliško znanstveno delo*

I. Pomen katoliške znanosti v naši narodni zgodovini

Nezadostnemu razumevanju pomena političnih form in socialnih struktur za duhovno življenje, ki je bojda lastno slovanski mišljavi, je doslej slovenska kulturna zgodovina redno plačevala svojo danj. Tako niso našli prave obrazložitve kulturni nastopki dokončne izgube politične svobode leta 819.

In vendar je bil tedaj odstranjen sociološki pogoj za nastanek visoke slovenske narodne kulture v srednjem veku. Edini stan, ki bi v srednjeveški družbi mogel zagotoviti narodni značaj visoke kulture slovenskega ozemlja, slovensko narodno plemstvo, je bil po tem porazu v uporih Ljudevita Posavskega obsojen na smrt. Z njim je padla tudi možnost priti v kratkem do lastne cerkvene organizacije v deželi in tako do svojerodnega višjega klera. Kulturno zgodovino slovenskega ozemlja odtlej za dolga stoletja oznamuje dualizem visoke kulture, lastne tuji prišleški gospodstveni plasti, in ljudske samorašče kulture širokih plasti domačega prebivavstva.

Ko se slovenski narod narodnostno zave in si začne graditi znova lastno socialno strukturo, gre v zavedno narodno življenje brez dediščine s krščanstvom prežetih vrednot lastne visoke kulture, ki bi bile objektivno osnova za močno katoliško kulturno tradicijo. Čim bolj si sinovi ljudstva osvajajo tudi pomembnejše in vodstvene položaje v socialni strukturi svoje dežele, čim bolj se tako dogaja socialna organizacija naroda, tembolj se uresničujejo pogoji za življenje narodne visoke kulture. Ta proces se je pri nas začel vršiti že v poznem srednjem veku, napredoval za protestantske reformacije in katoliške reforme, posebej še v času prosvetljenstva, in se vsaj v slovenski osrednji pokrajini končno odločil v 70 letih 19. stoletja.

Usodno za duha nastajajoče slovenske visoke kulture je bilo, da se je njen nosivec, tako imenovana inteligenca, oblikoval v času laizacije evropskega kulturnega kroga. Slovenski inteligent je hlatajoče sprejemal vase kulturne stvaritve, inspirirane od naturalističnega nekatoliškega duha časa, »tujo učenost«, kakor jim je dejal eden izmed njegovih tipičnih predstavnikov Ivan Cankar. Narodnostni dualizem kulturnega ozemlja je sedaj zamenil

duhovni dualizem narodne kulturne skupnosti, ki tragično trga ne samo celotni duhovni organizem naroda, ampak tudi duše njegovih besednikov, ki jih je »uka žeja« izpeljala iz tople spravljenosti domačega duhovnega izročila. Ti besedniki tolikokrat govore samo v slovenskem jeziku, tolikokrat pa ne iz slovenskega duha; »apokalipsa slovenske duše« v slovenski literaturi ne poočituje celotne podobe celokupnega narodnega organizma, ampak je tolikokrat le izraz njegove tragično razklane inteligenčne plasti. Vendar slovenski književnik v najvišjih trenutkih svojega poslanstva, ko izpregovori kot avtentični besednik svojega naroda, vedno daje pričevanje Bogomilini sreči in tisti zadnji modrosti, ki je »mati, domovina, Bog«.

Če objektivne kulturne tvorbe slovenske inteligence niso adekvatno javljanje resničnega narodnega duha, so pa vendar trajna in trajava kulturna sila prvega reda. Moderna sociologija je bistro spoznala vlogo literarnega jezika, pomen narodne literature in slavnih mož narodne kulturne zgodovine v tvorbi modernih narodov. Toliko večji pomen pa so imeli ti faktorji pri nastajanju tistih narodov, ki so narod postali na razvalinah svojega državnega ustroja in socialne strukture, skoraj izključno iz moči lastnega kulturnega dela, in med te narode spadamo Slovenci. Med tem ko so se drugi narodi organizirali kot usodna življenjska skupnost v območju predvsem političnih zgodovinskih faktorjev in so bili preje politična kot kulturna enota, gre naš narodni razvoj po uničenju narodne države v nasprotni smeri. Zato so bili možje peresa in kulturni tvorci sploh pri Slovencih v mnogo odličnejšem smislu »vodniki in preroki« kot pri narodih z narodno politično kontinuiteto; njih stvaritve pa so stalna hipoteka preteklosti na našem narodnem življenju.

Tudi je še sodobni pomen inteligence same pri nas neprimerno večji kot pri drugih narodih z bolj organično rastlo narodno socialno strukturo. Ta pojav je tipičen mladim, predvsem slovanskim kulturam evropske srede, vzhoda in jugovzhoda. Vse drugače kot na zapadu, ki pozna lastninsko pogojeno in tradicionalno »stanovsko« plemstvo in meščanstvo, je v mladih slovanskih kulturah inteligenca edina prava socialna elita svojih dežel.

Socialna uveljavitev inteligence je pravzaprav šele dokončno udejstvila »znanost« kot posebno, od drugih razločeno »zgodovinsko potenco« (Jakob Burckhard) ali »življenjsko moč« (W. Dilthey). Po zaslugi inteligence je znanost, ki je sicer s publicistično polemiko že od 14. stoletja dalje posegala vedno bolj v socialne boje in politično aktualnost, po ustanovitvi »zgodovinske filozofije« (osemnajsto stoletje) in »sociologije« (devetnajsto stoletje) postala meščanstvu in proletariatu pravi »instrumentum regni«. Novi znanosti sta konstruirali vrsto ideologij, ki jim je sodobna racionalistična mehanistična filozofija tvorila metafizično osnovo. Nekritični inteligent je sprotno sprejemal kot zadnjo besedo znanosti njih mitologeme in jih v svoji reformistični patetiki skušal čim preje ostvariti.

Med slovanskimi katoličani je prvi prepoznal pomen znanosti in inteligence za duhovno in socialno življenje naš prvi kulturni filozof Anton Mahnič. Spoznanje mu je bilo olajšano zaradi izrazitega intelektualizma njegove zgodovinske filozofije. Vedoč, da »ideje oblikujejo vekovom lice«, je sklenil katolicizmu ohraniti njih vir – znanost in njih nosivca – inteligenco. To je skušal doseči s tem, da je pobudil prvo organizacijo katoliškega inteligenčnega naraščaja (leta 1893 je bila ustanovljena Danica), še preje pa je

v Gorici leta 1888. izšla prva slovenska zgolj znanstvena revija Rimski katolik, ki je kmalu prinesla Mahničev poziv k ustanovitvi katoliške znanstvene organizacije, kateri je predlagal ime Leonova družba. Leonova družba je v kratkem potegnila nase organizacijo znanstvenega dela med Slovenci. Opravljala je celo funkcije akademije. Že samo z izdajanjem Kosovega gradiva za zgodovino Slovencev si je za vselej zagotovila ime v slovenski kulturni zgodovini. Slovenska Matica, katera je po prvotni zamisli imela podoben namen, se je izgubila v beletrijo in literarno zgodovino.

Leonova družba je izdajala obe reviji, ki sta nastopili dediščino Mahničevega Katolika, Katoliški obzornik in Čas. V njih smo po zaslugi urednika Aleša Ušeničnika, ki je znal čudovito združevati tradicijo in modernost, imeli moderno znanstveno revijo z vztrajno kontinuiteto, katere druge miselne skupine niso mogle nikdar vzdržati.

V isto obdobje kot ustanovitev Leonove družbe spada tudi ustanovitev filozofskih kateder na bogoslovnih učiliščih v Ljubljani in Mariboru. Škofa Misja in Napotnik sta se sistematično prizadevala za akademsko vršino svojih bogoslovij. Prvi profesor filozofije v Ljubljani dr. Janez Evangelist Krek je takoj vpeljal predavanja iz socialne vede. Veledebnost škofa Napotnika je ustvarila slovenski bogoslovni znanosti njen prvi organ Voditelj v bogoslovnih vedah. Dejstvo, da so bile edine visokošolske ustanove na slovenskem nepotujenem teritoriju bogoslovna učilišča, je močno utrdilo položaj katoličanov v znanosti.

Popolnoma upravičeno moremo za čas pred prvo svetovno vojsko govoriti o znanstvenem prvenstvu katoličanov. Prve slovenske filozofske knjige so v zvezi z neosholastično obnovo. Kdor bo pisal zgodovino slovenske filozofske terminologije, bo moral iskati nje nastanek in razvoj v prvih filozofskih knjigah, pisanih v slovenščini, Lampetovem Modroslovju in Dušeslovju, pa še v Kovačičevi Ontologiji in celo v Aleš Ušeničnik-Žigonovi terminološki pravdi ob prvi Kovačičevi knjigi. Do svetovne vojske je zgodovina slovenske filozofije identična z zgodovino neosholastike pri Slovencih.

Tudi v socialnih vedah smo katoličani imeli ne samo časovni, ampak tudi vrednostni primat, še več, skoraj monopol, in ga obdržali vse do tridesetih let našega stoletja. Prve slovenske sociološke razprave so izpod peresa duhovnika Belca. Prva široko zajeta anketa o določenem socialnem vprašanju pri nas so Krekove Črne bukve. Njegov Socializem je še danes najboljše slovensko delo o tem gibanju. Ušeničnikova »Sociologija« (1908) je bila ob svojem izidu najnaprednejše katoliško delo v resnici evropske vršine.

Mogočen je delež katoličanov v slovenski zgodovinski znanosti. Avtor Gradiva Franc Kos je bil dolgo časa podpredsednik Leonove družbe. Njen dolgoletni predsednik Josip Gruden je dal Slovincem prvo obsežnejšo zgodovino. Mirno lahko rečemo, da je slovenski narod kot celota iz Grudnove Zgodovine Slovenskega naroda, ki je kot Mohorjeva knjiga šla v zadnjo slovensko hišo, črpal znanje o svoji preteklosti. Član Leonove družbe Franc Kovačič je v najtežjih razmerah ustanovil slovensko Zgodovinsko društvo v tedaj skoraj nemškem Mariboru in začel izdajati revijo Časopis za zgodovino in narodopisje. Poleg teh velikih imen je dolga vrsta skromnejših delavcev zlasti pri Zgodovinskem zborniku in v zbirki Zgodovina fara opravljala nad vse koristno delo.

Za popolno spoznanje pomena katoličanov v slovenski znanosti se moramo spomniti še na pomembno slavistično delo Škrabca, Štreklja in Breznika; na živahno humanistično in naravoznansko delo prvih šentviških profesorjev, ki so bistveno sodelovali tudi pri ustvaritvi slovenske srednješolske učne knjige; na pomembni leksikografski deli Doklerjev grški in Wiesthalerjev latinski besednjak — zlasti zadnji z znanstvenimi pretenzijami —, ki ju je omogočilo mecenstvo škofa Jegliča.

Ves ta veliki znanstveni zagon so budno spremljali in pospeševali slovenski katoliški shodi. Samo na tej osnovi nam je razumljiv veliki razmah slovenskega katoliškega gibanja v njega zlati dobi, ki še danes napolnuje z domotožjem, pa tudi s ponosom vsakega, ki res raste iz zgodovinske skupnosti slovenskega katoliškega gibanja.

Pomaljšajoči se delež slovenskih katoličanov v znanstvenem delu je našel priznanje tudi svetovnonazorskih nasprotnikov. Na tretjem katoliškem shodu je tedanji referent za znanost dr. Karel Capuder z zadoščanjem mogel navajati tole sodbo v Gorici izhajajoče svobodomiselnih revije Veda (uredniki Kramer, Rostohar, Prijatelj): »Moderna znanost je prišla med Slovence skozi katoliško prizmo.«

Ako pravično vokvirimo storitve slovenske katoliške znanosti v celotni narodni razvoj, jih moramo šteti med bistvena dejanja slovenske kulturne osamosvojitve in jim priznati njih ustvarjalni pomen v formaciji slovenskega naroda, ne glede na konkretne narodno prebujne pobude, ki jih je dalo delo katoliških znanstvenikov. Ob prvih zvezkih Kosovih regist je Janez Krek dejal Finžgarju: »Povej ljudem, da nismo bilil vedno hlapci«, in tako pobudil roman »Pod svobodnim soncem«. Katoliški znanosti gre zasluga, da se je uveljavila znanost kot posebna kulturna sila slovenskega življenja, ko mu je grozilo, da se zgubi v leposlovje.

Prizadevno znanstveno delo katoličanov je tudi preprečilo, da se znanost ni mogla zlorabljati zoper vero; tako so bistveno sodelovali pri ohranitvi narodne duhovne edinosti; tudi njim gre odlična zasluga, da so Slovenci kot celota vstopili v samotvorno zgodovinsko življenje kot katoliški narod.

Neposreden politični pomen pa je slovenska katoliška znanost dobila v času razpada Avstrije. Bili smo znanstveno toliko dorastli, da smo o svojih problemih mogli misliti z lastno glavo. Razpravam Aleša Ušeničnika in profesorja Jenežiča gre zasluženje, da je vodilna slovenska politična skupnost imela znanstveno samostojno sodbo o pravicah svojega naroda.

Čudno je, da ta doba širokih pogledov in smelih dejanj ni prišla do sistematične akcije za rešitev slovenskega univerznega problema. Zahteva po lastni narodni univerzi je že ena izmed glavnih točk narodnega programa iz leta 1848, bila je v vrsti stalnih terjatev našega parlamentarnega zastopstva na Dunaju. Krepko akcijo katoličanov je sprva hromila misel na avstrijsko katoliško univerzo v Salzburgu, kjer so Slovencem zagotavljali nekaj kateder (primeri referat dr. Lesarja na prvem katoliškem shodu in zadevno resolucijo), vendar moramo za mrtvico katoličanov v pripravi na slovensko univerzo iskati v času po prvem katoliškem shodu razlogov drugod. Priznati moramo, da so se liberalni krogi živahneje pripravljali na samostojno slovensko univerzo. Pojav nekega humorja, lastnega vsej človeški zgodovini, je dejstvo, da je bil z ozirom na najvišji slovenski znanstveni zavod neprimer- no bolj prizadeven sicer nadarjeni avtodidakt Ivan Hribar kot pa nedvomno

superiornejše in tudi bolj šolane glave slovenskega katoliškega gibanja. Zdi se mi, da je pravi razlog za manjšo udeležbo katoličanov v pripravah na lastno visoko šolstvo iskati predvsem v patosu Krekovega pojmovanja inteligentovih nalog v ljudstvu. Generaciji, ki jo je duhovno vodil on, je bil pred očmi mnogo bolj vzor katoliškega ljudskega tribuna in socialnega organizatorja kot pa znanstvenega raziskovalca in akademskega učitelja. Krekova vzgoja je sicer rešila slovensko inteligenco v njenem najboljšem delu odtujenosti od ljudstva in jo tesno navezala na sožitje z njim, ni pa dovolj upoštevala socialnemu položaju svojiskih, objektivno danih funkcij v organizaciji celotne narodne kulture. Vpoštovati moramo tudi, da je deželna samouprava na Kranjskem, ki je bila v rokah katoliške stranke, in pa razvito organizacijsko življenje nujno zasegalo vse katoliške diplomirance takoj po koncu njih študija. Osebnih poizkusi nekaterih pripraviti se na docenturo, niso naleteli na potrebno razumevanje. Daničarska akcija, ki jo je vodil Francè Stelè, za habilitacije na krakovski univerzi je prinesla žal le malo sadu, prišla je prepozno.

II. Izobrazbena situacija po ustanovitvi ljubljanske Univerze

Pri samem ustanovnem dejanju ljubljanske univerze so slovenski katoličani odločilno sodelovali, njena ustanovna listina nosi podpis njihovega političnega predstavnika. Doživeli pa so tudi prvo zadrego, ko niso mogli predlagati katoliško zavednih znanstvenikov za zasedbo docentur. Zamujena je bila žal tako edinita prilika ustvariti mladi univerzi katoliško duhovno tradicijo. Z ganljivo rodoljubnostjo so Slovenci na novi univerzi zbirali vse, kar je v znanstvenem svetu slovenskega delovalo. Tako se je sicer telesno, ne pa žal tudi duhovno vrnila v domovino vrsta ljudi, izkoreninjenih iz tal domačega duhovnega izročila.

Slovenski katoliški narod je bil tako postavljen pred problem: »neutralna« država, zaradi usmerjenosti večine docentov dejansko katolicizmu nenaklonjena, ako ne nasprotna univerza v katoliškem narodu, kjer je 70 procentov večine dobivala »katoliška stranka«. Razni razlogi so povzročili, da prvih 20 let ostrina problema ni bila tako občutena. Prvi dve desetletji sta bili doba organiziranja inštitutov, seminarjev in knjižnic. Že sama skrb za organizacijo in razvoj univerze je družil svetovnonazorsko nasprotni docente, zlasti pa jih je zbliževal boj za obstanek univerze, ki jo je od proračuna do proračuna grozil ukiniti belgrajski centralizem. Predvsem je ta boj povzročil, da so nekatoliški profesorji zvečine brzdali svoje kulturnobojne instinkte spričo spoznanja, da je bila SLS edina politična sila, ki se je borila za univerzo. V teh letih je France Kidrič prispeval v Bogoslovni Vestnik, najbolj zgovorno pa kaže tedanje vzdušje dejstvo, da je Zadruga gospodarska banka (bančni zavod slovenskih katoliških zadrug), ki je založila Slovenski biografski leksikon, dala urejevati to pomembno edicijo poleg Izidorja Cankarja še Francetu Kidriču in Janku Šlebingerju.

Vendar zunanji modus vivendi ni vplival na duha univerze, ki je bil nujen izraz pozitivistične znanstvene in liberalne življenjske usmerjenosti njenih docentov. Ta duh je oblikoval sam po sebi, mimo tega pa mnogi profesorji niso znali hraniti zase svojih svetovnonazorskih domislic.

Prva generacija profesorjev slovenske univerze je dobila svojo znanstveno in duhovno formacijo na avstrijskih in nemških univerzah, ki so

dobro desetletje doživljale to, kar je izkušala Francija »v žalostnih letih osemdesetih« (Claudel), namreč diktaturo pozitivizma in scientizma. Javno mnenje univerz v času študijev naše prve profesorske generacije je bilo tole: »Znanost« nam daje nevarljivo podobo sveta; ker se pa ta znanost, ki so jo istovetili s fiziko, priznava materialističnemu mehanizmu, zato je ta edini filozofsko sprejemljivi svetovni nazor. Žal so premnogi docenti vztrajali na duhovnih postojankah svojih zadnjih izpitov tudi potem, ko so vrhovi evropskega duhovnega življenja že preboleli pozitivistično bolezen. Pojav zamudništva, ki je po Kidričevem tako značilen za slovensko zgodovino, pa tudi zanj in njegove.

Okrog leta 1900 se v evropskem duhovnem življenju začne globoka sprememba situacije, ki jo oznamuje vrsta gibanj, usmerjenih zoper materialistični mehanizem, pa tudi zoper subjektivizem, sploh zoper »moderno« filozofijo, ki ji je bila miselni temelj ali problem Newtonova podoba sveta. Sodobna fizika (Planck, Eddington, Jeans, de Broglie, Weizsäcker, Schrödinger, Millikan) je odkrila tako strukturo fizikalne realnosti, ki nujno izključuje mehanistični materializem, še preje pa je epistemološka kritika (Boutroux, Duhem, Henri Poincaré, Meyerson, empiriokritičisti) porušila vero v nezmotnost naravoznanskih ved. Nič manj ni velika sprememba v biologiji, ki se je povrnila k vitalističnemu pojmovanju bioloških pojavov (Driesch, Uexküll, Dacque, Buytendijk, Lecomte du Noüy, Carrel, Remy Collin, Arthur Thomson). Ko ni mogla fizika več veljati za znanost kateksohen, so zgodovinske vede lažje uveljavile svojo duhovno-znanstveno metodiko in se rešile apriornih shem, vsiljenih jim od materialističnega »znanstvenega« svetovnega nazora (primeri za etnologijo delo »kulturno-zgodovinske šole«, zlasti W. Schmidt). Celó sociologija, ki jo je njen utemeljitelj Comte zasnoval kot pravo pravcato physique sociale, se je po prvi svetovni vojski zavedela svoje predmetno dane lastne metodike (zlasti pod vplivom Maksa Webra, Ernesta Troeltscha, Maksa Schelerja, Pitirima Sorokina). Najgloblja pa je bila sprememba v filozofiji, kjer je Peter Wust mogel v dvajsetih letih dvajsetega stoletja upravičeno govoriti o »vstajenju metafizike«.

Namesto da bi se mlada univerza včlenila v vrhni razvoj sodobnega evropskega duha in tako položila v zarodke svoje duhovne tradicije kali antipozitivizma, metafizičnega realizma, ontičnega pluralizma in personalizma, s čimer bi se obenem zasidrala v duhovno izročilo svojega naroda, njen docentski zbor v skladu s svojo pozitivistično dedno obremenjenostjo ni niti čutil potrebe po kaki enotni filozofski osnovi vsega znanstvenega dela. Tako je slovenska univerza postala ponovitev duhovno razbitih evropskih modernih univerz ob prelomu stoletja. Šla je na pot specialistovstva, ki se ne ozira na organizem ved; vsaka strokovna znanost, ako je le imela dovolj podvzetnega docenta, je naredila poizkus s svojimi principi, pojmi in miselnimi sredstvi pojmovati vesoljnost bitja. Tako prenašanje zakonitosti enega področja na drugo je ena najhujših logičnih in metodičnih napak in izhodišče za vrsto psevdofilozofij monistične observance.

Dejansko se strokovna filozofija ni nikdar dvignila do duhovnega arbitra univerze. Po izidu Vebrove Filozofije in Knjige o Bogu, ki po svoji duhovnozgodovinski strani pomenja držanja koraka s sodobnim evropskim duhovnim dogajanjem, so pozitivisti imeli še manj razloga, da bi iskali usmerjanja

pri strokovni filozofiji. Resne filozofske poizkuse, kakor Pitamičevo priznanje k naravnemu pravu, je znala naša publicistika spretno pozabiti.

Ko je po prizadevanju dr. Korošca prišlo do ustanovitve akademije (1939), se je slavistični vpliv v znanosti in javnem življenju pomnožil, saj so tvorili slavisti relativno večino njenih članov. Gospodarsko in politično zgodovino je na progresistične postojanke pripeljal Zwitter, ki je sprejel duhovno zgodovinski koncept Prijatelja in Kidriča.

Zaradi framasonskih zvez je Kidrič dobil odločilni vpliv tudi pri namestitvah novih docentov, ki so spadale v izključno kompetenco od framasonov obvladanega belgrajskega prosvetnega ministrstva, ki je rado storilo vse, kar je slabilo slovenski »klerikalizem«. Število »progresistov« na filozofski fakulteti se je množilo. Oni so tudi edini fakulteti dajali barvo, drugi docentje so ostajali v nevtralnosti in skepsi. Diskriminacije v škodo katoličanov so se začele že pri delitvi štipendij. Tisti, ki so se potegovali za Turnerjeve ali francoske štipendije, so skoraj morali predložiti člansko izkaznico nekatoliških organizacij.

Vpliv profesorjev je potenciral še pojav duhovnega »zaplankanja« študentov, ki so zaradi neznanja svetovnih jezikov in brez stika z velikimi kulturnimi centri ostali brez obilice pobud za duhovno samostojnost. Navsezani na zgolj jugoslovanske univerze so mnogi zapadli duhovni balkanizaciji.

Prihodnjega raziskovalca slovenske zgodovine med obema svetovnima vojskama bo osupnilo dejstvo, kako majhen vpliv na socialno politično življenje so imele politične in socialne vede pravne fakultete in kako se je v teh odsekih razširil diletantizem in prestopanje kompetenc. Kriva je temu stanju po eni strani diktatura literature, tipična za naše še nedozorelo kulturno življenje, še bolj pa odtujenost slovenske pravne znanosti konkretni narodni problematiki. Dvorno-svetniška osebna drža in pozitivistična pravna usmerjenost so preprečile našim pravnim znanstvenikom stik z narodno realnostjo. Ker so molčali poklicani, so toliko lažje vpili ljudje brez kompetence.

Vodilno so usmerjali univerzo slavisti. V nasprotju z drugimi inštituti je slavistični bil že takoj v začetku najbolj kompaktna enota. Slovenska slavistika ima že sekularno tradicijo, ki so jo predstavljali Kopitar, Miklošič in Murko, in je znala svojo mednarodno priznano znanstveno ceno ohraniti tudi v Ljubljani, ki je postala eden najpomembnejših centrov slavistične vede. Ugotovitve ljubljanske slavistične šole predstavljajo največji znanstveni doprinos ljubljanske univerze. Pomen slavistov pa so povečale tudi aktualne naloge, ki jih je slovenski narod pričakoval, da jim lastna univerza najpreje zadosti, to je znanstvenemu preučevanju slovenske preteklosti. Vedeti moramo, da do druge svetovne vojske v Ljubljani ni bilo katedre za slovensko zgodovino.

Slavisti so imeli večino v Društvu za humanistične vede, ki se je smatralo za predhodnika filozofskega razreda zelene slovenske akademije. Slavistikino in pa filozofsko fakulteto sploh je obvladal France Kidrič. Iz njegovega kroga so prišle pobude tudi za splošno organizacijo znanstvenega dela, njegov učenec Mirko Rupel je pri Blazniku, ki je postal uradna univerzitetna tiskarna, začel izdajati znanstvena izvestja, ki pa so morala kmalu prenehati. Edini, ki je imel z ljubljansko univerzo točne namene in

načrt za organizacijo znanstvenega dela, je bil France Kidrič, njegovo delo pa je inspiriral katolištvu nasproten duh.

Kakor Kidrič v znanosti, tako je v literaturi imel svoj načrt Jože Vidmar. Oba sta s pomočjo kulturnega dela hotela spremeniti slovenskega človeka. Zavedno ali nezavedno se je Vidmar ravnal po metodi kitajskega kulturnika Liang K'i Čao, ki je v začetku stoletja dejal: »Za prenovitev ljudstva je najprej treba imeti nov roman.« Izpričevalo Vidmarjeve volje je močni opis lastnega srečanja z njim, ki ga je priobčil Mirko Javornik v zbirki »Pero in čas«.

V slovensko politično aktualnost je slavistika stopila v 30 letih. Unitaristično jugoslovenstvo je povzročilo, da je mladina takrat začutila vso peščost slovenskega narodnega problema. Edina znanstvena stroka, ki je pokazala razumevanje za znanstveno obravnavo slovenskega vprašanja, je bila slavistika. Samo tisti, kdor je čutil sam pekočo žejo tedanje mladine po obrazložitvi smisla slovenske zgodovine, more prav razumeti, koliko nevarnosti je hranilo v sebi dejstvo, da je edino ljubljanska slavistična šola formulirala kot odgovor na vprašanje. Prijatelj-Kidričeva šola je skonstruirala idejno in metodično enostransko »progresistično« pojmovanje slovenske zgodovine, kjer je skupni imenovalec progresivno v resnici nekatolištvo in protikatolištvo. S tem pa je slavistična šola postala duhovni center »sloveno-borstva« in vsenarodno pomembna. Prijatelj-Kidričev koncept slovenske zgodovine je sprejela obnovljena slovenska komunistična partija. Kardelj jo je vključil v Stalinov koncept nacionalnega vprašanja. Slovenski komunizem se je oklical za zadnjo progresivno silo slovenske zgodovine. Liberalna slavistična šola je ta oklic brez ugovora sprejela. Zbližanje je poleg antiklerikalne kvintesence slovenskega psevdoliberalizma pospeševal še spomin na študij pri ruskih progresistih in stare socialistične simpatije naših slavistov.

III. Kriza slovenske katoliške znanstvene organizacije

Po ustanovitvi univerze v Ljubljani je še naprej ostala najvišja katoliška znanstvena organizacija Leonova družba v Ljubljani. Vzroki sociološkega in duhovno-zgodovinskega značaja pa so povzročili njeno krizo.

Ustanovitev univerze je bistveno spremenila izobrazbeno-sociološko situacijo. Univerza je nujno, že zaradi spremenjenih socioloških pogojev samih, postala narodov intelektualni center, funkcija, ki jo je dotlej opravljala Leonova družba. Brez temeljite revizije strukture Leonova družba ni bila več zmožna uveljaviti katoliške vrednote v slovenski znanstveni in celotni kulturi.

Neki zgodovinski analogon moremo za ta pojav najti v situaciji, ki je nastala v Nemčiji po sekularizaciji leta 1803. Prenehale so škofijske univerze, na njih mesto so stopile državne, katoličani so šli v kulturni geto.

Mimo objektivnih vzrokov so delovali še subjektivni vzroki krize: med mnogimi katoličani se je pojavil dvom o samem obstoju katoliške kulture, dvom nad katolicizmom kot kulturnim principom. Kakor neka utrujenost se je polastila slovenskih katoliških kulturnikov, brez živega prepričanja, da je Cerkev življenjsko počelo družbe.

Vpliv nekatoliških docentov je omogočila pri širokem delu katoliške mladine antiintelektualistična usmerjenost mladinskega gibanja. Duhovni

razvoj premnogih njegovih predstavnikov je prava intelektualna tragedija, najbolj moderno reformatorstvo je odpovedalo pred zastarelimi teorijami zaradi preziranja teorije.

Na prvo spoznanje nemoči na univerzi je Leonova družba reagirala tako, da se je ustanovil Mahničev sklad za študij prihodnjih docentov. Nekaj časa je Čas prinašal mile darove v ta namen, polagoma pa se je pozabilo tudi na to. Do sistematične vzgoje docentov se pa Leonina ni povzpela nikoli.

Kriza Leonove družbe je imela toliko usodnejše nastopke, ker se je odigravala v času slovenskega kulturnega osamosvojevanja. Vedno bolj se je uveljavljala tendenca po neodvisnosti od tujih miselnih središč. Slovenski inteligent je pričakoval od slovenskih mislecev znanstvenih odgovorov na življenjska vprašanja. Pojav tega osamosvajanja je nastajajoča slovenska znanstvena literatura. Na katoliški strani sta izhajali dve znanstveni zbirki, Znanstvena knjižnica pri Mohorjevi družbi in Kozmos pri Jugoslovanski knjigarni. Prva in druga pa sta bili urejevani brez sodelovanja znanstvene organizacije. Tako je bila sprejeta v prvo Pirjevčeva knjiga o knjižnicah, ki je vsebovala napade na vse dotedanje katoliško izobraževalno delo pri nas — pravi primer napačne tolerance. Pri načrtnem delu bi vprašanje Naravoslovje in svetovni nazor moglo najti bolj filozofsko izšolanega obravnavca, kot je bil Miroslav Adlešič. Brez knjižnega načrta so bili založniki odvisni od naključnih ponudb. Tudi naslednica Kozmosa, zbirka Svet, ki je še bolj poudarila poljudno znanstvo, je bila urejevana od ljudi izven znanosti. Ob resnejši znanstveni organizaciji bi mogla religijsko-zgodovinska mesta pri Sovretovih Starih Grkih najti sedanjemu znanstvenemu položaju bolj adekvatno stališče.

Stik z aktualno slovensko stvarnostjo je izgubila katoliška sociologija. Vse preveč je šla v politično publicistiko in eksegezo cerkvenih doktrinalnih izjav s skoraj zgolj didaktičnimi cilji. Tudi ni več držala koraka z velikimi napredki solidaristične sociologije izza Peschejevega fundamentalnega dela in premalo vpoštevala mene družbene stvarnosti. Socialno-doktrinalni spori po petem katoliškem shodu (tipični pojav srednje-evropskega katolicizma je bila do Quadragesimo anno borba za enotno katoliško-socialno črto) so skoraj izključno zajeli duhove in tako postali ovira za sistematično sociološko kontrolo tekočega konkretnega dogajanja. Tako smo izgubili nekdanj čisto našo znanstveno postojanko. Posebno tako imenovano »konkretno sociologijo« so si osvojili skoraj popolnoma svetovnonazorski nasprotniki (prim. avktorji banovinskih anket.). Predvsem naloga sociologije bi bila pogumno preučevati znanstvene osnove slovenskega nacionalnega vprašanja; žal se temu prvemu ukazu časa katoliška družbena veda ni odzvala.

Celo v dotlej izključni domeni katoliške znanosti, v filozofiji, so se pojavile razpoke. Z ustanovitvijo Filozofskega društva v Ljubljani je postalo očitno pojačeno zajetje slovenske inteligence po filozofiji. Polagoma je slovenska kultura prehajala iz zgolj beletrističnih interesov. Slovenska Matica je pod uredništvom Antona Sovreta in Borisa Furlana začela izdajati vrsto filozofskih klasikov, ki bi postala del domačih knjižnic naših inteligentov. Vpliv katoliških filozofov na to podjetje se je omejeval na izbor Avguštinovih in Tomaževih del. Pri zadostni podjetnosti katoliške strani bi mogla podobna zbirka v uvodih in dostavkih prinesiti imanentno kritiko v duhu sholastične metafizike, kar bi silno pripomoglo k filozofski jasnosti.

IV. Ideja slovenskega katoliškega inštituta

Cilj vsakega zgodovinsko-dejavnega občestva je izboljšati »svoj položaj«, to se pravi priti v bolj popolno in bolj gotovo posest dobrin, ki jih potrebuje ali ki si jih želi. Človeško družabno življenje je nenehen dialog z nujnimi pogoji za uresničevanje in preoddajanje kulturnih vrednot v prostoru in času, v čemer vprav obstaja bistvo socialnega življenja. Zato je za zgodovinsko potenco bistvena moč najti v lastni subjektivni polnosti nov pristen kvalitativen odgovor na vsako novo situacijo, moč pristnega odgovarjanja na vabila in možnosti, na potrebe in naloge, na »ukaze časa«, ki se ponavzočujejo z meno zgodovinskih situacij. Ker človek in njegove združbe morejo — v nasprotju z živaljo — stopiti nasproti dogodkom v razmerje subjekt-objekt in se vzdigniti nad svoj zgodovinski prostor, zato je v družbi živeči človek pravo zgodovinsko bitje. (Mimogrede: politično »delo«, ki utone v danotah dogajanja, zasluži v popolnem znanstvenem pomenu vzdevek »živalske politike«).

Umsko dojetje »položaja« in njegova ocena z merili objektivnih ciljev socialnega življenja je tako prvo in bistveno dejanje v oblikovanju zgodovinskega dogajanja. Pred vsako terapijo gre diagnoza.

Ozir na konkretni položaj poroštjuje tudi izvornost zgodovinskih dejanj in jamči za njih resnično zgodovinsko vzročnost. Na ta način je preprečeno, da bi narejene mere bile zgolj posnemanje ali ponavljanje ukrepov, uresničenih v drugačni zgodovinski razsežnosti in trajnosti.

Namen znanstvene organizacije slovenskega katolicizma je vitalna navzočnost katoliških izobrazbenih vrednot v slovenskem kulturnem življenju. Analiza bližnje polpreteklosti nam poočituje tele »potrebe« slovenskega katolicizma v oziru njegove znanstvene in splošno kulturne tvornosti:

1) Najpreje je treba organizirati sistematično vzgojo katoliških univerzitetnih docentov. Vzgojiti je treba znanstvenike, ki doživljajo duhovno zgodovinsko situacijo svoje znanosti, ki so v razmerju do svoje stroke ne le vnanji cenzorji, temveč imanentni kritiki, ki izhajajo iz aporij svoje znanosti. Treba je vzgojiti znanstvenike z resničnim poklicnim patosom in metodično izvedenostjo.

2) Potrebno je dalje ustvariti dopolnilo univerzi, ki bi tudi po svoji socialni strukturi moglo preprečevati slabe vplive laicistične univerze.

Poleg inteligenčnega naraščaja je inteligenca sama tisti krog, ki ga najbolj naravnost obdeluje znanstvena organizacija. Popolnoma krivi psihologiji bi se vdal, kdor bi mislil, da se izobraževalni proces človeka konča z zadnjimi izpiti. Tedaj se odpre morda najbolj kritična doba njegove izobrazbe. Brez nadaljnjega kontroliranega osebnega napora mora namreč spričo modernih propagandnih sredstev zlahka zapasti intelektualni otopelosti. Druga nevarnost pa obstoji v tem, da bi znanstvenik, ki je izšel iz katoliških akademskih organizacij, izgubil stik s katoliško mislijo.

Večini potreb, ki smo jih označili, se da zadostiti s tradicionalno znanstveno organizacijo. Zadoščevala bi intenzifikacija skupnosti med znanstveniki, ki žele solidarno ostvariti katoliške znanstvene vrednote; zadoščevala bi ustanovitev organizirane suprastrukture, ki utelesuje zmožnost kolektivne akcije in iz nje tvori organizirano in trajno enoto. Zadoščeval bi tudi razvoj moralnega reda v prostem sodelovanju med člani skupine z ene strani in organizirano suprastrukturo z druge strani. Obstajajo pa tudi pri-

meri, ko bi potrebam zadoščevala edino institucionalna rešitev. Tedaj gre predvsem za nalogo dopolniti izobrazbo, ki jo katoliški študentje dobe na »nevtralni« univerzi. Gre predvsem, ako naobrnemo na naše vprašanje Kantovo razločevanje teoretičnega, tehničnega in organizatoričnega uma, za teoretične znanosti. Te namreč nujno obravnavajo mejna vprašanja med pozitivnimi znanostmi in filozofijo in se tako dotikajo tako imenovanih *praeambula fidei*. Te znanosti bi bile na tehniki teoretična fizika, na medicini biologija, na jusu pravna filozofija, na filozofski fakulteti epistemologija kulturnih ved. Zagotoviti v pouku teh ved katoliške principe se da v dani sociološki situaciji samo tako, da se ustvarijo odgovarjajoče katedre izven ali v sklopu univerze. Naivno bi bilo misliti, da bi kak privatni znanstvenik s še tako prizadevno pridnostjo mogel uspešno konkurirati institucionalno zagotovljenemu delu univerzних docentov. Tudi naključno prirejeni tečajji ne bi rešili naloge. Nasproti šoli je treba postaviti v popolnem didaktičnem pomenu resnično šolo. V sodelovanju s katoliškimi visokoškolskimi organizacijami bi se mogel zagotoviti stalni dotok slušateljev. Ozir na finančne možnosti ne bi smel delati težav. Saj gre za vire izobrazbe, ki imajo usodne nastopke na celotno narodno kulturo. Dobrodelnost slovenskih širokih plasti, ki je edina omogočila zidavo naših ljudsko-izobrazbenih ustanov, bo ob primerni obrazložitvi odgovorila na prošnje, ki se nanašajo na potrebe naše visokošolske izobrazbe.

Slovenski katoliški inštitut je treba pojmovati v funkciji slovenske univerze. Na ustanovitev katoliške univerze še dolgo časa ne moremo misliti. Tudi bi mogli proti konfesionalnemu šolstvu, kakor ga zamišlja kodeks v dejanskih razmerah slovenskega katolicizma, navajati razloge narodne duhovne edinosti. V danih razmerah more uvedba konfesionalnega šolstva, ki naj zamenja državno šolstvo z obveznim veroukom, pomeniti duhovno razdvajanje naroda. Na supoziciji, da se ohrani dosežani šolski sistem z nevtralno univerzo na vrhu, je pa vendar treba vprašanje reševati institucionalno. Ne kot kaka protiuniverza, ampak kot dopolnilo in korektiv univerze naj bi se ustanovil SKI kot sestav kateder, ki bi pravno mogle stati v različnem razmerju do univerze. V nekaterih modernih konkordatih (bavarskem in badenskem) je bilo zagotovljeno, da morajo nosivci nekaterih kateder imeti misijo od ordinarija univerzitetnega mesta, lahko pa se katedre ustanove kot nekaka svobodna filozofska fakulteta z upravno in finančno avtonomijo. Poudarek je v vseh primerih na institucionalni zagotovitvi nekih funkcij, ki jih v svojem današnjem razvoju kulturno izživljanje slovenskega katolicizma objektivno terja.

Človeka vredna izobrazba je samo celotna izobrazba, izobrazba, ki zajme najvišje smotre in zadnja počela vesolja. Tako prave človeške izobrazbe ni brez filozofije v eonu, ko je Bog sam govoril v razodetju, ne brez teologije. K celotnemu izobraževanju katoliškega človeka spadajo tudi vsaj elementi filozofije in teologije. Tudi te vede se morejo didaktično zadovoljivo podajati le v šoli. V letih, ko uživa mladi inteligent »vino« svetne izobrazbe, bi bilo proti vsem pravilom dietetike, dajati mu še vedno le »mleka« duhovne in religiozne izobrazbe.

Izobraževanje kot oblikovanje umskega življenja traja, dokler človek živi. Po diplomi sicer redno izostane do tedaj pglavitni faktor izobrazbe: šola, bolj kot dotlej pa začno delovati drugi faktorji, med temi predvsem kulturno osredje kot sojem objektivnih kulturnih tvorb. Zato je prva izobra-

zbeno naloga katoliške znanstvene organizacije biti tvorno počelo objektivne kulture naroda. Konkretno se to pravi zagotoviti navzočnost katoliškega duha v knjigi, sistematično organiziranih študijskih tečajih in tednih, kjer v sredi praktičnega življenja stoječ katoliški intelektualec prihaja v stik z razumskim življenjem časa.

Organizacija nadaljnjega izobraževanja inteligence mora iti predvsem za tem:

1. Dopolnjevati nje religiozno in filozofsko izobrazbo.

2. Ohranjati ji pravi poklicni etos in omogočiti študij poklicne problematike v luči katoliških principov.

3. V dobi, ko je socialno vprašanje prvo vprašanje časa, poskrbeti za sistematično dopolnjevalno šolanje. Za prvi dve nalogi bi nam mogle biti za zgled po nemškem Verbandu der katholischen Akademikervereine na salzburški univerzi prirejane Salzburger Hochschulwochen, za tretjo nalogo bi se mogli zgledovati po francoskih Semaines Sociales, tej pravi potujoči katoliški socialni fakulteti. S takimi prireditvami bi dali tudi akademskemu starešinstvu novega življenja in po vseh slovenskih središčih pobudili študijske krožke katoliških inteligentov. Tako bi se tudi zvišala vršina naše politične diskusije nad govoričenjem kavarniških in gostilniških omizij in bi se rešili vpliva nenačelnosti srbskega političnega življenja.

Zagotoviti je treba navzočnost katolicizma v objektivni kulturi s sistematično organizirano knjižno produkcijo. Kdor pogleda v knjižne omare, te prave shrambe duha naše inteligence, zastonj išče med slovenskimi knjigami kritično izdano izbrano delo A. M. Slomška, izbrane spise Mahničeve, zbrane članke in govore J. E. Kreka, da omenimo samo glavne tvorce slovenskega katoliškega gibanja in slovenske narodne zgodovine v sedanosti. Da teh del v naših knjižnih omarah ni, ni samo krivda inteligentov, ampak tudi nenačrtnosti naših tiskarskih podjetij. Ako vzamemo primer K.T.D., se moramo začuditi, s kakšno nenačrtnostjo se je za Pečjakovega vodstva obravnaval problem slovenske katoliške knjige. Jasno pa je da ni knjig tam, kjer ni piscev. Ob tem opravičilu, ki bi ga moralo odgovorno vodstvo tiskarskih podjetij navajati, zadenemo na problem slovenske katoliške znanstvene organizacije.

Ta nenačrtnost se ne nanaša samo na klasike slovenskega katoliškega gibanja, ki predstavljajo njega duhovno tradicijo, ampak tudi na sodobno knjižno tvorbo. Sistema vnaprej naročenih knjižnih zbirk nismo znali izrabiti za to, da bi v teku let dali v predale družinskih knjižnic naše inteligence sistematično urejeno zbirko filozofskega in teološkega značaja, obsegajočo v modernem jeziku in duhu vse klasične traktate krščanske filozofije in teologije. Opravičilo knjigarja je spet obtožba naše znanstvene organizacije.

Posredno — preko inteligence — spada v oblikovalne področne znanstvene organizacije tudi ljudska izobrazba. Je pa ljudska izobrazba tudi neposredno področje popularizacije znanosti, ako imamo na umu, da je prava poljudna znanost samo v načinu podajanja in prikazovanja in prav nič drugače različna od tako imenovane čiste znanosti.

Slovenija izgublja vedno bolj svoj agrarni značaj, industrializacija in urbanizacija terjata nove metode našega ljudsko izobraževalnega, ali kakor smo se z grdo neslovensko besedo navadili reči, ljudsko prosvetnega dela. Ugotovitev stvarne situacije in določitev metod pa spet ne sme biti delo kakšnega diletantskega poskušanja, ampak pravo metodično izgrajeno

znanstveno prizadevanje inštituta za sodobno ljudsko izobrazbo. Ta inštitut bi dajal duha našim izobraževalnim organizacijam, skrbel za metodično šolanje slovenskega ljudstva tudi potem, ko odraste mladinskim organizacijam, oživotvoril staro Krekovo misel — z moderno besedo — ljudskega humanizma, tako da bi slovenski narod ne bil samo največ beroč narod, ampak kar je več: pameten in moder narod.

Pri vseh narodih z razvitim katoliškim organizacijskim življenjem opazujemo enako potrebo po sistematičnem idejnem šolanju kot pri nas. Osnove slovenskega sistematičnega šolanja segajo v čas orlovskih tekem. Eden glavnih njegovih pospeševalcev pri nas je bil prof. Tomec.

Že dolgo tožimo, da slovensko katoliško gibanje nima več intelektualnega središča. Nekateri vedno poudarjajo, da nam manjka možganskega trasta. Z domotožjem se ozirajo na desetletja po prvem katoliškem shodu, ko je Leonova družba izvrševala vlogo idejnega usmerjevalca slovenskega katolicizma, predvsem s Časom in urednikom Alešom Ušeničnikom. So tudi, ki se vdajajo zgodovinsko nemogočim mislim in si želijo kakor neko reinkarnacijo A. Ušeničnika. Stvarna sociološka analiza bi pokazala, da smo imeli v zadnjih desetletjih Slovenci res sila raznih duhovnih vodnikov, da pa po čudnem individualizmu ni prišlo med njimi do tistega srečnega dopolnjevanja in sodelovanja, kot ga moremo ugotoviti med tako različnimi intelektualnimi temperamenti zlate dobe slovenskega katoliškega gibanja. Krivo je tega v nemajhni meri tudi neupoštevanje organizacije za znanstveno delo.

Daleč od misli in brez najmanjše želje po kakih pismouških républiques des camarades drži ugotovitev, da manjka našemu sedanjemu katoliškemu gibanju intelektualnega centra. Razbitost delavcev in pomanjkanje strokovnjakov je toliko, da danes ne moremo sklicati slovenske tradicije in nalog časa dostojnega katoliškega shoda. V veliki meri ima svoje vzroke za odtujenost duhovnih struj med slovenskimi katoličani v dejstvu, da ni foruma, kjer bi se udejavilo intelektualno sodelovanje.

Sodelovanje znanosti pri slov. katoliškem gibanju se ne nanaša samo na ugotovitev konkretnih programov, temveč tudi na njega tehnično vprašanje. Naklonjena sreča je hotela, da smo katoličani imeli moža, ki je v našem narodnem osredju prvi doumel pomen moderne organizacijske vede, prof. Tomca. Uspeh svetovnonazorskih gibanj je danes močno odvisen od vrste tehničnih pogojev. Zato študij organizacijske in propagandne tehnike spada nujno med naloge katoliške znanstvene organizacije. Veliko škodo bi prizadejali naši katoliški skupnosti, ako ne bi dopolnjevali in izpopolnjevali dela, ki ga je začel prof. Tomec.

Vsak narod ima svojega duha, svojega genija; v izoblikovanju in realizaciji lastnih individualnih znakov obstaja njegovo poslanstvo v družini narodov. Človeštvo namreč uveljavlja in razvija svojo človečnost edino v uklenjenosti v neko narodno vršenje, v prilikovanju nekim narodnim značilnostim in v njihovem poizraževanju. Proces narodnega osamozavedenja v najvišji stopnji pomeni ozavedenje svojega posebnega poslanstva v zgodovini človeške kulture. To poslanstvo je zgodovinski ideal vsakega naroda, dano od Gospodarja zgodovine vsakemu, tudi najmanjšemu narodu.

Pred 6. stol. smo prišli v novo domovino kot najbolj na zapad pomaknjena slovanska predhodnica, doživeli svojo karantansko svobodo in kul-

turno zarjo Kocljeve Panonije, pa potem kakor izginili v zapadnem svetu, da smo kot noben drugi slovanski narod osvojili vrednote te univerzalne kulture, si jih prilikovali in prisvojili, tako da so del naše žive narodne podstati. Ko so evropski narodi dovrševali laizacijo svojega socialnega življenja, je mladi prebudeni slovanski narod stopil v krog svobodnih narodov kot zavedno katoliški narod brez obremenjenosti, ki bi mogla izvirati iz starih socialnih tradicij, se je mladi narod v duhu krščansko-demokratskega gibanja — nikjer niso njegovi principi tako prešli v duhovno zavest naroda, kot pri nas — organiziral in dograjeval svojo družnostno strukturo. Čemu nismo utonili na tem ozkem predelu med germanskim in romanskim morjem, zakaj smo ostali? Da izvršimo svojo nalogo, da živimo zgled krščansko-demokratskega občestva pred svojimi krvnimi brati, ki danes stopajo v svetovno zgodovino in jim izpričamo rodovitnost sinteze med univerzalno zapadno kulturo in slovanstvom, da velikim množicam slovanstva, ki v krvi in solzah išče najboljšo obliko svojemu družnemu sožitju, živimo zgled slovanske krščanske kulture in države. Ohranjevati poslanstvo naroda v narodovi živi zavesti v vseh menah zgodovinskega hoda človeštva je naloga tistih mož, ki z najvišjih razgledišč motrijo konstelacijo svetovne zgodovine. Morda so najnatančnejša spoznanja res intuicije, gotovo pa so intuicije v sistematični in celotni izobrazbi izostrenih umskih oči.

V. Priprave v zdomstvu

Prihod komunističnega totalitarizma na oblast je prinesel razpust vseh katoliških znanstvenih ustanov in izročil domovino najhujšemu duhovnemu ustrahovanju. Stojimo pred popolnoma spremenjeno situacijo, pred nami so naloge obnove in ne samo prenove. Nova situacija pa nalaga slovanski znanosti v svobodnem svetu nove naloge. Na ramah slovenskih znanstvenikov, ki se nahajajo izven železnega zastora, leži velika odgovornost. Usoda slovenske znanosti prehaja vedno bolj v njihove roke.

Iz vseh znanstvenih in izobraževalnih ustanov Slovenije si kompartija prizadeva ustvariti prižnice dialektičnega materializma. Prvi prosvetni minister Ferdo Kozak, nekdanji Masarykovec, se je moral umakniti partijsko izšolanemu »idejno zgrajenemu« Jožetu Potrču, ki danes skrbi za ortodoksnno linijo izobrazbene politike v Sloveniji. Vkljub temu, da je sedanja vladajoča manjšina še vedno primorana uporabljati v šolstvu stare kadre, vendar nedvomno drži, da bo v nekaj letih zmogla zasesti s svojimi ljudmi vsa učiteljska mesta. Ustanovitev inštituta za socialne vede pod vodstvom publicista Borisa Ziherla kaže, da stremi jugoslovanski komunizem za popolno uslužitvijo znanosti svojim namenom.

Slovenska akademija znanosti in umetnosti je to dejanje infevdacije že izvršila; ob sprejemu Tita med njene člane je 16. 9. 1948. predsednik France Kidrič dal tole helotsko izjavo: »Zavestno preurejamo akademijo starega zapadnega tipa v novega, ki mora v skladu s potrebami socialistične države in ljudstva veliko bolj kakor prej poudarjati ozir na realistične vede, a pri tem ne zanemarjati humanističnih, ki raziskujejo na temelju novih progresivnih znanstvenih metod. Jasno nam je, da mora najvišji znanstveni zavod v socialistični državi usmerjati svoje delo tako, da bo služilo graditvi socializma.«

Delo slovenskih znanstvenikov v zdomstvu se nanaša na sedanost in na bodočnost.

Prva naloga svobodne znanosti v zamejstvu je bramba duha zoper dogmatiko dialektičnega materializma in zoper nasilje totalitarne države nad svobodnimi človeškimi umovi. Domovina pričakuje od umskih delavcev v zdomstvu, da ji povedo svoja znanstvena dognanja v svobodni besedi, ki je doma ubita. Bramba duha je istovetna z bojem za duhovno obličje slovenske zemlje, katerega bistvena poteza je pripadnost zapadni kulturi. Današnji oblastniki hočejo izolacijo slovenskega duhovnega življenja od Zapada, naloga svobodne slovenske znanosti je, da ta za slovenstvo življenjsko važni stik ohranja in posreduje vrednote zapadne kulture svojemu narodu. S temi dejanji se včlenja v aktivno duhovno rezistenco slovenskega naroda zoper vsiljeni ateistični totalitarizem. Odpor v domovini potrebuje svoje filozofije, svoje mistike. Velika dolžnost svobodne slovenske znanosti je, da mu to filozofijo odpora in boja za svobodo ustvari. Posebej jo veže k temu naporu dolžnost nasproti mladini, jutrišnji Sloveniji.

Drugi del nalog se nanaša na bodočnost. V velikem naporu za duhovno obnovo bo imela znanost bistveno vlogo. Pripraviti je treba kadre kvalificiranih znanstvenih delavcev, ki bodo mogli nadomestiti vse partijske vsiljence na naših znanstvenih ustanovah. To delo priprave bo najmanj vidno, je pa morda najbolj pomembno. Vsebuje tudi priprave na ustanovitve slovenskega katoliškega inštituta.

Malenkostna sredstva, s katerimi razpolaga slovenska emigracija, zaenkrat še ne dopuščajo organizacije katoliškega inštituta v emigraciji. Omejiti se moramo na organizacijo strnjene in živahne delovne občestva za slovenski katoliški inštitut, akcijski skupnosti katoliških znanstvenikov in znanstvenih kandidatov, ki vodi priprave za reorganizacijo in intenzifikacijo slovenskega katoliškega znanstvenega dela po osvoboditvi in obenem skuša ustreči nalogam sedanosti v duhovnem boju zoper totalitarno tiranstvo. Predvsem velja skrb vzgoji znanstvenega naraščaja.

Zapadni katoliški svet nima še pravega razumevanja za intelektualne potrebe narodov v sovjetskem območju. V večji meri kot je to delal doslej, je dolžan pomagati kulturnim prizadevanjem emigracij. Tudi emigracije še niso storile vsega, da bi zapadnemu svetu dovolj jasno prikazale pomen inteligence, kulturnega dela in znanosti v naporu ohraniti katolištvo v prostoru sovjetskega vpliva. Omogočiti to spoznanje je ena izmed najbolj aktualnih nalog delovnega občestva za slovenski katoliški inštitut.

Živimo v dekadah, ki tehtajo za stoletja, zato je toliko pomembnejše ali smo dejavni ali ne. Če kdaj, je v emigraciji popolnoma zgrešeno nerodovito pričakovanje pravega trenutka, čakanje na neke posebno ugodne konstelacije, ki brez našega napora uresničijo cilje naših želja. Emigracija mora predvsem in vedno delati. V živem stiku z narodno stvarnostjo in svetovnim dogajanjem morejo nje dejave samo uspeti.

* (Op. urednika Geržiniča) Na posebnem listu se je našlo tole pojasnilo: »Množ vprašan je v pričujoči študiji, ki predstavlja predelavo dveh v študentovski reviji »Nova Doba« v letih 1946 in 1947 izšlih člankov, načeta le per summa capita.

Obravnave imajo značaj spomenice vsem tistim katoliškim Slovencem, ki bi jim Nikolaj Berdjajev priznal »metafizično starost« (20 let) in kateri imajo malodušnost, strah pred odgovornostjo in pomanjkanje moralnega poguma za svojo osebno in narodovo žalitev.«

Študija naj bi izšla kot brošura in ji je namenil to posvetilo: »Knjižica bodi posvečena spominu Marjana Kremžarja in Jaroslava Kiklja, s katerima smo delili mladeniško smeje načrte o intelektualnem apostolatu. Ni jima bilo dano dajati pričevanje resnici z umom, dala sta ga s krvjo za brate. In to je ‚večja ljubezen‘.«

Opomba uredništva BV: Pred 45 leti se je Dolinar ukvarjal z načrtovanjem za znanstveno delo. Ker je bil zgodovinar, je analiziral stanje v preteklosti, kar je tudi za današnjega bralca pri nas koristno branje, ker mlajši marsičesa ne vedo. Sedanje ideološke težave pri ponovnem vključevanju teološke fakultete v ljubljansko univerzo imajo korenine v preteklosti. Ena ali druga misel, kako naj bi bilo v prihodnosti, bo morda koristna. Zato Dolinarjevo besedilo ponatiskujemo. Iz pietete do avtorja puščamo njegove jezikovne in besedne oblike, čeprav so nam zdaj nedomače.

Dolarjev spis je bil po tipkopisu iz let 1947/48 prvič objavljen v knjigi Slovenska katoliška obzorja, Buenos Aires 1990, 357-378.

Marijan Smolik

Kako je Baraga poznal Indijance

Ob letošnjem Slovenskem misijonskem kongresu je priložnost, da opozorim na staro knjigo o Indijancih Severne Amerike, ki je v Semeniški knjižnici v Ljubljani že skoraj dvesto let in jo je utegnil brati tudi bogoslovec Baraga.

Prof. dr. Vilko Novak je 1970 napisal uvodne besede k prevodu knjige Friderika Baraga: **Zgodovina, značaj, nravi in šege severnoameriških Indijancev** (Mohorjeva družba, Celje 1970). Našega misijonarja je pohvalil, »da vsaj na splošno priznava svoje vire«. Novak omenja nekaj možnih avtorjev, ki so že pred Baragom opisovali Indijance, vendar je mnenja, »da bo pri nas težko dognati«, katere je pisec v resnici uporabljal. Baraga da se »sklicuje nekajkrat le na ‚nekega Angleža‘, ‚nekega popotnika‘, ‚učenega Angleža‘«. V. Novak med možnimi pisci tistega časa navaja Carverja, ki je v Londonu 1778 izdal knjigo **Travels through the Interior Parts of North America, in the years 1766-1768**.

Nimam namena posegati v etnografska raziskovanja, morebiti pa bo zanimivo vedeti, da je Baraga mogel dobiti v roke Carverjevo knjigo v skrajšanem nemškem povzetku že v svojih ljubljanskih bogoslovskih letih. Ob slučajnem pospravljanju v stari Semeniški knjižnici so mi aprila 1991 oči obstale na potopisih, lepo vezanih v 12 zvezkih, ki jih je J. H. Campe pred 200 leti izdajal v Reutlingenu: **Sammlung interessanter und durchgängig zweckmässig abgefasster Reisebeschreibungen für die Jugend**. V 4. zvezku, ki je izšel l. 1790, je večina strani povzetih iz Carverjevih opisov potovanj po notranjosti Severne Amerike. Prirejevalec Campe je zapisal v uvodu, da je besedilo povzel in svojemu namenu ustrezno skrajšal po nemški izdaji iz Hamburga 1780: **Ehelingische Sammlung von Reisebeschreibungen**, naveljal pa je ta oddelek: *Das Interessanteste aus Johann Carvers Reisen, durch die inneren Gegenden von Nordamerika*. Na straneh 35-115 so kronološki opisi potovanj po različnih deželah tja do Velikih jezer, od str. 115-287 pa opis Indijancev in njihovega življenja.

Po katalogu seveda Carverjeve knjige ne bi mogli najti, saj je le del večje zbirke, zanimiva pa je ugotovitev, da je bila knjiga v Semeniški knjižnici že v času Baragovega študija. Pri zadnji ureditvi knjižnice 1840 je knjiga dobila signaturo X I 7 (rdeče), na knjigi pa je ohranjena še tudi stara

oznaka, pod katero jo je mogoče najti v dodatku starejšega kataloga iz leta 1770. Dodatek (Appendix) je bil sestavljen 1813, vsebuje pa knjige, ki jih je knjižnica pridobila po letu 1803. To so bili zlasti darovi nadškofa Brigida, svibenskega dekana Matija Poehma, iz knjižnice grofov Lanthierjev iz Gorice »in od drugod«. V knjigi potopisov žal ni nobene sledi prvotnega lastnika. Nobenega dvoma pa ni, da je bila v knjižnici že leta 1821, ko je Baraga začel študirati teologijo. Iz tako zgodnje dobe žal niso ohranjeni izposojilni zapiski, nekaj desetletij pozneje pa so to že pisali in tudi shranjevali. Tako ostaja lahko le domneva o tem, da se je Baraga z Indijanci in njihovo kulturo »srečal« že v bogoslovskih letih. Rahlo potrditev za to domnevo nam daje tudi kronologija Baragovega sklepa, da hoče oditi v misijone, in to prav v Severno Ameriko. Kot kaplanu mu je 21. junija 1829 prišla v roke knjižica Leopoldinine ustanove na Dunaju, v kateri je bral opis potrebe po duhovnikih, ki bi odšli v Ameriko med Indijance in evropske priseljence. V prošnji škofu Wolfu, naj mu da potrebno dovoljenje za odhod iz ljubljanske škofije, je zapisal, da je že več let gojil misel, iti v misijone. Ali je predrzno sklepati, da je prav iz opisane knjižice že vedel za Indijance ob Velikih jezerih in poznal njihove navade, še preden jih je osebno srečal?

Baraga je svojo knjigo o Indijancih izvirno napisal v nemščini in je izšla v Ljubljani ob njegovem prvem obisku domovine l. 1837: **Geschichte, Character, Sitten und Gebräuche der nord-amerikanischen Indier**. Carverjev opis v Semeniški knjižnici je tudi nemški. Raziskovalcem se ponuja podrobna primerjava obeh spisov, ki bo morda odkrila podobnosti v opisovanju ali morda celo dobesedno prevzete opise. Za spodbudo objavljam naslove iz obeh knjig, kaj več pa ni knjižničarjeva naloga.

Carver/Campe, 1790:

Str. 115: 8. Beschreibung der Indianer, nach ihrer äusserlichen Gestalt, Kleidungen und Puz. Auch von ihren Wohnungen und Hausrath.

Str. 125: 9. Von den Sitten und Gemüthseigenschaften der Indianer.

Str. 141: 10. Von der Zeitrechnung der Indianer.

Str. 146: 11. Von der Regierungsform der Indianer.

Str. 153: 12. Von den Gastmalen der Indianer.

Str. 156: 13. Von den Tänzen der Indianer.

Str. 168: 14. Von den Jagden der Indianer.

Str. 176: 15. Von der Art der Indianer, Krieg zu führen.

Str. 190: 16. Ein Beispiel von indianischer Grausamkeit.

Str. 199: 17. Fortsetzung von der Art der Indianer Krieg zu führen.

Str. 215: 18. Von der Art der Indianer, Frieden zu schliessen.

Str. 221: 19. Von den Spielen der Indianer.

Str. 224: 20. Von den Heirathsceremonien der Indianer.

Str. 231: 21. Von der Religion der Indianer.

Str. 251: 22. Von den Krankheiten der Indianer.

Str. 256: 23. Von der Art der Indianer, ihre Todten zu behandeln.

Str. 263: 24. Von der Sprache und den Hieroglyphen der Indianer.

Str. 267: 25. Von einigen merkwürdigen Thierarten, die in den inneren Theilen von Nordamerika gefunden werden.

Baraga 1837: (Na začetku kratka zgodovina.)

Str. 39: Erstes Hauptstück. Körperliche Beschaffenheit und Character der nord=amerikanischen Indier.

Str. 57: Zweites Hauptstück. Tracht der nord = amerikanischen Indier.

Str. 64: Drittes Hauptstück. Wohnung und Nahrung der nord = amerikanischen Indier.

Str. 80: Viertes Hauptstück. Kunsterzeugnisse der nord = amerikanischen Indier.

Str. 87: Fünftes Hauptstück. Jagd der nord = amerikanischen Indier.

Str. 93: Sechstes Hauptstück. Fortsetzung von der Jagd.

Str. 105: Siebentes Hauptstück. Fischerei der nord = amerikanischen Indier.

Str. 109: Achtes Hauptstück. Ehen und Kindererziehung der nord = amerikanischen Indier.

Str. 119: Neuntes Hauptstück. Religion der nord = amerikanischen Indier.

Str. 156: Zehntes Hauptstück. Fortsetzung von der Religion.

Str. 147: Eilftes (!) Hauptstück. Kriegführung der nord = amerikanischen Indier.

Str. 164: Zwölftes Hauptstück. Regierungsform der nord = amerikanischen Indier.

Str. 176: Dreizehntes Hauptstück. Krankheiten und Heilkunde der nord = amerikanischen Indier.

Str. 185: Vierzehntes Hauptstück. Gebräuche der nord = amerikanischen Indier bei der Beerdigung ihrer Todten. (Do str. 195).

Ciril Sorč

Jürgen Moltmann o Svetem Duhu kot Duhu življenja*

Čeprav je Moltmann že veliko govoril in pisal o Svetem Duhu¹, smo po knjigah »Trinität und Reich Gottes«² in »Der Weg Jesu Christi«³ pričakovali še sistematično delo o Svetem Duhu. V podnaslovu knjige avtor napoveduje celostni prikaz pnevmatologije, vendar če pričakujemo klasično razvrstitev in pristop k temu traktatu, potem bomo razočarani. Ko poimenuje svoje delo »celostni« prikaz pnevmatologije, hoče pač povedati, da bo spregovoril o delovanju Svetega Duha na vseh področjih odrešenjske zgodovine in o raznovrstnih izkustvih njegovega delovanja. Njemu značilen trinitarično-teološki pogled, ki je drugačen od Barthovega in Rahnerjevega, pogled, ki vidi v Bogu nekakšno socialno, demokratično občestvo, pride do izraza sicer šele v enajstem in dvanajstem poglavju, je pa osnova za celotno njegovo razmišljanje. Že na začetku smemo reči, da je velika vrednost pričujočega dela predvsem v bogastvu različnih vidikov delovanja Svetega Duha v življenju posameznika in družbe, katerih v drugih delih ne najdemo ali pa se nam je zdelo, da v razprave o Svetem Duhu ne spadajo. Avtor pravi, da se imenuje božji Duh »Sveti Duh« zato, ker oživlja prav to naše življenje, in ne zato, ker bi mu bilo to življenje tuje. Duh postavlja to življenje v navzočnost živega Boga in v območje večne ljubezni. Da bi opozoril na prepletanje izkustva Boga in življenjskega izkustva, govori avtor o »Duhu življenja« in vabi bralca, naj se tudi on odpre za »oživljajočega Duha« in naj bo pozoren na njegovo delovanje v lastnem življenju.

Še pred kakšnimi dvajsetimi leti je bil Sveti Duh »pozabljen« v zahodni teologiji, toda tej pozabi je sledila kar nekakšna »obsedenost« s Svetim Duhom, kar pa še ne pomeni, da smo dobili tudi nov vzorec ali pristop k pnevmatologiji (prim. 13). V Uvodu avtor opozori na nekatere enostranske in zato nepopolne vidike raznih teoloških pristopov k našemu vprašanju. Sveti Duh ni zgolj subjektivna stran samorazodetja Boga in vera ni le odmev božje besede v človeškem srcu. Sveti Duh je predvsem moč obuditve od mrtvih in novega stvarjenja vseh stvari; in vera je prerodenje človeka za novo življenje. To pa pomeni, da Sveti Duh ni samo vprašanje razodetja, temveč tudi, in predvsem, vprašanje življenja. »Sveti Duh se imenuje 'sveti' zato, ker posvečuje življenje in prenavlja obličje zemlje« (20). Prav tako je napačno zoževati področje delovanja Svetega Duha predvsem na odrešenje,

ki se odvija v Cerkvi in ga prepoznamo kot svetost duše. To seveda pomeni omejevanje delovanja in občestva Svetega Duha in tako zanemarjanje njegovega delovanja v telesu in naravi. Danes moramo govoriti tudi o politiki in ekologiji Svetega Duha. Ker pa odrešenje pomeni vstajenje mesa in prenovljenje vsega stvarstva, ni Kristusov odrešenijski Duh nihče drug, kot stvariteljski ruah Jahve: Spiritus sanctificans je tudi spiritus vivificans. Povezati ta dva vidika ni zgolj lepotni popravek, ampak bistvena naloga pnevmatologije. »Izkustvo vstajenijske moči in doživljanje te božje moči ne vodi k nekakšni nečutni, navznoter obrnjeni, do telesa in sveta sovražni duhovnosti, ampak k novi življenjskosti (vitalnosti - Vitalität), k ljubezni do življenja« (22). Izkustvo občestva Svetega Duha nujno vodi krščanska občestva ven iz lastne zaprtosti v večje občestvo vsega božjega stvarstva. Tudi stvarjenjsko občestvo, v katerem vse stvari bivajo skupaj, ena za drugo ter ena v drugi, je občestvo Svetega Duha. Moltmann se že v Uvodu sprašuje po Svetem Duhu kot osebi. Nastavke vidi že v starozaveznem ruah, ki pomeni božjo bližino (šekinah). V tem »prebivanju« Boga med svojim ljudstvom moremo odkriti ne samo način njegove navzočnosti, ampak tudi nekakšno nasprotje, drugačnost v Bogu. Avtor tudi prikaže kot nezadostno Berkhofsovo modalistično pnevmatologijo in Mühlenovo pojmovanje Svetega Duha kot osebe. Sam pa se odloči razviti na temelju izkustva in teologije Svetega Duha **trinitarično pnevmatologijo (28)**.

Delo je Moltmann razdelil na tri dele: prvi nosi naslov **»Izkustva Duha«, drugi »Življenje v Duhu« in tretji »Občestvo in oseba Duha«.**

V prvem delu avtor najprej spregovori o življenjskih izkustvih kot izkustvih Boga. Z »izkustvom Duha mislim na zaznavanje Boga sredi življenjskih izkustev, ki nam zagotavljajo božjo bližino, prijateljstvo in ljubezen« (31). Ko Moltmann prikaže razsežnosti izkustva, predvsem sedanje poudarjanje subjektivnosti izkustva, predlaga, da odkrijemo transcendenco v vsakem izkustvu in ne le v izkustvu samega sebe; primeren izraz za to presežnost pa je imanentna transcendenca. »Izkustvo božjega Duha ni omejeno na samoizkustvo človeškega subjekta, temveč je bistveni in sestavni element tudi izkustva ti-ja (drugega), občestva in narave« (48). To, da moremo Boga prepoznati v vseh stvareh ter vse stvari v Bogu, izhaja iz razumevanja božjega Duha kot stvarjenjske moči in vira življenja. Izkusiti Boga v vseh stvareh predpostavlja v njih navzočo transcendenco, v končnih stvareh moremo prepoznati prvine neskončnega. Če je to, kar mi imenujemo »narava« v resnici »božje stvarstvo«, potem moramo priznati pravico stvarnika do svojih stvari, ter da jih na njemu lasten način izkuša - na način večne ljubezni. Prepoznati stvari v Bogu, pomeni v resnici videti jih v vseobsegajočem območju Boga samega. Izkustvo sveta je privzeto v izkustvo Boga. Čutimo namreč, da nas Bog čaka v vseh stvareh, ne da bi zašli v panteizem. Moltmann poudarja, da nauk o Bogu, ki vodi k cepitvi, ne more biti nauk o Bogu Stvarniku in zoževanje izkustva zgolj na samozavedanje, ni izkustvo Boga kot »ljubitelja življenja«. Zato se odloči za celostni nauk o Bogu Svetem Duhu, celostni z dveh vidikov: glede na celovitost človeka kot bitja iz duše in telesa, zavesti in podzavesti, kot osebe in družbenega bitja; ter glede na celovitost stvarjenjske povezanosti človeka z naravo in vsem ustvarjenim (prim. 51).

V drugem poglavju se Moltmann ukvarja z zgodovinskim izkustvom Duha. To je izkustvo Boga, do katerega pride človek na podlagi zgodovin-

skih dogodkov. Takšno izkustvo ima Izrael. Zato avtor najprej odkriva posebna izkustva božjega Duha v zgodovini božjega ljudstva. Če pa hočemo razumeti starozavezno besedo **ruah** in njega, ki ga ta beseda poimenuje, pravi Moltmann, da moramo pozabiti na besedo »duh«, ki jo uporabljamo na Zahodu. »Grška beseda pneuma, latinska beseda spiritus in germanska beseda Geist pomenijo vedno nasprotje snovi in telesa, ter izražajo nekaj nesnovnega« (53). Če govorimo v teh in njim sorodnih jezikih, potem mislimo izraziti z besedami »božji Duh« nekaj breztelesnega, nadčutnega in nadsvetnega. Če pa govorimo hebrejsko o ruah Jahve, potem povemo: Bog je vihar, moč v telesu in duši, v človeštvu in naravi: Duh je božja življenjska moč. Tako moremo ruah Jahve razumeti kot dejavno božjo navzočnost; ta transcendentalni ruah pa je kot življenjska moč imanenten vsemu živemu. Vendar pa ruah kot osebna navzočnost Boga in ruah kot imanentna življenjska moč v vsem živem še ne izčrpata vse vsebine besede ruah. Moremo jo razumeti tudi kot prostor in sicer prostor svobode, v katerem se more vse, kar je živo, v polnosti razviti.

Navzočnost Jahveta po svojem Duhu sredi izvoljenega ljudstva zavzema različne oblike. Vedno je ruah Jahve delujoči in resnični subjekt v zgodovini Izraela. V času nastajanja Izraela deluje božji Duh v karizmatičnih voditeljih, nato v kraljih, končno v prerokih, predvsem prvih, katerih se božji Duh dejansko polasti. Poleg tega korporativnega daru Duha Izraelu, ki deluje v njegovih predstavnikih, obstaja po izražanju psalmov tudi individualno, notranje izkustvo Duha (značilen primer je Ps 51).

Najbolj je čutilo starozavezno ljudstvo božjo bližino v **šehina**, v prebivanju Boga v njihovi sredi. In prav Duh je darovalec kot dar. On podarja samega sebe. Tako šehina izrazi prav tisto, kar je ruah Jahve: prihod in prebivanje Boga v prostoru in času, na določenem mestu in v določenem času. Šehina ni nobena božja lastnost, temveč navzočnost Boga samega. Toda ta navzočnost se razlikuje od božje večnosti. Če je šehina zemeljska, časovna in prostorska navzočnost Boga, potem je z Bogom istovetna in različna hkrati. Tako se zgodi »samorazlikovanje Boga«. Na temelju svojega »samorazlikovanja« se more Bog ponižati, biti s svojim ljudstvom ter se z njegovo usodo poistovetiti. »Eksil Izraela je tudi eksil Boga; trpljenje Izraela je tudi trpljenje Boga« (62). Šehina najbolje opredeli božje sočutje in »trpljenje« s svojim izvoljenim ljudstvom. Nauk o šehina veliko prispeva k globljemu pojmovanju osebnega značaja božjega Duha: Duh je več kot božja lastnost in več kot božji dar stvarem. Duh je navzočnost Boga v osebi, je božja **empatija**. Šehina govori o **občutljivosti** Boga: Duh prebiva sredi ljudstva, z njim sotrpi, se žalosti in se veseli skupaj z ljudstvom, Duh je v svojem prebivanju sredi tavajočega in trpečega stvarstva eno samo hrepenenje in gonilna sila k zedinjenju z Bogom in zdihuje po umiritvi v novem in popolnem stvarstvu. Šehina nam predstavlja tudi kenozo Duha. **Teopatija** Duha ni nikakršen antropomorfizem, ampak jo omogoča prav njegovo prebivanje sredi svojega stvarstva (prim. 64).

Z božjim Duhom so povezana tudi mesijanska pričakovanja. Nastanek mesijanskega upanja Izraela moremo razložiti z razočaranjem nad porušenjem svetega mesta Jeruzalema in božjega templja na Sionu. Razočaran je lahko samo nekdo, ki je upal: de-speratio predpostavlja speratio. Toda izkustvo Boga zgodovine vsebuje tudi pričakovanje za potomstvo in prihodnost; pričakovanje in upanje, ki se bo v mesijanskih časih

zagotovo izpolnilo. Vera Izraela je bila od začetka sem **vera na Bogu utemeljenega pričakovanja** (prim. 66). V teh pričakovanjih Boga moremo prepoznati temelj različnih obzorij mesijanskih in duhovnih (pnevmatoloških) upanj. Vsa upanja in pričakovanja so bila usmerjena v Mesija, ki bo poln božjega Duha, bo maziljen z Duhom, na njem bo Duh »počival« (prim. Iz 4,4; Zah 13,1; Iz 9; 11,2; 42,1; 61,1). Zato bo mogel Mesija vzpostaviti pravičnost in mir. V eksilski in poeksilski dobi so vsa božja dela pripisana delovanju Duha. Ruah Jahve ne prebiva več samo v templju, ampak sredi ljudstva in v njegovi zgodovini. Ezekiel in Jeremija poudarjata korporativno upanje na ponovno rojstvo Izraela iz božjega Duha. To na pretresljiv in nazoren način opiše Ezekiel v svojem videnju o mrtvaških kosteh (Ez 37). Ne samo posamezni predstavniki, temveč celotno ljudstvo bo oživljeno po Duhu in bo samo postalo nosilec Duha. Tako bo ljudstvo samo postalo v svojem zgodovinskem in vsakdanjem življenju »tempelj« božjega Duha in šehina (prebivališče) najvišjega. Ta prenos tempeljske teologije na ljudstvo ima za posledico dejstvo, da Bog prejme svoje »počivališče« in »prebiva« tam, kjer se izvršuje njegova volja in kjer so ljudje poslušni njegovi postavi (tora). To je povezano z »novim srcem« (Ezekiel) in »postavo, ki je zapisana v srcih« (Jeremija). Božji Duh »v nas« predstavlja šehina, navzočnost Duha, katero moremo izkusiti kot polnokrvno življenjskost, ki se upira okostenelosti, ki jo povzroča greh, njen polni izraz pa je smrt. Jeremija, predvsem pa Joel, pričakujeta mesijanske čase kot čase, ko ne bo božji Duh zaupan samo posebnim pooblaščenecem in predstavnikom ljudstva in po njihovem posredovanju izvoljenemu ljudstvu, ampak bo neposredno izlit na vse ljudstvo, kar lepo izrazi Joel 3,1. Izlitje božjega Duha bo imelo za posledico ponovno ožvitev vsega. Tako bo spoznanje Boga, ki ga bo uresničil Duh v mesijanski prihodnosti, **univerzalno**, saj ga bo deležno »vse meso« v širnem stvarstvu; bo **popolno**, prodrlo bo v globine srca; bo trajno, kar ponazarjata izraza »počivati« in »prebivati«; in **neposredno**, nič več posredovano zgolj preko razodetja in izročila, ampak v gledanju Boga in njegovega veličastva (prim. 70).

V tretjem poglavju spregovori Moltmann o trinitaričnem izkustvu Duha, kar pomeni, da se avtor »preseli« na novozavezno področje izkustva Duha, ki je v tesni povezavi z izkustvom Jezusa Kristusa. Novozavezna pričevanja pripovedujejo in oznanjajo življenje Jezusa iz Nazareta kot božjega Mesija. Pripovedujejo Kristusovo zgodovino kot zgodovino Duha v Kristusovem življenju, in oznanjajo to zgodovino kot zgodovino Kristusa v podarjanju Duha. Sinoptični evangeliji začenjajo s **pnevmatološko kristologijo** (Geist-Christologie); Pavel in Janez to predpostavljata, izpostavita pa **kristološko pnevmatologijo** (christologische Geistlehre) (71). Avtor poudarja, da življenje Jezusa iz Nazareta predpostavlja, tako časovno, kakor tudi teološko, delovanje božjega Duha. Duh je pravi subjekt, ki posreduje v odnosu Boga do Jezusa in v odnosu Jezusa do Boga. Duh napravi Jezusa za »božje kraljestvo v osebi«, saj v moči Duha izganja Jezus hudobne duhove in ozdravlja bolne; v moči Duha sprejema grešnike in prinaša ubogim božje kraljestvo. Božja življenjska moč torej ni bila posredovana Jezusu za lastno uveljavitev, ampak da jo posreduje bolnim, ubogim, grešnikom in umirajočim. Pomembno je tudi poročilo o Jezusovih skušnjavah, v katerih je bilo Jezusovo mesijansko kraljestvo postavljeno na preizkušnjo, hkrati pa natančno opredeljeno. To mesijansko kraljestvo ne pomeni obilje kruha za

lačne množice, ali osvoboditev Jeruzalema, niti vladanja z močjo. Torej ni nekakšna ekonomska, politična ali religiozna veličina, in v tem je pravzaprav že začrtana Jezusova pot v trpljenje. kajti nasprotno sile more samo pretrpeti (erleiden). Toda to je pot, po kateri ga Duh »vodi«. Na tej poti se Jezus tudi »uči« svojega mesijanskega poslanstva, kakor mu ga božji Duh določa. Sploh je iz sinoptikov razvidno, da se Duh združuje po šekinah z Jezusovo usodo, vendar pa ostaja drugi. Trpljenje mesijanskega božjega Sina je tudi trpljenje božjega Duha, vendar Duh ne »trpi« na enak način, kajti on je moč, v kateri more Jezus trpeti (Leidenskraft), hkrati pa tisto »neuničljivo življenje«, v moči katerega se Jezus daruje »za mnoge«. Če postane Duh Boga dokončno tudi Duh Jezusa Kristusa, potem je tudi Duh trpljenja in Duh Križanega. Torej smemo govoriti o »pneumatologiji križa«, **pneumatologia crucis**. »Resnično dejavni v Kristusovem trpljenju in smrti niso bili Rimljani, pa tudi ne smrt, temveč Kristus sam v moči božjega Duha, ki v njem deluje. V 'teologiji izročitve' postane Kristus po božjem Duhu subjekt lastnega trpljenja in lastne smrti« (76). Tako moremo v sotrpeljenju Duha z Jezusom v njegovem trpljenju prepoznati tudi Jezusovo prihodnost onkraj smrti, kajti Jezusovo trpljenje in vstajenje postaneta v pnevmatoloških metaforah porodne bolečine in rojstno veselje.

Jezus, ki se izroča vodstvu Svetega Duha, postane po vstajenju nosilec in darovalec Duha. Božji Duh torej ni samo tisti, ki Jezusa vodi k izročitvi v smrti na križu, temveč še bolj tisti, ki Jezusa izpelje iz smrti. Po 1 Kor 15,45 je Kristus, novi človek, postal »oživljajoči Duh«. Tako je nakazana najtesnejša povezanost med vstalim Jezusom in Svetim Duhom. Vstali Kristus živi iz večnega Duha in v njem, božji Duh življenja pa v njem in po njem deluje. To medsebojno prešinjaje (perihoreza) povzroča, da postane Kristus »oživljajoči Duh« in Duh postane »Duh Jezusa Kristusa«. »Ker je večni Duh 'auctor resurrectionis' Jezusa Kristusa, kakor pravilno poudarja Calvin, smemo pričakovati od njega tudi dar večnega življenja, obuditev mrtvih, prerojenje vsega živega in preustvarjenje vseh stvari, kakor v tretjem členu večine krščanskih veroizpovedi zgoščeno naštevamo« (80). Ker Duh spremlja Kristusa vse do njegovega konca, more tudi iz tega konca ustvariti nov začetek. Večni božji Duh postane na ta način »Kristusov Duh (Rim 8,9), »Duh Sina« (Gal 4,6) in »Duh vere« (2 Kor 4,13), tako da postane Kristus subjekt Duha: on pošilja Duha (Jn 16,7), on dahne Duha (Jn 20,22). Duh, katerega izkušajo učenci in občestvo prvih vernikov, je Duh Jezusa Kristusa. Je pa tudi Duh Očeta. Zato bomo njegovo mesto in poslanstvo mogli v polnosti odkriti šele v trinitaričnem izkustvu Boga.

Kakor v Izraelu, tako prebuja tudi v krščanstvu izkustvo božjega Duha nova, neslutena življenjska pričakovanja. Bolj ko okušamo v srcu in v občestvu navzočnost Duha, toliko bolj trdno postaja upanje na njegov vesoljni in dokončni prihod. Predvsem Pavel je razumel navzočnost Duha v eshatološkem smislu. Sedanje izkustvo Duha je »začetek« (aparhé) in »ara« (arrabbon) prihajajočega kraljestva slave (Rim 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Ta napredujoča in prihodnja življenjska moč, s katero Duh prešinja vse stvarstvo, pa prebuja v nas nezadovoljstvo s sedanjim stanjem usužnjenosti in utesnjenosti: »Ko se približuje svoboda, povzročajo verige bolečino« (88). Moltmann pravi, da se na začetku vsakega izkustva božjega odrešenja dviga iz globočine krik: tako poznamo krik zatiranega izraelskega ljudstva v Egiptu (2 Mz 3,7); predvsem pa smrtni krik na križu na Golgoti (Mr

15,34). In Bog sliši krik globoke stiske, saj je Duh sam, ki vzdihuje v nas (prim. Rim 8,26). »Epikleza (klicanje) Svetega Duha se v krščanstvu nanaša na ta krik Duha v globini in ga mora sprejeti, kajti to je isti Duh, ki prešinja globine stvarstva in božje globine« (90). Drugače povedano: Duh v nas in stvarih vzdihuje po Duhu, ki prihaja od Boga.

Drugi del knjige nosi naslov »Življenje v Duhu« (Das Leben im Geist). V tem delu knjige, ki je razdeljen na sedem poglavij, obravnava Moltmann tisto, kar je bilo v stari protestantski dogmatiki imenovano »ordo salutis« ali tudi »odrešenjska pot«. In to tisto odrešenjsko dejavnost, ki je bila obdelana pod naslovom: »De gratia Spiritus Sancti applicatrice«. V četrtem poglavju, ki nosi naslov »Duh življenja« (Der Geist des Lebens), avtor opozarja, da delo Duha ni poduhovljenje, ampak oživljenje. Mi smo pa na žalost premaknili poudarek s stvariteljskega življenja, ki izvira iz Boga (Vitalität) na nekakšno poduhovljeno življenje v Bogu (Spiritualität). Moltmann poudarja, da je vsekakor bolj svetopisemski prvi pomen, saj je v stari zavezi božji Duh življenjska moč stvarstva in življenjski prostor, v katerem se to življenje more razviti, v novi zavezi pa je Sveti Duh življenjska moč vstajenja in je od velikonočnega dogodka dalje »bil razlit na vse človeštvo (meso)«, da bi ga oživil za večnost (96). Izraz življenjskost (Vitalität), katerega avtor predlaga kot bolj ustreznega za opis tega, kar Duh povzroča v človeku in stvarstvu, razume tudi kot ljubezen do življenja, in sicer na vseh področjih, tudi do še tako ogroženega. Taka ljubezen do življenja je v najvišji meri humana in nima nič opraviti s poznomeščanskimi idoli zdravja in s kultom človeka, ki prekipeva od telesne moči, in ga goji k uspehu usmerjena družba.

Avtor se nadalje sprašuje, kakšen pomen imata pri Pavlu »Duh« in »meso« (prim. 98-101). Najprej poudari, da je Pavel v svoji antropologiji apokaliptik in v svoji apokaliptiki antropolog. Izhaja namreč iz univerzalnega konflikta med prihajajočim časom (eonom) življenja in pravičnosti ter med minevajočim časom (eonom) greha in smrti, predstavi pa ga predvsem kot antropološki konflikt med »Duhom« in »mesom«. To pomeni, da »človek, ki zgreši Boga, izgubi izvir svojega življenja, dela proti zapovedi življenja in tako namesto življenja najde smrt« (99). Greh je porušeno zaupanje v Boga in to zaupanje se obrne k nečemu, kar ni Bog ter to napravi za božanstvo. Za Pavla pomeni »meso« (sarx) področje ustvarjenega sveta, vse, kar je končnega, krhkega in minljivega; pomeni območje minljivega časa: življenje v »mesu« je v nasprotju z življenjem v »duhu«. Življenje v mesu je zgrešeno življenje, medtem ko je življenje v duhu resnično življenje, življenje iz božjega življenjskega vira, ki vodi k vstajenju. In slednjič: ko govori Pavel o »mesu«, misli s tem na območje greha, krivice in smrti. Boj med »Duhom« in »mesom« v človeku ni nič drugega kot antropološki vrh univerzalne apokaliptike, po kateri bo ta »svet prešel«, ker je prenovitev vseh stvari že začela s Kristusovim vstajenjem od mrtvih. »Zato ne bo človeštvo rešeno iz sveta, ampak s svetom. Krščansko izkustvo Duha nas ne odtrga svetu. Bolj ko upamo za svet, tem globlja bo naša solidarnost z njegovim življenjem in vzdihovanjem« (101). Kolikor pa se je krščanstvo izneverilo svojim judovskim koreninam in privzelo helenistične in rimske izrazne oblike, je izgubilo svoje eshatološko upanje. Na mesto božje prihodnosti nastopi božja večnost, na mesto prihajajočega božjega kraljestva nebesa, na mesto Duha kot »vira življenja« Duh, ki rešuje dušo ječe telesa,

na mesto vstajenja mesa nesmrtnost duše, na mesto prenovitve tega sveta hrepenenje po drugem svetu. Ta dualizem: telo - duša je še dandanes navzoč in zapostavlja ali pa celo odstranjuje resnični konflikt med nagibom smrti in življenjskim nagibom. Avtor vidi to še posebej izraženo v zahodni duhovnosti in mistiki (predvsem srednjeveški), katere teološke in antropološke temelje vidi pri Avguštinu. »Osredotočenje njegove teologije na 'Boga in dušo' je privedlo do zavračanja telesa in narave, in dajanja prednosti notranjemu, neposrednemu samoizkustvu kot izkustvu Boga in k zanemarjanju čutnih, socialnih in naravnih izkustev« (103). Človek najde transcendentnost v lastni duši!

Avtor predlaga »novo« duhovnost, ki bo prežeta z vitalnostjo (življenjskostjo), ki bo življenje zoper smrt. »Od telesa odtrgana in od skupnosti osamljena duša posameznika se mora najprej utelesiti in socializirati, če hoče tako spoznati Boga, kakor Bog njo spoznava. Ne obstaja mistika duše brez mistike občestva. Šele duhovnost telesa in duhovnost občestva uresničuje tisto, kar so cerkveni očetje z močnim poudarkom in vedno znova skušali izraziti proti platonizmu izobraženih in gnosticizmu ljudstva: Pričakovanje 'vstajenja mesa'« (106). Duh Očeta in Sina je božja življenjska moč novega stvarjenja vseh stvari in prerojenja vsega živega. Duh torej ne trga duše proč od telesa, ampak zemeljskega in telesnega človeka usposablja in pripravlja za novo življenje. Ko avtor išče temelje takšne duhovnosti, jo odkrije (in v delu se vedno znova nanjo sklicuje) v judovski **soboti**. Tako sobota, kakor tudi sobotno leto sta biblična temelja za **duhovnost telesa** in za **duhovnost zemlje** (prim. 108-109). Končno poudarja Moltmann, da je življenje v božjem Duhu življenje proti smrti in ne proti telesu. Za telo pomeni osvoboditev in poveličanje.

Peto poglavje, ki nosi naslov »**Die Befreiung zum Leben**«, se ukvarja prav z osvobajajočo vlogo Svetega Duha. Prvo izkustvo, ki ga ima človeštvo z Bogom, je po pričevanju Svetega pisma, izkustvo neizmerne osvoboditve za življenje. Tako sta za Izrael izkustvo Boga in izkustvo osvoboditve dve strani enega in istega dogodka. Bog, ki je Gospod, je hkrati osvoboditelj in njegovo gospostvo je osvobajajoče. Prav tako velja za Novo zavezo, da izkuša Boga, ki se razodeva v Jezusu, kot tistega, ki osvobaja od bolezni in obsedenosti od hudega duha, od socialnega zapostavljanja in ponižanja, od brezbožnih sil tega sveta in kakor pravi apostol Pavel: osvobaja od greha in moči smrti (prim. Rim 7 in 8). Največje dejanje božje osvobajajoče moči pa se je zgodilo na Kristusu samem, ko Bog obudi Jezusa od mrtvih (prim. Rim 10,9-10). Kristusova zgodovina in zgodovina Duha sta torej nadaljevanje zgodovine Jahveja v Izraelu. »Bog Abrahama, Izaka in Jakoba« je istoveten z »Očetom Jezusa Kristusa« in njegova moč se razodeva v obuditvi Jezusa od mrtvih. Kot »božji Duh« »odpira« Sveti Duh vrata tam, kjer so bila prej zaprta; kot »Kristusov Duh« deluje po besedi evangelija v nas in prebuja nove moči. To je torej eden in isti Duh, ki osvobaja človeka za neslutene možnosti. Moderni človek pa postavlja čudno alternativo: Bog ali svoboda. Moltmann se na straneh 117 do 121 sooči s takšnimi pogledi »svobode brez Boga«. Tu opozori predvsem na revolucionarni princip svobode, kjer vrednost osebe ne izhaja iz rojstva, ampak iz storilnosti ali dela. Na str. 121-126 pa predstavi južnoameriško teologijo osvoboditve kot prvi prepričljivi osnutek biblično zasnovane vere v Boga in želje po svobodi. Nato avtor spomni na tri razsežnosti krščanskega izkustva božjega Duha kot

tistega, ki osvobaja za življenje: te razsežnosti so osvobajajoča vera, osvobajajoča ljubezen in osvobajajoče upanje. Tako, da more na koncu skleniti z ugotovitvijo, da je izkustvo svobode izkustvo Boga (prim. 133). Prav po veri se odprejo v človeku božje neustvarjene stvariteljske moči. »Verovati zato pomeni: z Bogom in v njegovem Duhu postati ustvarjalen« (128). Po veri pravzaprav postajamo subjekt in nosilci lastne svobode. Svobode pa ne moremo živeti brez drugih ali proti njim. Torej ne svoboda pred drugimi, ampak svoboda skupaj z drugimi. To pa nam omogoča samo ljubezen, ki vzpostavlja »svobodo kot skupnost« ali »komunikativno svobodo« (131). Svoboda kot gospodovanje uničuje življenje, svoboda kot ljubeče občestvo pa ga vzpostavlja. Svoboda, ki jo opredeljuje vera, pa vodi še preko svobode kot občestva, saj smo opredelili verovanje kristjanov kot upanje, ki je po svojem bistvu vstajenjsko. »Svoboda v luči tega upanja je stvarjenjsko prizadevanje, sla po tem, kar je možno« (132). In tako zatrjuje Moltmann, da je svoboden tisti, ki presega sedanost v smeri prihodnosti. Prihodnost je nekakšen odprt prostor (Freiraum) za ustvarjalno svobodo. Tako moremo izkušati svobodo kot suverenost, kot občestvo (medsebojno naravnost) in kot stvariteljsko pričakovanje. Te tri razsežnosti svobode odpirajo prav vera, ljubezen in upanje. Po njih postajamo v naših odnosih podobni Bogu, ki osvobaja, združuje in prihaja.

Šesto poglavje nosi naslov »Opravičenje življenja« (Die Rechtfertigung des Lebens) in pomeni soočenje z naukom reformatorjev o opravičenju ter nekakšno dopolnitev. Moltmann namreč ugotavlja, da »si nauk o opravičenju grešnikov in današnja teologija osvoboditve zatiranih nista nujno nasprotna, temveč se moreta medsebojno popravljati in oplajati« (142). Bog pa ne le da opravičuje človeka, ampak ga tudi napravlja pravičnega tako, da se daruje zanj. To pride najbolj do izraza v Kristusovi nadomestni daritvi za grešnike. Na ta način postane Bog solidaren z vsem človeštvom. »Kristusovo trpljenje na križu je v spravno božje trpljenje spremenjen greh ljudi« (149). V tej božji spravi za greh se razodeva božja bolečina, katero smemo razumeti samo v božji zvestobi do svojih stvari in kot razkritje njegove neuničljive ljubezni. Bog sam se daje za nas v spravo za naše grehe. Moltmann zatrjuje, da »se v Kristusovem namestništvu razodeva nič manj kot nadomestništvo Boga. V trpljenju in smrti Kristusa 'za nas' postane jasno, da je 'Bog za nas'« (150; prim. Rim 8,31-39). Toda moč božjega namestništva je moč ljubezni, s katero Oče, Sin in Sveti Duh bivajo »drug za drugega«. Toda ostali bi na pol poti, če bi ostali samo pri Kristusovem nadomestnem trpljenju in smrti; Kristus »nas zastopa« tudi kot vstali in povišani. Toda o tej razsežnosti spregovori Moltmann nekako mimogrede (prim. 151).

Kaj pa pomeni božja pravičnost za opravičenje struktur, katere imenuje avtor v delu »Der gekreuzigte Gott« »hudičeve kroge« (Teufelskreise)? Te strukture ustvarja človek, s tem pa je povezana tudi resničnost, da strukture pogojujejo človeka. Bog opravičenja zato vzpostavlja tiste strukture, v katerih je mogoč skupni mir, ki hkrati pomeni resnično življenje. Ta mir se imenuje **šalom** (prim. 155). Pravičnost, ki iz tega izhaja, ni zgolj pravica do dobrih (suum cuique) in do osebnega priznanja ter dostojanstva, ampak predvsem - in v tem je najvišja oblika pravičnosti - pravica do usmiljenja, s katerim se brezpravnim vrne pravica, pravica, ki jo izvršuje Bog do ubogih in vdov, ter prav tako odločno zahteva njeno izvrševanje od nas. Tukaj pride

najbolj do izraza »prednostna odločitev za uboge«. Temelj vsakega trdnega človeškega prav(ič)nega reda ni samo priznanje človeškega dostojanstva, ampak tudi vzpostavljanje in varovanje pravic ubogih, nemočnih in bolnih.

Moltmann pripisuje Svetemu Duhu pri tem deju opravičenja dvojno vlogo: V negativnem smislu je Sveti Duh pravičnosti, ki je navzoč v bolečini brezpravnih in v vzbujanju slabe vesti pri tistih, ki povzročajo krivico, je torej tisti, ki v nekem smislu »destabilizira« človeške krivične sisteme ter povzroča njihov propad. V pozitivnem smislu pa je božji Duh Kristusova navzočnost v žrtvah nasilja, je pravna moč Kristusovega nadomestništva za krivce. Občestvo Svetega Duha je božja ljubezen, ki vzdržuje človeško skupnost ter je hkrati pravo nasprotje te skupnosti. To poglavje sklene avtor z ugotovitvijo, da je »Sveti Duh božja pravičnost, ki ustvarja pravico, opravičuje in pravico vzpostavlja« (157). V njem postane življenje zopet vredno življenja in ga ljudje na novo vzljubijo.

Sedmo poglavje je bistvena dopolnitev prejšnjemu, kolikor pomeni pozitivno stran opravičenja in njegov učinek, ki je prerojenje. Naslov poglavja »**Die Wiedergeburt zum Leben**« (Prerojenje za življenje) to tudi napoveduje, saj prerojenje **dopolni** opravičenje. Avtor sam tudi pravi, da želi v tem poglavju odkrivati izkustva Duha, ki jih moremo označiti kot »prerojenje«, ter odkrivati samoizkustvo človeka v tem izkustvu Duha in božja izkustva Duha v tem človekovem samoizkustvu (158). Prerojenje nas namreč usmerja v prihodnost in ne ostaja v preteklosti, kar bi mogli razumeti pod izrazom »odpuščanje grehov« ali »opravičenje brezpravnih«. Odpuščanje grehov je torej dej, ki je obrnjen v preteklost, prerojenje pa je v prihodnost usmerjen dej, je ponovno rojstvo življenja, je prebujenje ljubezni, je prebuditev živega upanja. Da bi evangeličanski nauk o opravičenju bolje upošteval tudi vidik prerojenja, predlaga Moltmann poglobitev nekaterih vidikov: bolje mora izraziti odrešenjski pomen Kristusove smrti **in vstajenja**; bolj upoštevati tudi pnevmatološko razsežnost kot **izkustvo Duha**; usmerjena mora biti predvsem **eshatološko** (prim. 163). Prerojenje namreč ponavzočuje Kristusovo vstajenje in odpira novo življenje. V tej luči je mesto pnevmatologije med kristologijo, ki jo predpostavlja, in med eshatologijo, na katero je naravnana ali usmerjena. Če Kristusov odrešenjski dogodek imenujemo opravičenje, potem ga opišemo kot Kristusovo delovanje; če ga imenujemo prerojenje, potem smo ga opisali kot delovanje Svetega Duha. Za polno razumevanje dogodka sta potrebna oba vidika. »Biti v Kristusu« in »živeti iz Duha« pomeni isto, vendar gledano iz dveh različnih smeri (prim. 167).

Človek izkuša v tem prerojenju prekipevajoče **veselje in mlr**. Sicer ni potrebno naštevati vseh učinkov Svetega Duha v prerojenem človeku, dovolj je, da se spomnimo samo tistih, ki jih našteva Pavel v Gal 5,22. Izkustva Svetega Duha v prerojenju so izkustva neizmerne globine, saj je v njej Bog sam navzoč. V notranjosti naših src moremo torej odkriti transcendentalno globino. To je torej novo izkustvo, ki ga ima človek s svojim življenjem. V prerojenju pa moremo izkušati Duha kot »Mater življenja«. »Če novo življenje **v Duhu** izkušamo in živimo, potem Duh ni predmet izkustva, temveč njegov posrednik in prostor« (171). Da Moltmann opraviči in razvije to materinsko vlogo Svetega Duha, poseže nazaj v čas prvega krščanstva, in sicer v Sirijo, kjer je bila ta podoba Svetega Duha kot Matere domača. Podobi ponovnega ali novega rojstva je blizu podoba rojevajočega Boga.

Tukaj namreč ne govorimo o Bogu kot »osvobajajočem Gospodu«, ampak kot »viru življenja«. Ta materinski vidik je potreben tudi zato, pravi Moltmann, da »razbremenimo« Boga njegove patriarhalne podobe in tako omogočimo tudi Cerkvi, da se znebi njene patriarhalne in hierarhične prevlade (prim. 174).

Sveti Duh pa ni samo tisti, ki posreduje življenje, ampak ga tudi ozdravlja in posvečuje. Božji Duh je dejavno in oživljajoče polje življenja, je naše življenjsko okolje. To misel skuša Moltmann razviti v osmem poglavju, ki nosi naslov »**Die Heiligung des Lebens**« (Posveče/va/nje življenja). Kaj to pomeni za nas? Pomeni ponovno odkritje svetosti življenja in skrivnosti stvarstva, ki sta sad božje svetosti in skrivnosti; hkrati pa obrambo pred napačnim odnosom do življenja, pred razvrednotenjem narave in uničenjem sveta. »Ker življenje prihaja od Boga in Bogu pripada, mora biti posvečeno po tistih, ki v Boga verujejo. Ker zemlja ni 'narava brez gospodarja', temveč stvarstvo, ki od Boga prihaja in ga Bog ljubi, ga moramo kot takšnega sprejeti in z njim spoštljivo ravnati. 'Posvečenje danes' pomeni same sebe zopet integrirati v mrežo življenja, iz katere je moderna družba iztrgala človeka in ga vedno znova trga« (186). Posvečenje pa ima samo en izvor, in to je sveti Bog. Ljudje ga torej moremo sprejeti kot božji dar, ki pa postane s tem trenutkom tudi naša naloga. Kajti kar je Bog enkrat za vselej proglasil za sveto, to mora človek kot sveto spoštovati in ohranjati (npr. sabat, ljudstvo, stvarstvo).

In kakšno je sveto življenje? Moltmann pravi: »Sveto življenje je tisto, ki je ponovno postalo celovito, nepoškodovano in zdravo« (190). Če je to, kar Bog ustvarja in ljubi sveto, potem je že življenje samo sveto, in ko ga z ljubeznijo in radostjo živimo, ga že posvečujemo. Sveti Duh je »vir življenja« (Jn 4,14; Ps 36,10), kjer prebiva Duh, tam »teče« voda življenja, Sveti Duh je luč, ki prinaša stvarstvu življenjsko svetlobo. Izvir, voda, luč so samo nekatere podobe, ki govorijo o Svetem Duhu kot življenjski moči in življenjskem območju. Duh se imenuje »Sveti Duh« zato, ker življenje posvečuje. V preteklosti so to izkustvo delili, in sicer tako, da so izkustvo Duha na naravni ravni življenja opisali kot **spiritus vivificans**; v nadnaravnih izkustvih vere pa kot **spiritus sanctificans** (prim. 192). Kolikor je ta delitev do neke mere upravičena, pa je lahko tudi dvorezna in nevarna. Tudi duhovnost je v celostnem smislu nova življenjskost (Vitalität); ne nekakšna religiozno-moralna omejitev življenja, ampak novo veselje do življenja v božjem prijateljstvu.

»Življenje je vedno konkretno in nikoli splošno... Življenje je povsod obdarjeno. Ne obstaja življenje, ki ne bi bilo obdarjeno« zato je tudi vsak kristjan »karizmatik«, pa čeprav mnogi teh karizem ne udeležijo (194). O teh konkretnih in darovanih življenjskih silah, ki jih imenujemo karizme, govori poglavje »**Die charismatischen Kräfte des Lebens**« (Karizmatične sile življenja). Avtor se ustavi predvsem pri Pavlovem pojmovanju karizem (1 Kor 7 in 1 Kor 12). Ne zgolj posebni verski pojavi, temveč celotno telesno in družbeno življenje postane za vernika karizmatično izkustvo. Karizmatično je celotno življenje in vsako življenje v veri, kajti Duh je izlit na »vse človeštvo (meso)«, da bi mu podelil življenje. Moltmann na temelju Pavlovega učenja govori o vsakdanjih ali preprostih karizmah in o posebnih karizmah. Te zadnje so predvsem darovi in naloge v službi graditve krščanskega občestva. Za Pavla je namreč občestvo kraj razodetja Duha.

Te karizme avtor zbere v tri skupine: kerigmatične, diakonske in vodstvene, katere imenuje »kibernetične« (prim. 197). Za krščansko občestvo velja po Pavlovem nauku o karizmah edinost samo v množtvu, in ne v poenotenju. Samo množstvo omogoči živo edinost. Samo edinost v različnosti napravlja občestvo za »vabečo Cerkev« v tej uniformirani družbi. Avtor spregovori še o daru govorenja jezikov (198-200), o ozdravljanju bolnikov (202-205), sveža pa je njegova predstavitev karizme prizadetega življenja (205- 207). Navajeni smo govoriti o karizmah kot moči in uspehu, vendar je že Pavel izkusil »božjo moč« tudi v svoji slabosti (prim. 2 Kor 12,9). To »Kristusovo trpljenje«, katerega je Pavel izkusil na lastni koži, sprejema kot potrditev njegovega apostolata in posebne karizme (2 Kor 13,4). Moltmann tako sklepa: »Vsaka prizadetost (Behinderung) je tudi obdaritev« (206). Zato vsako občestvo ali družba, ki zavrača prizadete in jih ne zna sprejemati kot enakopravne člane družbe ali občestva, je sama prizadeta: »Družba brez prizadetih je sama pohabljen in pohabljajoča družba« (207). Krščansko občestvo je vseskozi diakonsko občestvo, kjer svojo diakonsko službo izvršujejo tako zdravi kot tudi bolni.

Vir energije, ki se udejanja v karizmah in po njih, je Sveti Duh. V karizmah izkušamo namreč božjega Duha kot oživljajočo ali dinamično moč. To so že od nekdanj opisovali kot »pritekanje«, »izlivanje« in »prežarjanje«. Torej je Sveti Duh »vir življenja«, »izvir« moči in »vir luči«. Darovi Duha niso nikakršni »proizvodi« Duha, saj se po njih on sam podarja. Po Duhu, ki je »razlit« na vse človeštvo, postane vse meso duhovno; po božji ljubezni, ki je po Svetem Duhu »izlita« v naša srca, je Bog sam v nas in mi v Bogu. V Svetem Duhu postane večni Bog deležen našega minljivega življenja in mi prejmemo delež pri večnem božjem življenju. »V Duhu« izkusimo ljubezen, ki nas povezuje, in svobodo, ki nas pooseblja, torej podružbljajočo in poosebljajočo moč (prim. 209). Tako začne življenje, ki je prežarjeno z darovi Svetega Duha, samo izžarevati (kaj drugega so hotele izraziti avreole na glavah svetnikov kot prav to moč?!).

Poglavje, ki nosi naslov »**Theologie der mystischen Erfahrung**« (Teologija mističnega izkustva) poda drugačen pristop k vprašanju Svetega Duha. Mistična teologija je namreč »modrost izkustva« in ne »modrost nauka« (Luter). Zato govori mistična teologija vedno o poti, o potovanju, o prehodu v neizrekljivo izkustvo Boga, katerega ne moremo posredovati drugim. Zato je tudi tisto, kar mistiki opisujejo, v resnici ljubezenska zgodba, ki se odvija med človekom in Bogom. Moltmann v tem poglavju spregovori o odnosu med dejavnostjo in meditacijo (212-215), med meditacijo in kontemplacijo (215- 218), med kontemplacijo in mistiko (219-221). Nekakšen povzetek vseh teh vidikov poda na str. 221: »**Akcija** nas je pripeljala do **meditacije**. **Meditacija** Kristusove zgodovine za nas, nas je privedla h **kontemplaciji** njegove navzočnosti v Duhu v nas samih in k prenovi naše lastne bogopodobnosti. Pot od kontemplacije do **mističnega trenutka** pripelje, kot je pri Eckhartu razvidno, k odpravi bogopodobnosti zaradi Boga in končno do odprave Boga zaradi Boga samega: končno je duša doma, je ljubezen povečana, se konča sla v neizmerni radosti, končno nastopi neizrekljivo pobožanstvenje, katero je prva Cerkev imenovala **theosis**«. Seveda moramo izraziti in trditve, kot: »ločenost od Boga«, »zapustiti Boga zaradi njega samega«, »mistični ateizem« in podobne, razumeti in sprejeti v njihovem kontekstu mistične govornice. Nato spregovori še o odnosu med mistiko in

mučeništvom (martirium) (221-225). To je pot, po kateri vodi Sveti Duh človeka v vse večje božje globine.

Glede odnosa med mistiko in mučeništvom pravi Moltmann, da je »kraj mističnega izkustva dejansko celica - jetniška celica (Gefängniszelle)« (222) in mistiki izkušajo svoje združenje s Kristusom kot **conformitas crucis**. V »ječi« najde duša mistično zedinjenje (unio mystica). Zato nadaljuje Moltmann, da mistika in hoja za Kristusom spadata skupaj in sta za Cerkev življenjskega pomena. Apostoli so bili tudi mučenci: iz njihovega oznanila in iz njihovega mučeništva je bila Cerkev priklicana v življenje. Trpljenje apostolov pa ni zgolj trpljenje za Kristusa, temveč je trpljenje s Kristusom. Kajti samo kdor svoje trpljenje sprejme in ga ne zavrača, kaže moč upanja. Avtor pritrди besedam Erika Petersona: »Apostolska Cerkev, ki je zidana na temelju apostolov, kateri so bili mučenci, je vedno tudi trpeča Cerkev, je Cerkev mučencev« (223). Ne smemo pa se ozirati samo na posebne poti mistike in mučeništva, ampak moramo biti pozorni tudi na **vsakdanje življenje** v svetu, ki pozna svojo nevpadljivo mistiko in svoje tiho mučeništvo. Poleg izrednih doživetij mistikov in mučencev obstaja tudi **meditatio crucis in passione mundi** (meditacija križa v trpljenju sveta), katerega so mnogi deležni, ne da bi za to vedeli. To bogato razmišljanje sklene avtor s trditvijo, da je po vsej priliki mistika vsakdanjega življenja najgloblja mistika ter sprejetje krhkosti lastnega življenja resnična poniznost (224).

Na koncu tega poglavja se vpraša avtor še o mestu sveta v mističnem izkustvu, kajti vedno znova se mistikom očita zavračanje sveta in telesa. Toda vedno znova odkrivamo pri njih nekakšno panenteistično gledanje sveta v Bogu in Boga v svetu. Toda gledanje »sveta v Bogu« bi bilo brez Kristusovega križa čista iluzija. V gospostvu Križanega najdejo živi in mrtvi svoj dostop do večnega občestva. Torej: Pod križem postane upravičeno gledanje Boga v vseh stvareh in vseh stvari v Bogu (227). Mnoga gledanja mistikov je izrazil pesnik in menih Ernesto Cardenal, kateremu je narava »zaznavna, materializirana božja ljubezen«, »odsev božje lepote« in »ljubezensko pismo, ki je naslovljeno na nas« (225). In Sveti Duh je oživljajoči Duh, ki »napolnjuje« stvarstvo z večnim življenjem, ko »prihaja« nad vse in v njih »prebiva«.

Naslov tretjega in zadnjega dela je: **Gemeinschaft und Person des Geistes** (Občestvo in oseba Duha). V dveh poglavjih obravnava avtor vprašanje občestva, ki ga Sveti Duh ustvarja (enajsto poglavje) in končno vprašanje Svetega Duha kot osebe (dvanajsto poglavje). Najprej Moltmann ugotavlja, da je izkustvo Duha izkustvo občestva, in to ne kakršnegakoli, ampak trinitarnega. Star liturgični pozdrav pripisuje to vlogo ustvarjanja občestva, koinonije prav Svetemu Duhu: »Občestvo Svetega Duha z vami vsemi« (2 Kor 13,13). Sám Sveti Duh stopi v občestvo z verniki ter jih privzame v občestvo s seboj. Njegovo najgloblje bistvo je prav uresničevanje občestva. Sveti Duh pa ne vzpostavlja samo občestva z njim, saj on sam prihaja iz občestva z Očetom in Sinom, zato tudi med verniki uresničuje **trinitarnično občestvo**: »Troedini Bog je v edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha odprto in vabeče občestvo, v katerem je prostora za vse stvarstvo« (231). Občestvo Svetega Duha »z vami« (2 Kor 13,13) odgovarja občestvu Svetega Duha z Očetom in Sinom. Tako moramo razumeti »občestvo Svetega Duha« kot **osebno občestvo** v trinitarnem smislu in

ne kot skupnost bistva v unitaričnem pomenu. Tako izkustvo osebnega občestva je pravzaprav življenjsko izkustvo, saj vse življenje obstaja iz medsebojne izmenjave življenjskih sredstev in energij in iz udeležnosti pri življenju drugih. Zato ima trinitarični pojem občestva od vsega začetka pred očmi mnogovrstnost v edinosti. Iz tega sledi, da poenotenje zoži občestvo na najmanjši skupni imenovalc; resnično občestvo pa odpre možnosti posameznika v še večjo mnogovrstnost. Edinost v mnogovrstnosti in mnogovrstnost v edinosti, to je trinitarično občestvo, ki ga vzpostavlja Sveti Duh (233). V tem občestvu je prav tako pomembno izkustvo samega sebe (Selbsterfahrung) kot izkustvo drugega in družbe (Sozialerfahrung). Obe izkustvi sta torej dve strani istega izkustva življenja, v katerem izkušamo druge in sami sebe. Trinitarično občestvo Svetega Duha je polno privzetje stvari v mrežo odnosov med Očetom, Sinom in Svetim Duhom (prim. 234). Temu pristopu je nasproten unitaristični pristop z vsemi negativnimi posledicami v praksi, predvsem glede pojmovanja Cerkve. Zato Moltmann pripominja, da je resnična edinost Cerkve trinitarična perihoretična edinost, in ne kolektivna zavest, ki zatira individualnost osebe, niti individualna zavest, ki zanemara občestvo (237). To teženje k občestvu in združevalno moč odkrivamo že v stvarstvu in govorimo o občestvu stvarstva (Schöpfungsgemeinschaft), prav posebno mesto tega občestvenega delovanja Svetega Duha pa je Cerkev, krščansko občestvo. Govorimo o Cerkvi v občestvu božjega Duha in tako opozarjamo, da to občestvo, ki ga vzpostavlja Duh med ljudmi, presega same okvire Cerkve. Tako Sveti Duh ni vezan na Cerkev. Svetemu Duhu ni toliko za Cerkev samo, ampak za božje kraljestvo, za prerojenje življenja in preustvarjenje vseh stvari. Cerkev ima do Svetega Duha epikletični odnos, ki je v neprenehnem klicanju Duha in brezpogojnem odpiranju za njegovo delovanje. Božji Duh pa je v tesnem odnosu do božje besede (evangelija) in Besede. Prav Kristusovo zemeljsko življenje, telesna smrt in »poveljano telo« vstalega Kristusa je tisto, iz česar izžareva Duh in po njegovem prežarjanju postane poveljčan tudi zemeljski svet in »vse meso«. »V Kristusovem vstajenju spoznamo, zakaj je bil svet ustvarjen, in v izkustvu od Boga ustvarjene telesnosti ter občestvenosti se zavemo, zakaj je Kristus vstal« (246). V medsebojnih odnosih med Kristusom in Duhom je več težišč in naravnjav. Tako je npr. cilj Kristusove zgodovine prihod in »izlitje Duha na vse človeštvo«; cilj zgodovine Duha pa je eshatološka prenovitev vseh stvari v večni slavi. Troedini Bog ustvarja in razvija njemu odgovarjajočo edinost vseh stvari z njim in med seboj. Moltmann poudarja, da v službi takšne edinosti Sveti Duh ustvarja originale in nikakršnih ponaredkov ali imitacij. Zato je v Cerkvi prepovedan tako prisilni uniformizem kakor tudi pluralizem brez kakršnih koli odnosov.

Moltmann obravnava po teh temeljnih ugotovitvah različne oblike občestva, v čigar službi je Cerkev Svetega Duha. Spregovori o občestvu generacij, o občestvu mož in žena, o iniciativnih skupinah, o skupinah samopomoči, o različnih stopnjah ali oblikah cerkvenega življenja. Njegovo spoznanje je, da nič ustvarjenega in človeškega ni nepomembnega, ampak da je vse privzeto v to duhovno razmerje do Boga. To dejstvo še posebej predstavi pod naslovom »**Govorica telesa in skupno izkustvo Boga**« (276-280). »Vtis, izkustvo in izraz so medsebojno povezani in se morejo medsebojno poglobljati. Izkustva Boga ne smemo omejiti zgolj na uveljavljene izrazne oblike. Boga izkušamo s celotnim življenjem in moremo vse živ-

ljenjske izrazne oblike uporabiti za izraz izkustva Boga. Če je Bog oživljajoči Duh, ljubezen, potem se nahajajo človekova izkustva ljubezni v odprtem prostoru tega izkustva Boga in postanejo po teh izkustvih še bolj intenzivna« (280). Enajsto poglavje lahko imenujemo nekakšno pnevmatološko pastoralko, saj na straneh od 231 do 280 najdemo veliko praktičnih spodbud za »občestveno življenje po Duhu«.

Šele v zadnjem poglavju: *Die Personalität des Geistes*, spregovori Moltmann izrecno o Svetem Duhu kot osebi. Takoj poudari, da je pravilno razumetje osebnosti Svetega Duha najtežji problem v pnevmatologiji (prim. 281), s katerim so se ukvarjali mnogi veliki cerkveni očetje in teologi. Moltmann se odloči za svojo pot, brez kakršnegakoli že vnaprej izdelanega pojma o osebi. K temu vprašanju pristopi z dveh strani: s pomočjo proučevanja metafor, s katerimi so opisana izkustva Duha, in s pomočjo ponovnega premisleka njegovih (Svetega Duha) trinitaričnih odnosov od vsega začetka vse do eshatološke izpolnitve. »Izhajamo iz tega, kar Duh **deluje**, ter to povezujemo s tistim, kar Sveti Duh v svojem temeljnem odnosu do Očeta in Sina je« (282). Prispodobe Moltmann razdeli na osebnostne (Duh kot Gospod, kot mati, kot sodnik); na oblikovalne (formativne) (Duh kot moč, prostor, podoba /Gestalt/); na metafore, ki izražajo gibanje (Bewegungsmetaphern), te so (Duh kot vihar, kot ogenj in kot ljubezen); ter na mistične metafore (Duh kot vir luči, kot voda in kot rodovitnost). Te prispodobe so predvsem v službi spoznavanja načina delovanja Duha, torej v službi vprašanja, kdo je Sveti Duh. Na temelju tega spoznanja definicija, kot je npr. Boecijeva (naturae rationalis individua substantia), vsekakor ne ustreza osebi Svetega Duha. Kajti za osebo Svetega Duha ni značilno to, da je nedeljiva, temveč to, da sama sebe podeljuje; Duh ni nikakršna »samostat« (substancija) brez vsakih odnosov, temveč je občestveno bitje, ki je sposobno odnosov in dejansko bogato z njimi; Duh ne predstavlja samo umne narave, temveč večno božje življenje in je vir vsega ustvarjenega življenja. Po vsem tem, pravi Moltmann, smemo tvegati naslednjo opredelitev (definicijo) osebe Svetega Duha: »Oseba Svetega Duha je ljubeča, samo sebe podarjajoča, na različne načine priobčujoča se navzočnost večnega življenja troedinega Boga« (302). Po tej oikonomski opredelitvi Moltmann spregovori še o imanentni razsežnosti Svetega Duha. Bistvo Svetega Duha namreč prav razumemo šele v njegovih odnosih do oseb Svete Trojice, s katerimi je sobistven. Najprej se avtor sooči z različnimi » modeli « Svete Trojice, katere ne postavi drugega proti drugemu, ampak jih pojmuje kot dopolnjujoče se (komplementarne) pristope k vprašanju Svete Trojice. Znotraj teh modelov je pač dobro razvidno tudi mesto Svetega Duha. Tako predstavi Moltmann **monarhični** koncept Svete Trojice, **zgodovinski**, **evharistični** in končno **doksološki**. Ustavimo se nekoliko pri tem zadnjem vidiku, o katerem pravi avtor, da prejšnjih ne odpravlja, temveč jih dopolnjuje in povzema (prim. 320).

Carigrjski koncil je glede Svetega Duha zatrdil, da ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Kdor pa je »skupaj« z drugimi »enako« čaščen, ne more biti drugim podrejen, ampak jim je enak. Trinitarična doksologija je torej »Sitz im Leben« (pravšnji prostor) za pravilno razumevanje imanentne Trojice. V tej trinitarični doksologiji (slavljenju) doseže zgodovina odrešenja svoj cilj, ta pa je že kot predujem dosegljiv v liturgičnem slavju. In to v trenutku, ko ne častimo Boga kot tistega, ki je tu »za nas«, ampak zaradi

njega samega. Zahvaljevanje se spremeni v slavnico pesem (Lobgesang), vera v gledanje in vsaka zagledanost vase se obrne k nesebičnemu čudežju: »Slava Očetu in Sinu in Svetemu Duhu, kakor je bilo v začetku, tako sedaj in vekomaj.« Ti doksološki trenutki v liturgiji pomenijo neizrekljive točke mirovanja (Ruhepunkt) v drami liturgije. Moltmann pravi, da trinitarična doksologija tako izraža v liturgiji tisto, kar spada k življenju samemu, saj cerkvena liturgija želi odražati kozmično liturgijo stvarstva in ustrezati božji liturgiji življenja (prim. 317). V trinitarični doksologiji prenehajo linear-na gibanja in začenjajo krožna. To dobro izrazi omenjena trditev carigrajskega koncila: Če Svetega Duha »skupaj« z Očetom molimo in slavimo, potem je njegovo mesto v perihoretičnem občestvu z njima in njegovo mesto »tretje osebe« v Sveti Trojici preneha, kajti v »simul« ni nobenega »pred« in »za«. Duh, Oče in Sin se ne nahajajo več v monarhičnem linearnem gibanju samopodarjanja Boga ljudem, pa tudi ne v liturgičnem gibanju samopodarjanja človeka Bogu, ampak v perihorezi, ki pomeni znotrajtrinitarično kroženje in prebivanje ali mirovanje. V trinitarični doksologiji molimo Boga zaradi njega samega in ga častimo zato, ker je to, kar je. V tem češčenju najboljše začutimo, kako nedoumljiva skrivnost je Sveta Trojica. Takšna pa bo ostala tudi takrat, ko bomo gledali Boga »iz obličja v obličje«. Tako jo bomo doživljali tudi v večnem sedaj kot večni onkraj. To je zelo pomembno tudi glede Svetega Duha: »Ljudje ga bodo spoznali kljub njegovi navzočnosti pri ljudeh kot večni onkraj skupaj z Očetom in Sinom. Ta onkraj ne ločuje, ampak povezuje. To je onkraj v navzočnosti in ne v oddaljenosti njegove odsotnosti« (319). Čaščenje in poveličevanje sta načina soudeleženja stvari pri večnem življenju in večnem veselju Boga in način njihove vključitve v območje božjih odnosov. Moltmann tukaj navaja Kronsederjevo misel: »Bistvo razodetja in odrešenja je: ljudem odpreti kroženje (Kreislauf) božjih odnosov in dušo privzeti v božji tok življenja« (320).

Moltmann na zadnjih petih straneh spregovori tudi o vprašanju »Filioque«, o izhajanju Svetega Duha iz Očeta in Sina. Njegovo mnenje je, da je dodatek k nicejsko-carigrajski veroizpovedi »in Sina« odvečen. To zagovarja s sledečimi argumenti: 1. Če pravimo, da Duh izhaja iz Očeta, potem povemo, da izhaja iz Sinovega Očeta, kajti v odnosu do Sina imenujemo prvo osebo Svete Trojice »Oče«. 2. Če izhaja Duh iz »Sinovega Očeta«, potem je njegov izvor v Očetovi naravnosti na Sina. Ne izhaja samo iz Očeta, ampak tudi iz njegovega očetovstva. 3. Očetovega očetovstva pa si ne moremo zamišljati brez Sinovega sinovstva. Če torej izhaja Duh iz Očetovega očetovstva, potem je pri tem izhajanju udeležen tudi Sin. Njegovo sinovstvo posredno sodeluje pri neposrednem izhajanju Duha iz Očeta. 4. Izhajanje Duha predpostavlja bivanje Očeta in Sina, kakor tudi njuno medsebojno naravnost. »Kakor hitro imenujemo Boga Očeta, si ga zamišljamo kot Očeta, ki ima Sina« (Bolotov). 5. Čeprav razlikujemo odnose izhajanja (Ursprungsbeziehungen) od perihoretičnih življenjskih odnosov, je Duh v svojem hipostatičnem bivanju opredeljen, zaznamovan (geprägt) z Očetom in Sinom: od Očeta kot izvira božanstva prejema svoje hipostatično božanstvo, od Sina in Očeta ter njunih medsebojnih odnosov prejema svoj trinitarični lik (Gestalt). Svoje utemeljevanje sklene Moltmann z besedami: »Dostavek 'Filioque' torej ne prispeva nič novega k izjavi o izhajanju Duha iz Očeta. Ni potreben, marveč odvečen in zato ga lahko črtamo« (321). To

stališče zastopa Moltmann tudi v drugih svojih prispevkih, le da ga tukaj bolj sistematično razlaga. V dodatku »Filioque« namreč vidi povelikonočno gledanje na odnos med Sinom in Svetim Duhom, ko Sin »pošilja Duha«, ne odgovarja pa predvelikonočnemu odnosu med Sinom in Svetim Duhom, za katerega je značilno, da je Sin »maziljen«, »zaznamovan« s Svetim Duhom. Vsekakor pa moramo njegov predlog sprejeti kot enega od prispevkov k potrpežljivemu in z ekumenskim duhom prežetemu iskanju »globlje« resnice!

Delo **Der Geist des Lebens** nekako sklene Moltmannovo trilogijo o Sveti Trojici in jo moramo v tem kontekstu tudi prebirati ter razumeti. Kakor za prejšnja dela tako tudi za pričujoče velja, da se izmaknejo obliki in načinu klasičnih traktatov. Če torej ne morejo biti osnova, pa so lahko vsekakor pomemben prispevek k traktatu o troedinem Bogu. Pričujoče delo pa nam že z naslovom pa tudi z vsebino samo osveži resnico (ki je bila večkrat zanemarjena), da je Sveti Duh »Gospod, ki oživlja« prav to konkretno in krhko življenje ter ga vodi k nesluteni izpo(po)lnitvi. Če vemo, da je imel avtor predvsem to pnevmatološko resnico pred očmi, potem se ne bomo pri branju prepustili občutku, da se pogosto oddaljuje od osnovne teme, saj bolj kot »besedo o Duhu« skuša odkrivati in predstaviti »duha Duha«.

*Jürgen Moltmann, DER GEIST DES LEBENS. Eine ganzheitliche Pneumatologie, Chr. Kaiser, München 1991, 335.

¹ Prim. samo delo *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser, München 1975, od predavanj pa: *Komm, Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung, ki ga je imel v Canberri leta 1991 na sedmem zborovanju Ekumenskega sveta Cerkva.*

² Prim. moja oceno v BV 41 (1981) 126.

³ Prim. moja oceno v BV 49 (1989) 269-272.

12. oktober 1492 kot izziv za evropsko teologijo

Izjava predstojništva Evropske družbe za katoliško teologijo,
25. oktobra 1992

500-letnica odkritja, zavzetja in krščanskega misijonarjenja Latinske Amerike je na katoliških teoloških fakultetah v Evropi dala povod za številna predavanja, seminarje in diskusije. Tehtne publikacije so privedle do poglobljenega gledanja teh dogodkov in njihovih zgodovinskih posledic. V teh teoloških delih pri tem navadno ni šlo niti za čisti zgodovinski spomin niti za podanašnjeje kompleksne zgodovine posledic tega evropskega »odkritja« in zavzetja. Mnoge publikacije so razkrile ogromne družbenopolitične, ekonomske in cerkvenostne napetosti, v katerih živijo Indijanci, Afričani, Evropejci in Mestici, žene in moške že 500 let. Teologinje in teologi stojimo osramočeni in pretreseni pred nerazumljivimi grozotami in surovostmi, ki so se zgodile na pragu novega veka. Žal tudi danes še vedno – ne le na tej celini – nekateri z nasiljem, s preganjanjem, izkoriščanjem in uničevanjem uveljavljajo svoje interese in teptajo pravice drugega do njegove drugačnosti. To, kar smo doživeli v našem stoletju pod imenom Auschwitz, Arhipel Gulag in Hirošima, ima svoje zgodovinske korenine v pomanjkljivem spreobrnjenju in v nepopolnem priznanju krivde za kolonizacijsko pustošenje in uničevanje ljudi. Ni dovolj, če vidimo vzrok za ta grozodejstva v grabežljivosti in sprijenosti osvajalcev (konkvistadorjev); razkrinkati je treba družbeni in cerkveni greh, ki je privedel do takšnega protislovja s krščanstvom samim in z nravno vestjo. Teološka analiza mora izzvati in spremljati nujno praktično spremembo in iz nje živeti.

Pri kritični presoji zgodovinskih dogodkov in človeških žrtev tega osvajalnega pohoda, odklanjanja in celo uničenja kultur kakor tudi novega oblikovanja vere v mešanju kultur, so se izkristalizirala spoznanja, ki so velikega pomena za današnjo evropsko teologijo.

Predstojništvo Evropske družbe za katoliško teologijo se je na svoji seji 24. in 25. oktobra 1992 ukvarjalo s temi perečimi vprašanji. Pričujoče besedilo skuša izdelati izzive, ki sledijo za evropsko teologijo. Njegov namen je, poglobljati dialog med evropskimi teologinjami in teologi,

– voditi k načelnemu premisleku o načinih dela in metodičnih vprašanjih,

– opozoriti na posledice v zvezi z eklezioologijo in sorodnimi teološkimi področji ter

– opozoriti na javno odgovornost teologinj in teologov v Cerkvi in družbi.

Iz vsega tega hkrati izhajajo spoznanja za prihodnje delo Evropske družbe.

1. Teologija v kontekstu

Leto 1492 zaznamuje sečišče med srednjeveškim obdobjem in modernim vekom. Osvajalci so prihajali iz družbene ureditve in kulture, ki sta jo v enaki meri predstavljala papež in cesar. Izhajali so iz predstave o politično in religiozno zedinjenem svetu, orbis christianus. Krščanstvo, »cristianidad«, so tedaj pojmovali kot božje in človeško legitimirano življenjsko in kulturno obliko človeštva. Tedanje ravnanje s pogani ali »barbari«, z Judi in muslimani, ter celo z ženami v krščanski družbi, je bilo vzorec za srečanje s tuji v Novem svetu. Vsi ti niso bili priznani kot pravni subjekti.

Teologija onega časa je bila v vseh svojih razsežnostih ujeta v ta kontekst. Krepka ostrina svetopisemskega razločevanja (prim. Heb 4,13) med božjim kraljestvom in človeškimi oblastnimi tvorbami, zapečateni v križu Jezusa Kristusa, je bila v veliki meri skrhana in zastrta s številnimi koristolovskimi posredništvii.

Teologija je bila – ne da bi to sploh opazila – tako močno določena s časnozgodovinskim kontekstom, da ji je spričo novega položaja komaj uspel pogled v zrcalo evangelija (prim. Jak 1,22–24).

Samo posamezni teologi so na osnovi svoje obrnitve k svetopisemskemu pričevanju vere in k resnični stistki tujih ljudi prišli k ustrezni presoji položaja. Poročila o grozdejsvih enkommendeiros, veleposestnikov v osvojenih deželah, jih priganjajo, da v temeljiti analizi razvijejo nove filozofske in teološke nastavke takšnega človeškega in narodnega prava, ki se orientira ob naravnem pravu. Drugi se z vsem svojim življenjem posvečajo takšnemu katehetskemu poučevanju, ki ustreza prizadetim.

Če se v koristolovski racionalnosti osvajalcev, ki se pollaščajajo ljudi kot delovne sile in trgovskega blaga, kaže začetek novodobne enodimenzionalnosti in razuma, ki vse popredmeti, potem takšne teološke inovacije sestavljajo začetke novoveške teologije.

Ta postopek kaže, kako teologija, ki je vedno pretkana z nekim kontekstom, ravno v tematizaciji te kontekstualnosti dobiva moč mišljenja iz evangelija. Topoi, to se pravi »krajii« ali »hiše«, iz katerih dobiva svoje perspektive, svoje argumente in svojo duhovno prepričljivo moč, so odločilno svetopisemsko pričevanje samo in – na drugotni način – ostali cerkveni pričevalski liki vere. Melhior Cano (u. 1560) navaja razen tega kot splošne topoi avtoriteto velikih mislecev in juristov, razum in zgodovino. V pogledu na izkušnje v začetku novega veka bo mogoče z vso pravico reči, da najostrejše doživljamo resničnost tedaj, ko brez predsodkov sprejemamo uboge in na rob odrinjene, izkoriščane in žrtvovane. Če je teologija razlaga vere v času in za čas, potem ne bo mogla zanemariti tega toposa, ki razporeja druge splošne topoi nekako v magnetnih poljih.

Tem novim razcvetom v evropski teologiji na prehodu od 15. v 16. stoletje danes ustreza latinskoameriška teologija osvoboditve, ki jo vodi stiska mnogih ljudi na tej celine, a jo zavira strukturna oblast v tej družbi.

2. Cerkev med zgodovinsko vpletenostjo in osvobajajočim delovanjem

Zgodovinske in teološke refleksije in študije ob 500-letnici »odkritja« so brez prizanašanja pokazale, kako močno je bila Cerkev tedanjega časa vpletena v tkivo oblasti in nasilja. To velja za božje ljudstvo, congregatio fidelium, prav tako kakor za njihove pastirje. Temina, ki ovija prostrane dele te zgodovine, napravlja, da Cerkve pogosto skoraj ni mogoče razločiti v svetnem kolesju. Nasproti temu pa je razpoznavnost in razločilnost Cerkve utemeljena v svetopisemskem kriteriju: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13,35). So posamezni svetli liki - škofje, redovniki, žene in možje — ki razsvetlujejo to temo in dajo prepoznati pravo obličje Cerkve. Iz svojega novega teološkega pogleda skušajo prav tako oblikovati pastoralo kakor se oglasiti na prvih sinodah nove celine. Njihovo teološko-pastoralno delo ne bi bilo mogoče brez tistega odmeva, ki ga je njihovo evangeljsko sporočilo našlo pri Indios, pri afriških sužnjih in poedino tudi pri španskih in portugalskih družinah. V teh skupnostih zasije bistvo Cerkve.

To so ista stoletja, v katerih se na povsem nov način v teologiji izoblikuje eklesiološka refleksija. Medtem ko je bila zakramentalna teologija v srednjem veku še podrejena kristologiji, je zdaj vključena v eklesiologijo. Natančneje je določen odnos Cerkve do nastajajočih modernih držav. Ta razvoj se nadaljuje vse do 1. in 2. vatikanskega koncila. Preseneča nas, v kakšni meri znotraj te eklesiologije odpade teološko premišljevanje konkretnih likov Cerkve z njihovimi sončnimi in senčnimi stranmi. Prevladujejo strukturalne, često hierarhične obravnave. Premišljevanje o skrivnosti Cerkve v tej zgodovini, ki je zaznamovana z grehom in nasiljem, izpade. Tudi po 2. vatikanskem koncilu ta zahteva v marsikaterem oziru še ni rešena. Pri tem pa je treba hvaležno priznati, da je s pastoralno naravnostjo 2. vatikanskega koncila, z mnogimi nastavki na primer na področju pastoralne teologije in liturgike marsikaj doseženega. Izoblikovanje cerkvenega socialnega nauka, ki ga razumemo kot prvo v odrešenjskem poslanstvu Cerkve, je spremenilo odnos Cerkev — družba in privedlo v plodovit napetostni odnos. Vsekakor ne smemo prezreti ustrezne naloge, da poglobimo predstavo o Cerkvi kot zakramentu za ljudstva. Načela, ki so izdelana v cerkvenem socialnem nauku, in ki veljajo za vsako človeško družbo, je treba premisliti tudi s pogledom na Cerkev. Cerkev je treba kot zgodovinsko sestavljeni subjekt analizirati v interakciji z drugimi ustanovami in družbo.

3. Teologija v družbeni odgovornosti

V številnih publikacijah tega leta so se sklicevali na veliko razpravo med Bartoloméjem de las Casas in njegovim nasprotnikom Sepulvedom. V tej razpravi leta 1551 pred Karlom V. se kakor v simbolu zgosti družbena odgovornost teologinj in teologov. Globlja upravičenost novih zakonov, kritika nasilj osvajalcev potrebujejo poleg filozofske tudi teološko utemeljitev, ki ji je bilo mogoče prisluhniti samo v vnetem sporu z drugimi filo-

zofsko-teološkimi mislimi. Težavno zaznavanje te javne odgovornosti se je nadaljevalo prav v zgodovini Latinske Amerike kakor Evrope. Ko govorimo o neuspehu, ne mislimo na politično ali družbeno neuspešnost. Takšen polum je vsaj delno treba vnaprej upoštevati. Tu so marveč mišljeni tisti spodleteli poskusi, ker pri nekaterih teologih niso bile dovolj izpolnjene predpostavke za prepoznavanje njihove družbene odgovornosti: Las Casas se je v vprašanju afriških sužnjev močno motil. V tem položaju pa je nasprotno pred Karlom V. ravnal kompetentno. Izpolnil je zahtevane predpostavke, ker je bil kar najbolje seznanjen z dvomljivim položajem, z vladajočimi razmerami in je imel vpogled v javno razmerje oblasti in v običajna pravila igre. To stvarno poznavanje dejanskega položaja se je pri njem povezovalo z globoko evangeljsko duhovnostjo in z ustrežajočo filozofsko-teološko izobrazbo.

Žgoča vprašanja v Evropi, neznosne napetosti med takoimenovanim tretjim svetom in industrijskimi narodi kličejo teologijo danes prav tako kakor takrat k javni odgovornosti. V okviru obsežnega poslanstva Cerkve za ljudi morajo teologinje in teologi zavzeti svoj lasten prostor, kateremu se ne morejo odreči. Tej nalogi bomo mogli biti kos le, če se v našem današnjem teološkem delu posvetimo tem dejanskim vprašanjem, če izdelamo kriterije za razumevanje in presojanje — tudi s pomočjo modernih družbenih ved — in če ugovarjamo v duhu evangelija.

Ob pogledu na opravljeno delo prvega kongresa naše družbe v Stuttgartu je predstojništvo ugotovilo, da so navedene smeri premišljevanja prežemale delo v referatih, v delovnih skupinah in diskusijah. Prav tako so ti vidiki upoštevani v predlogih za tematsko izoblikovanje prihodnjega kongresa. Predstojništvo si bo prizadevalo, da bo nadaljevalo delo v smislu teh odprtih refleksij in da bo z izmenjavo s teološkimi družbami iz Amerike kakor tudi iz Afrike in Azije pospeševalo dialog glede velikih teoloških vprašanj.

Stuttgart, 25. oktobra 1992

Prof. dr. Peter Hünemann, Tübingen

Prof. dr. Helmut Juros, Varšava

Prof. dr. Dietmar Mieth, Tübingen

Prof. dr. Herlinde Pissarek-Hudelist, Innsbruck

Prof. dr. René Simon, Paris

Prevedel Anton Štrukelj

Ocene in predstavitve

François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1 – 9,50) III/1. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Benziger-Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 524.

V vrsti evangeličansko-katoliških komentarjev z značilno kratico EKK na naslovni strani je izšla prva knjiga obsežnega, v treh knjigah zasnovanega komentarja Lukovega evangelija. Napisal ga je evangeličanski biblicist François Bovon, ki je od l. 1967 profesor Nove zaveze na teološki fakulteti univerze v Ženevi. Nanj se je dolgo pripravljalo. S sodelovanjem pri več strokovnih revijah in zbornikih si je pridobil ugled v znanstvenem svetu. Od l. 1973 je bil predavatelj gost na več univerzah po svetu, zlasti v Rimu in Hapvardu. Napisal je vrsto člankov in razprav, v katerih se ukvarja pretežno z vprašanji Lukovega dvojnega dela, evangelijem in Apostolskimi deli, in si tako pripravljalo pot svojemu komentarju.

Prva knjiga komentarja obsega Jezusovo otroštvo (Lk 1 – 2) in galilejsko obdobje Jezusovega javnega delovanja (Lk 3,1 – 9,50). Poleg kratkega predgovora in obsežnega seznama ustrezne literature – ta obsega kar 11 strani – obravnava v uvodu vsa temeljna vprašanja v zvezi z Lukovim evangelijem. Najprej spregovori o znanstveni zanesljivosti besedila. Ta je samo relativna, tako v oblikovnem kot v vsebinskem pogledu. Noben rokopis namreč ne vsebuje Lukovega dvojnega dela v izvorni podobi in namenu. Odkar je bil evangelij privzet in kanon, je Lukovo dvojno delo prenehalo obstajati kot ena knjiga v dveh delih: prva – evangelij – je bila uvrščena med evangelije; druga – Apostolska dela – pa za evangeliji. Ta razstavitev je najbrž v nasprotju z Lukovim namenom. Mnogi sodobni strokovnjaki so tako prepričani o notranji povezanosti tretjega evangelija z Apostolskimi deli, da razpravljajo o knjigah kar skupaj, torej o Apostolskih delih pred Janezovim evangelijem, na primer W. G. Kümmel, *Uvod v Novo zavezo*, Heidelberg¹⁷1973. Besedilo samo pa je

ohranjeno v treh oblikah: egiptski, zahodni in bizantinski. Razlike med njimi so očitne. Bovon našteva na strani 14 najpomembnejše, druge omenja sproti pri razlagi. Zavoljo njih evangelij ne zgubi svoje vrednosti, ker si različice ne nasprotujejo tako, da bi druga drugo zanikale, temveč le resno postavljajo vprašanje, kako se je to glasilo na Jezusovih ustih. V Lukovem evangeliju imamo namreč samo prepise izvirnika, vendar prepise, ki so avtentični zapisi izročila o Jezusu. Sodobna tekstna kritika, ki proučuje ves splet nastanka in značaj izročila, omogoča prepoznati tisto, ki je Jezusu najbližje.

Manj težav povzroča proučevanje zgradbe, sloga in jezika evangelija. Pri vprašanju avtorstva pa Bovon podvomi, da bi bil to Luka, spremljevalec apostola Pavla na misijonskem postovanju. Preveč se razlikuje od Pavla v umevanju Jezusovega odrešenja, da bi mogel biti njegov neposredni učenec. Lukova teologija je posebna oblika pavlinizma, značilna za tretjo krščansko generacijo, zato je resnični pisatelj Lukovega dvojnega dela neznan. Izročilo ga je povežalo z Lukom, Pavlovim sodelavcem zato, da bi imelo apostolsko avtoriteto in da je bil en evangelij oprt na Pavla. Značilno je, da šele Irenej na prelomu 2. st. prvi poveže Lukovo ime s tem dvojnimi delom.

Komentar je zasnovan zelo široko. Na to kaže že obsežen navedek ustrezne literature pred vsako perikopo. Pri vsebinsko bogatejših perikopah je te literature tudi za dve strani in več. Literaturo je zasledoval celo med pisanjem komentarja. Njegova žena, ki je tudi sodelovala pri nastajanju komentarja, ga je sproti opozarjala na novosti, tako da je v navedeni literaturi zbrano vse, kar je zadnji čas izšlo v zvezi z Lukovim evangelijem, od komentarjev prek monografij, študij in razprav do člankov v znanstvenih in poljudno znanstvenih revijah. Ker je avtor vse to obsežno in raznovrstno gradivo tudi preučil oziroma je bil na njegove izsledke opozorjen, lahko rečemo, da je njegov komentar zadnji dosežek biblične zna-

nosti v preučevanju Lukovega evangelija in ker je to evangeličansko-katoliški komentar, pomeni, da z njegovimi dosežki soglaša tako evangeličanska kot katoliška stran.

Navedku literature sledi besedilo ustrezne evangelijske perikope. Bovon za komentar sam prevaja evangelij. Njegov prevod je narejen dosledno po izvorniku, ne samo vsebinsko, temveč tudi oblikovno. Lukov predgovor v evangelij (1,1-4) je dejansko en stavek, čeprav vsebuje štiri miselne enote. Tako ga prevede tudi Bovon. Ne razstavi ga v štiri stavke, kot sodobni enotni nemški prevod (Einheitsübersetzung) in ne išče opisnih izrazov, temveč z eno besedo izrazi izvorno. Kljub temu pa njegov prevod ni suženjski, temveč tekoč in razumljiv, kot bi izvorni pisatelj pisal nemško. Bovonov prevod spričuje, da dinamično prevajanje evangelijev še daleč ni edina možnost za razumljivo prevajanje.

Besedilu sledi analiza perikope. Ta se nanaša na njeno poreklo in njeno obliko. Oboje je za pravilno razumevanje evangelijskega sporočila nujno potrebno, posebno dandanes, ko je znano toliko posvetne književnosti, judovske in grško-rimske, ki je vsebinsko, pa tudi oblikovno včasih tako podobna evangelijski, da utegne kdo podvomiti v izvornost in navdihnjenje evangelijskih pripovedi. Temeljito preučevanje vzporedne književnosti pa pokaže po eni strani, da evangelijsko razodetje ni tuje človeku, temveč njemu sonaravno, ker se ujema s toliko drugimi primeri sočasne književnosti; po drugi pa, da so evangelijske pripovedi vendarle nekaj čisto novega, posebnega, božjega. Tako Marijino devištvo — to je prvo, kar pove Luka o Mariji (1,27) in tudi sama ga potrdi (1,34) — ni nekaj nenavadnega, čeprav pri Judih ni imelo ne moralne ne verske veljave. Svojo življenjsko zasidranost je imelo pri esenih, terapevtih in v grškem idealu čistosti, vendar se Marijino razlikuje od predhodnih v tem, da je res popolnoma prostovoljno in v celoti darovano Bogu (1,38). Tako je devištvo po eni strani znano, po drugi pa v Mariji tako popolno, da je povsem nekaj drugega in brez Boga nesmiselno in nerazumljivo. Šele

natančna in vsestranska preučitev devištva pokaže izvornost Marijinega devištva. Do takih spoznanj pa brez temeljite zgodovinske kritike evangelijskih pripovedi ni mogoče priti.

Podobno zatrdi izvornost in zgodovinsko verodostojnost evangelija tudi litararna kritika njegovih pripovedi. Če pokaže temeljita in vsestranska primerjava Marijine hvalnice, Magnifikata (1,47—55), ki velja za najlepšo svetopisemsko pesem sploh, da so praktično vsi njeni izrazi znani že v svetopisemski poeziji, še bolj pa v nenavdihnjeni sočasni judovski poeziji, kot so Salomovi psalmi in delno qumranske pesmi; potem primerjava le potrdi zgodovinsko verodostojnost Magnifikata, kajti nihče ne trdi, da je Magnifikat preprosta antologija svetopisemske in zunajsvetopisemske poezije, temveč izvorna pesem, ki ima svoje korenine v zgodovinsko znani poeziji. Isto pokaže Bovon z literarno kritiko vseh drugih evangelijskih pripovedi, tako da lahko rečemo: Luka že s predgovorom (1,1—4) uvršča svoj evangelij po obliki med knjige takratne svetovne književnosti in mu s tem daje veljavo svetovne književnosti.

Po tako vsestranski preučitvi pripovedi pride do razlage. Ta je najprej jezikovna. Opozarja na pogosto zanemarjena jezikovna vprašanja. Brez natančne preučitve teh, ni mogoče priti do pristnega evangelijskega sporočila. To je namreč vsebovano v besedah, besednih zvezah, stavkih in stavčnih periodah. Pri tem dosledno upošteva hebrejski miselni substrat, posebno njegovo navzočnost v Septuaginti, ki je idejna in jezikovna podlaga Lukovemu dvojnemu delu. Enako pozorno se ozira na sočasno judovsko miselnost, uradno in tisto, ki so jo izražale ločine, zlasti qumranci.

Pripoved tako razlaga od besede do besede in razkriva njeno versko sporočilo. Vendar se ne zadrži pri vseh besedah. Znanih besed, posebno krajevnih in osebnih imen, ne razlaga. Tako pri naznanilu Jezusovega rojstva (1,26—38) ne pojasnjuje nobenega kraja, niti Nazareta, kjer se je to zgodilo ali Marijinega bivališča samega. Pri tem bralca samo opozarja na biblične slovar-

je, leksikone, monografije in razprave, kjer je vse to strokovno in obsežno razloženo. To je prav, saj bi se preveč zgubljalo, če bi vsak kraj podrobno razlagal; po drugi strani pa to ni dobro, saj potrebuje bralec za izčrpno umevanje njegovega komentarja še kup drugih knjig in revij. Ker vsakemu to ni dostopno, pa tudi vsak nima časa, da bi vzporedno bral še dolga pojasnila, bi bilo prav, če bi v komentarju navedel vsaj povzetek zadnjih raziskav o teh krajih. Tudi področja, kraji in prostori imajo v evangelijih velik pomen, saj so vsebina evangelijev »dogodki, ki so se zgodili med nami« (1,1), ti pa se zgodijo vedno v prostoru in času.

Seveda pa je vsa pozornost usmerjena v pojasnjevanje besedila. Vsa filološka analiza služi temu namenu. To je toliko bolj prepričljivo, ker upošteva sonaravno miselno okolje. To je najprej starozavezno razodetje in judovska miselnost Lukove dobe, kakor tudi dejanske življenjske okoliščine judovskega ljudstva, posebno religiozne in njihovo bogoslužje kot najbolj vidna oblika religioznosti. Tu hodi Bovon svoja pota. Čeprav upošteva bogato eksegetično literaturo in se tudi sklicuje nanjo, je v raziskovanju samostojen in znanstveno kritičen. Svoja spoznanja zna ubraniti tudi proti že kar ustaljenim interpretacijam. Pri tem ni polemičen, temveč prepričevalen. Spoznanja niza ob besedilo in jih ne združuje v sistem, ker pač razlaga, ne teologizira. Šele na koncu povzame temeljna spoznanja, ki so tudi duhovno spodbudna. Komentar je v tem delu tudi duhovno-pastoralno uporaben. Evangelij ni bil nikoli samo branje, mrtva črka, marveč živa in učinkovita božja beseda. Včasih je naravnost odločilno vplival na življenje. Bovon na koncu eksegetičnih enot večkrat pokaže, kakšen vpliv so imele ustrezne evangeljske resnice na življenje. To navadno pokaže za dobo cerkvenih očetov in kristoliških zmot, za srednji vek in zlasti reformacijo, pa tudi za naš čas.

Evangelij se prav po svojem nenehnem vplivanju na življenje razlikuje od drugih knjig; je pač božja beseda. Tega se Bovon močno zaveda. Čeprav ga preučuje z znanstveno resnostjo, ga tu-

di z globoko vero, kot sam pravi v predgovoru. In prav zato, ker je njegovo versko sporočilo tako natančno in vsestransko raziskano, je tudi verovno. V tem pa je posebna vrednost Bovonovega komentarja Lukovega evangelija.

Francè Rozman

Celestin Tomić, Isus iz Nazareta – prerok i Krist Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca. Zagreb 1991, 357.

Osrednje apostolsko oznanilo je Jezusovo vstajenje. V njem so apostoli spoznali, kdo je Jezus in v luči vstajenske skrivnosti šele prav umevali, kar je Jezus storil in učil. S tem spoznanjem začenja Celestin Tomić drugo knjigo novozavezne odrešenjske zgodovine, ki jo naslavlja **Jezus iz Nazareta – prerok in Kristus**. V njej obravnava Jezusovo javno delovanje, od nastopa Janeza Krstnika do Jezusovega vhoda v Jeruzalem (Mt 3 – 20; Mr 1 – 10; Lk 3,1 – 19,27; Jn 1,19 – 11,54). V to obdobje sodi pretežni del Jezusovega nauka, zato vsebuje druga Tomičeva knjiga razlago osrednjega dela evangeljskega sporočila. To pa je razumljivo samo v luči velikonočne skrivnosti. Vstajenje ni le prav ovrednotilo Jezusovega nauka, temveč ga je tudi priklicalo v življenje. Če Jezus ne bi vstal, bi vse, kar so ljudje vedeli o njem, ostalo samo človeško izročilo in bi se polagoma pozabljal, z vstajenjem pa je postalo odrešenjsko sporočilo in do zadnje črke nenadkriljiva vrednota (prim. Mt 5,18).

Tega se močno zaveda Tomić, zato je njegova razlaga skrbna, logična, sistematična. Zasnovana je zelo široko, saj razlaga Jezusovo javno delovanje vseh štirih evangelijev. Natančno gledano to ni razlaga (eksegeza) Jezusovega javnega delovanja v klasičnem pomenu, temveč zgodovina Jezusovega javnega delovanja, ki sloni na solidni razlagi. Take zgodovine ne bi mogel napisati nihče, ki ne pozna sodobne razlage evangelijev, Tomičeva pa se ravno v tem tako odlikuje, da jo lahko uvrščamo v eksegetično zgodovino. Po drugi strani knjiga tudi ni novozavezna teologija, ker Tomić ne raz-

pravlja abstraktno o Jezusovem javnem delovanju in spoznanj ne razvršča v sistem, temveč le sistematično pripoveduje Jezusovo zgodovino.

Tomič nikoli ne navaja dobesedno besedila evangeljskih perikop, temveč jih prosto pripoveduje, vendar tako, da vsebinsko niso prav nič okrnjene. Pripoveduje jih sinoptično, kar pomeni, da upošteva razlike med evangeliji in jih tudi navaja — večinoma v oklepaju — razlaga pa jih ne, kar je edino pravilno, saj bi s tem zašel na stran pota in zameglil vsebino ustreznih perikope. Tako celovito predstavi vsako perikopo, čeprav vpleta v zgodovino le njeno vodilno sporočilo.

Razlaga je nekakšno razširjeno branje perikop. Ko pripoveduje perikopo, jo hkrati tudi pojasnjuje. Uvodoma opozarja tudi na zgodovinske okoliščine nastanka ustreznih perikope in pojasnjuje njeno književno vrst. S tem veliko pripomore k boljšemu umevanju perikop. Ta uvodna pojasnila nikdar niso dolgovozna, temveč kratka, jasna in informativna. Tako že uvodoma pojasni bistvo evangeljskih čudežev (6/7). Če bralec evangelijev tega ne upošteva, prav lahko napačno umeva čudeže. Ob njih se samo sprašuje, če se je to res zgodilo in kako se je v resnici zgodilo, popolnoma pa prezre sporočilno vrednost čudeža.

Čeprav je razlaga na ravni sodobne biblične znanosti, je včasih malce nedorečena. Vse drži, kar Tomić pove o prišlekih (proselitih), vendar vsi prišleki niso prišli tako daleč, da so s posebnim obredom postali Judje. Take imenujemo »proselite oltarja«. Veliko jih je samo sprejelo izraelsko vero v enega Boga, v ostalem pa so živeli kot prej. To so »proseliti vrat«. Ker je bil proselitizem v tistem času precej množičen pojav, to razlikovanje ne bi bilo odveč. Tudi izročilom včasih preveč zaupa. Res je, da sta po Hegezipovem pričevanju Marija, Jezusova mati, in Marija, mati apostolov Simona in Juda (Tadeja), sestri, vendar večina tega ne verjame, ker težko razumemo, kako bi mogli imeti dve sestri v družini isto ime Marija. Tega pomisleka pa Tomić ne izrazi in tako

bralec dobi vtis, da je Hegezipovo pričevanje resnica.

Evangeljske dogodke in Jezusove besede razlaga v časovni zapovrstnosti (kronološko), tako da vključuje v sinoptično shemo tudi Janezovo. Tako razvrščajo dogodke sinopse in evangeljske harmonije. Seveda se pri tem pojavljajo velike težave, ker evangelisti niso pisali Jezusove zgodovine v slogu znanstvenega zgodovinopisja. Čeprav nizajo dogodke »po vrsti« (Lk 1,3), pri tem ne mislijo na časovno zapovrstnost, temveč na psihološko ali še bolje rečeno teološko. Tega se zaveda tudi Tomić, pa vendar skuša večkrat do datuma natančno določiti evangeljski dogodek (16, 156). To pa diši po tako imenovanih »Leben Jesu Schulen«, smeri v eksegezi, ki je v začetku 20. stol. do datuma natančno določala evangeljske dogodke, kar je vsekakor duhovito, čeprav nima prave vrednosti, ker objektivne kronologije dogodkov na splošno sploh ni mogoče dognati in ker evangeljske dogodki prav nič ne izgubijo na svoji sporočilni vrednosti, če ne vemo do datuma natančno, kdaj so se zgodili. Nesmiselno je iskati v evangelijih, česar ni v njih in je tudi zunaj namena evangelistov.

Vsebinsko bogat komentar je prav zaradi svoje jasnosti in tekočega pripovedovanja dostopen vsakomu. Ker se ne zgublja v podrobnostih in so vse informacije usmerjene v versko sporočilo evangeljske perikope, res aktualizira evangelije. V tem pogledu ima Tomićev komentar nesporno znanstveno in kerigmatično veljavo.

Francè Rozman

Celestin Tomić, **Isus iz Nazareta — Gospodin slave**. Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca. Zagreb 1992, 303.

Neutrudljivi Celestin Tomić je v kratkem času, manj kot v enem letu, izdal novo knjigo, s katero končuje novozavežno odrešenjsko zgodovino, zaobseženo v evangelijih. Ko pravim v kratkem času, najprej izražam

začudenje nad Tomičevo ustvarjalnostjo, nato pa opozarjam na okoliščine, v katerih je nastala knjiga. Hrvaška je namreč v tem času krvavela v vojni, kakršne njena zgodovina ne pozna. Vojna pa ubija tudi znanstveno in književno ustvarjalnost. Morda mu je prav vsebina knjige dajala moč, da je pisal vsej nevarnosti navkljub. V njej namreč razlaga in posedanja Jezusovo trpljenje, smrt in vstajenje, zato je prav lahko v Jezusovem trpljenju črpal moč za svoje delo in pokazal s slavo Jezusovega vstajenja, da za velikim petkom pride tudi velika noč. Pisatelj se resnično najbolj razpiše v preučevanju evangeljskih poročil o Jezusovem vstajenju, pojasnjevanju in aktualizaciji vstajenja za naš čas in naše življenje v njem, kar spričuje tudi naslov knjige **Jezus iz Nazareta – Gospod slave**, s podnaslovom **Jezusovo trpljenje, smrt in vstajenje** (Mt 21,1 – 28,20; Mr 11,1 – 16,20; Lk 19,28 – 24,53; Jn 12,1 – 21,25).

Knjiga vsebuje torej Jezusovo delovanje v Jeruzalemu po slovesnem vходу na cvetno nedeljo (17–84), dogodke svetega tridnevja, velikega četrtega, petka in sobote (85–222), Jezusovo vstajenje (223–271) in vnebohod, kakor o njem poročajo evangelisti in Apostolska dela (271–276). Na začetku ima kratek predgovor (5–8), v katerem pojasnjuje teološko razsežnost vstajenja; na koncu pa epilog (277–287), ki razpade v dva dela. V prvem povzema svojskosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja posameznih evangelijev in utiranje te resnice skozi zgodovino, ob čemer prepričljivo pokaže, da je Jezus tako velika osebnost, da mu nihče ne pride do kraja in je tako njegova podoba »tisočerih obrazov« povsem na mestu; v drugem pa razkriva Jezusovo navzočnost v drugih verstvih, od judovstva do verstev Daljnega vzhoda (hinduizma, budizma, konfucianizma, taoizma) in v delih nekaterih vidnih sodobnih mislecev (T. de Chardina, E. Blocha, M. Machovca). Ta del je posebno zanimiv z vidika religio-logije. Če bo prišlo do pouka o verstvih v šoli, utegne biti to kratko ugotavljanje Jezusove navzočnosti v svetovnih religijah in miselnostih dobro izhodišče za tak pouk.

Tudi ta knjiga ni razlaga Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja v klasičnem pomenu besede, temveč prosto pripovedovanje o teh dogodkih po soglasnem pričevanju evangelijev, ki pa temelji na solidni eksegezi. Temeljno sporočilo dogodkov je predstavljeno že pred pojasnjevanjem ustreznih evangeljskih pripovedi. Tako pove o vstajenju vse bistveno že pred pojasnjevanjem evangeljskih vstajenskih pripovedi. Logično bi bilo obratno, ker so evangeljska besedila osnova vseh teoloških spoznanj in njihovih razhajanj skozi zgodovino. Uvodna pojasnila so vsebinsko zelo bogata. Bralca vsestransko seznanjamo s problematiko ustreznih pripovedi in s tem postavljujejo njen dogodek v takšno realnost, da njegovo sporočilo nevsiljivo osvoji bralca pripovedi. Vse je povedano jasno, prepričljivo in dobro utemeljeno. Pri tem pokaže Tomič nenavadno razgledanost. Dobro pozna zgodovino eksegeze in njene sodobne tokove. Pripoveduje preprosto in privlačno.

Ker knjiga pojasnjuje tisti del evangelijev, ki sodi v svojem sporočilu v sam vrh celotne odrešenjske zgodovine, starozavezne in novozavezne, kajti odrešenje se je zgodilo z Jezusovim trpljenjem, smrtjo in vstajenjem, tako da z vstajenjem krščanstvo stoji ali pade, ima že v tem svojo vrednost. Ker pa tako pojasnjuje vrh odrešenjske zgodovine, da upošteva vse, kar ga lahko prikriva ali odkriva, od literarno-zgodovinske kritike tovrstnih evangeljskih pripovedi, prek časovno-zgodovinskih in tudi arheoloških danosti (prim. arheološke sledi Jezusovega groba, str. 248/49), do idejno-teoloških tokov, knjiga ni samo informativno poučna, temveč tudi vzgojno in duhovno spodbudna. Odrešenje ni le nekaj preteklega, temveč se v nas ustvarja danes. Kristus je vstal za nas in v naše odrešenje. Kar pa trajno živi z ljudmi, ima trajno vrednost, z njim pa tudi tisto, kar to trajnost pojasnjuje in posedanja. Prav to pa lahko rečemo za knjige, s katerimi Tomič pojasnjuje odrešenjsko zgodovino. Ker bralca izobražujejo in duhovno bogatijo, so vredne študija in branja.

Francè Rozman

Emma Brunner — Traut, **Kopti. Življenje in nauk zgodnjih kristjanov v Egiptu**. Zbirka Hieron pri Novi reviji. Ljubljana 1992, 146 str.

Knjižica **Kopti** je kratka, a temeljita informacija o življenju in delovanju Koptov. Tako se imenujejo kristjani v Egiptu, na Bližnjem vzhodu pa **Sirci**. In ker jih je tam največ v Siriji — vsak osmi državljani je kristjan — se država po njih imenuje Sirija. Krščanstvo se je začelo v Egiptu zgodaj širiti. Morda tudi zato, ker označja vero v enega Boga, Egipt pa je bil edina dežela starega sveta, kjer je bila poleg mnogoboštva razširjena tudi vera v enega boga, seveda ne v smislu enoboštva kot je jahvizem, temveč v smislu henoteizma, tako da je več bogov, toda med njimi častijo samo enega.

Na začetku 3. st. jih je bilo že toliko, da so prevedli v koptščino (pravzaprav v sahijsko narečje — koptščina ima namreč več narečij) Novo zavezo in psalme. Glede nauka so ohranili vse, kar je Cerkev učila na cerkvenih zborih v Niceji (325), Carigradu (381) in Efezu (431). Na cerkvenem zboru v Kalcedonu (451) pa so se ločili od vesoljne Cerkve, ker niso marali sprejeti nauka o dveh naravah v Kristusu; ostali so monofiziti. Zanje je Kristus »inkarnirani odrešitelj, ne pa adoptirani Bog — človek. Kristus je Očetu enak po bistvu, je pravi Bog.« (17) Že iz te formulacije je razvidno, da se ne razhajajo s katoliško Cerkvijo v stvarnem pogledu, temveč bolj v terminološkem, zato so tudi stiki med Cerkvama zelo tesni in iskreni. Kopti so se udeležili tudi II. vat. koncila.

Še bolj kot v nauku, izražajo podobo prvih krščanskih skupnosti v načinu svojega verskega življenja. Kopti so nekakšna okamenina prvih kristjanov.

Njihova posebnost je močna navezanost na izročilo. Zanj je značilna globoka duhovnost. Ta se kaže predvsem v bogoslužju in asketskem meništvu. Njihovo nedeljsko bogoslužje traja najmanj dve uri in je vedno dobro obiskano. Meniško življenje pa je v zadnjih dveh desetletjih doseglo naravnost nesluten razmah. Zanj se navdušujejo zlasti mladi in izobraženci, tako da današnji koptski menihi niso več nepismeni možje,

»temveč pretežno akademsko izobraženi ljudje«. (57)

Pri koptskih menihih občudujemo zlasti njihovo molčečnost in askezo, tako da upravičeno sprašujemo, odkod jim ta ostrina. Na splošno mislimo, da od svetopisemskega sporočila, ki ga jemljejo dobesedno. Na primer Jezusove besede mladeniču: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj revežem, pa boš imel zaklad v nebesih« (Mt 19,21), jemljejo dobesedno, tako da se odpovedo vsemu svojemu premoženju in ga po zgledu prvih kristjanov razdelijo ubogim (prim. Apd 4,32.34—37), sami pa se, prosti vsake navezanosti na premoženje, popolnoma posvetijo Bogu. Strokovnjaki pa menijo, da ima ta strogost svoje korenine že v stari egipčanski kulturi. To velja posebno za molčečnost oziroma duhovno zbranost koptskih menihov. Iz faraonovih časov je namreč znana podoba egipčanskega **molčavca**. To je bil krotek, vdan in ubogljiv človek, ki se je izoblikoval v trdih faraonovih časih in je postal zgled egipčanskim kristjanom. Ob svetopisemskem sporočilu, da človeka uniči njegov jezik (prim. Jak 3,1—12), so temu zgledu sledili posebno menihi. Njihov simbol je krokodil, ki po mnenju starih nima jezika (prirasel mu je ob dno žrela).

Koptov je približno 12% prebivalstva Egipta. Cerkev jih ceni na 7 do 8 milijonov država pa na 2,3 milijone. Manj najbrž zato, da ne bi dala povoda muslimanskim fundamentalistom. posebno organizaciji »muslimanskih bratov«, ki je koptom sovražna in stalno na sledi. Imajo 20 škofij, 24 škofov in okrog 1000 duhovnikov. Njihov verski poglavar se imenuje papež, tako kot v katoliški Cerkvi.

Koptska Cerkev je tudi socialno in karitativno močno dejavna. Samo v Kairu je okrog 150 koptskih organizacij, kot so šole, sirotišnice, domovi za ostarele, klinike in bolnišnice, centri za oskrbo otrok ali za pomoč ženskam (prim. 56). Uveljavljajo se tudi na znanstvenem področju. Od l. 1974 imajo celo svoj Biblični inštitut. Posebno prizadevna je v ekumenizmu, sicer pa v nenehni nevarnosti pred muslimanskimi skrajneži.

Knjižica nam ne poda le informacije, temveč je tudi poučna. Deli se v dva vsebinska sklopa. V prvem (11–64) obravnava zgodovino Koptov; v drugem (67–135) pa prinaša pomembnejše koptske spise. Na koncu je še kratek dodatek (139–142), v katerem našteje in kratko označi najpomembnejše menihe Antonove in poznejše dobe.

Zgodovine ne opisuje kronološko, temveč tako, da predstavi tri najpomembnejše dejavnike, ki so vplivali na fiziognomijo koptske Cerkve.

Prvi je Atanazij (295–373), patriarh v Aleksandriji. Vse življenje se je boril za pravo vero, največ proti arijancem, ki so tajili Kristusovo božanstvo. V boju je bil neustrašen, nepopustljiv in dosleden, tako da se ga je prijel vzdevek »steber pravovernosti«. Imenovali so ga tudi »faraon cerkvenega stola«. Njegove kristološke teze kratko predstavi, vendar dovolj, da bralec razbere miselno podobo koptske Cerkve. Ta se še bolj razbistri, ko omenja Atanazijeve naslednike v tem prizadevanju, zlasti nauk sv. Cirila Aleksandrijskega. Po vsem tem je jasno, da je boj za čistost krščanskega nauka prva značilnost stare koptske Cerkve. K širjenju pravega nauka je Atanazij največ prispeval s tem, da je napisal življenjepis sv. Antona Puščavnika. Z njim je seznanil Vzhod in Zahod z občudovanja vredno duhovnostjo egiptovskih kristjanov.

Drugi je Anton Puščavnik (250–356), najbolj popoln vzor anahoretskega življenja. Z doslednim življenjem v skladu z lastnim razumevanjem vere, ki se je kazalo v njegovi duhovni ostrini in askezi, je naredil sv. Anton asketsko življenje samotarjev v puščavi tako spoštljivo in vablivo, da so »ljudje v tistočih drli v puščavo in tam prebivali kot anahoreti«. (21) Prišli so tudi od drugod, zlasti iz Sirije, in postali očetje egiptске puščave. Čeprav sam nepismen, vendar »bister, ostroumen in obdarjen z duhom« (81), je očaral celo učene filozofe, da so polni spoštovanja obožavali od njega. Anton je zglede premoči duha nad znanjem in bogastvom. Puščavniki, ki niso bili samotarji, temveč so živeli v skupnosti, so tudi dajali podobo koptski Cerkvi.

Tretji je Pahomij (288–348), imenovan tudi »veliki orel«. On je začetnik samostanskega življenja in pisec pravega meniškega Pravila (Praecepta). Medtem ko so puščavniki živeli samotarsko, so menihi živeli v skupnosti z namenom, da bi drug drugemu pomagali do popolnosti. Živeli so v meniških celicah (kellion) po dva skupaj, da sta bila drug drugemu v spodbudo. Niso se selili po puščavi, kot sirski »nemirni« (akoimeti), kajti to bi se lahko sprevrglo v ciganstvo, celica pa jih je usmerjala v koncentracijo. Meništvu se je že v Pahomijevem času silno razmahnilo. Ob njegovi smrti je bilo devet moških samostanov in dva ženska. V njih je bilo več tisoč menihov in nun, tako da je bila to največja meniška organizacija zgodnjega krščanstva (39). Samostansko življenje so urejala Pravila, ki jih je Pahomij napisal na temelju Izrekov očetov (Apophtegmata patrum). Grška prireditev teh Izrekov se začne z navodilom: »Moli in delaj«, kar je pozneje postalo tudi vodilo Benediktovih Pravil za samostansko življenje. Tako je razgibano samostansko življenje tretje, kar je dajalo podobo koptski Cerkvi.

S predstavivijoo Šenute (333–451), s katerim se je utrdila koptska narodna Cerkev in opisom delovanja te Cerkve danes, se konča prvi vsebinski sklop. V drugem pa prinaša knjiga prevode najpomembnejših koptskih spisov, kot so Atanazijev Življenjepis Antona (Vita Antonii), Izreki očetov (Apophtegmata patrum) in Pahomijeva samostanska Pravila (Praecepta). Ti spisi so skupaj s Šenutejevimi (121–135) spodbujevalci in usmerjevalci duhovnega življenja Koptov, ki nedvomno sloni na svetopisemski duhovnosti.

Knjižica odpira prav v tem pogledu nekaj zanimivih vprašanj. Kaj je vplivalo na tisoče, da so se odločili za samotarsko in meniško življenje? To ni bilo življenje navadnih kristjanov, temveč strogih asketov. Ker gre pri tem za človeka, je vredno razmišljati o nagibih za tako življenje, kar pomeni: razmišljati o vplivu vere na človeka in njegove življenjske odločitve. Ali: Kako je racionalno navzoče v veri, če pa je nepismeni Anton s svojimi odgovori očaral celo

učene filozofe (81–82)? Kakšna je torej moč duha na človeka in v kakšnem razmerju sta vera in znanost? Ali: Kako se je vse ohranilo, kar je Anton govoril ljudem, ko pa sam, niti kdo drug, ni tega takoj zapisal? Ali je to pristno ali se mu le pripisuje? Vprašanje posredovanja (transmisije) verskega sporočila je že zato pomembno, ker prenosnik lahko kaj po svoje razume in s tem vnese zmoto (herezijo) v versko sporočilo.

V tem pogledu je knjižica Kopti dragoceno gradivo za verske pogovore. Ker njena vsebina tako očitno kaže na življenjsko moč vere, je koristna posebno za naš čas, ker mnogi še vedno mislijo, da je vera nekaj preživelega, kvečjem zasebnega, a za atomsko dobo nepomembnega. Napisana je na temelju znanstvenih raziskav zadnjih dveh desetletij (prim. seznam uporabljenih virov na str. 143/44) o veri in umetniški ustvarjalnosti Koptov, zato z njo lahko stopimo k človeku, ki kritično razmišlja o veri in njenem vplivu na človeka. Knjižica je res za naš čas!

Francè Rozman

Tomislav Z. Tenšek, *L'ascetismo nel Concilio di Gangra, Eustazio di Sebastie nell'ambiente ascetico siriano nell'Asia Minore nel IV. secolo*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Romae 1991, 119 str.

Gornje delo je delni natis doktorske disertacije, ki jo je Tomislav Zdenko Tenšek, OFM Cap, obranil na Papeški univerzi Gregoriana v Rimu že leta 1981. V uvodu avtor omenja, da mu zaradi drugih služb – bil je provincial hrvaške kapucinske province – ni bilo mogoče objaviti disertacije, ki jo je napisal pod mentorstvom prof. Tomaša Špidlika, S. J.

Že sam naslov pove, da je tema patristična. Objavljeni del ima dve poglavji: 1. Fenomen Evstatijevega asketizma v Mali Aziji okrog srede 4. stoletja (31–67) in 2. Asketizem na koncilu v Gangri (67–118). Iz razdelitve celotne disertacije se vidi, da ni objavljen prvi

del in tudi ne druga polovica drugega dela. Zato se zdi bolje, kot ocenjevati delni natis doktorske disertacije, predstaviti s splošnim uvodom v celotno tezo povzetek tega uvoda, saj je snov na slovenskem jezikovnem območju popolnoma neznana.

Uvod

V uvodu avtor piše, da je koncil v Gangri, ki je bil sredi 4. stoletja v Mali Aziji, znan po redakciji koncilske dokumentacije, ki je dostopna v kritičnih izdajah in pri zgodovinarjih Sokratu in Sozomenu. Tako za zgodovinarja kot za razlagalca koncilske dokumentacije pa ostaja še precej stvari nerazjasnenih. Dokumentacija je sicer dokaj jasna in odločna v kritiki in obsodbi nekaterih pretiravanj evstatijevskega asketizma. Gre za asketizem, ki so ga propagirali Evstatij, škof Sebaste, in njegovi učenci v Mali Aziji. Pravi problem je sam datum koncila in s tem povezan vdor asketske prakse nosilca tega radikalnega asketizma, ki je bil cenzuriran in obsojen.

Raziskovalci so se zanimali za koncil in iskali zgodovinsko dostopne podatke za določitev datuma. Po nakaterih znamenjih so prišli do sklepa, ki je danes na splošno sprejet, da je bil koncil v Gangri okrog leta 341.

Te označbe, bodisi zgodovinske ali interpretativne, so prepričle in preveč nezadostne, da bi lahko sestavile ustrezno podobo pozitivnih korenin, iz katerih izhaja tak asketizem. Dejstvo, da se je evstatijevsko asketsko gibanje vsililo kot prenovitveno gibanje Cerkve v družbi, zavzemajoč se za korenito obnovo duhovnega življenja, zasluži – po avtorju – pozornost in raziskavo, da bi odkrili korenine in ovrednotili njegova izhodišča in antropološko-ekleziološke posledice. Samo tako je mogoče na koncu dati vrednostno objektivno sodbo o pozitivnih in negativnih vidikih tega asketizma.

Avtorja je pritegnila raziskava asketizma na koncilu v Gangri, ki se mu je zdela primerna za objavo. Med drugim omenja tole:

– Negativna vrednotenja evstatijskega asketizma, na katera je pokazal koncil v Gangri, so v uvodih hereziologov, ki se nanašajo na mesalijance. Še več, obstajajo stari avtorji, ki Evstatija iz Sebaste in evstatijevece kar pridružujejo mesalijancem, tj. mesalijanskemu krivoverstvu. Obstaja tudi dokument o koncilu v Gangri, Libellus Synodicus, ki izrecno omenja ime Dadoesa in mesalijance kot tesno povezane z evstatijeveci. Zraven tega je Dadoes navzoč gotovo pri vseh hereziologih, ki govorijo o mesalijancih, kot eden njihovih voditeljev.

– Znano je, da je bil mesalijanizem gibanje, ki je izhajalo iz siro-mezopotamskega okolja, torej iz sirijske Cerkve. Tudi evstatijevske asketske navade vsebujejo glavne misli, ki imajo osrednje mesto v sirijskem asketizmu.

– Brez dvoma je bil sv. Bazilij tesno povezan z Evstatijem iz Sebaste in njegovimi asketi. Bazilij se je namreč po vrnitvi iz Aten odločil za asketsko skupino, ki jo je vodil Evstatij. Njegova začetniška literarna dediščina nosi brez dvoma pečat evstatijevske inspiracije. Tudi sam Bazilij ne skriva te povezanosti in tega navdih. Tako prav asketični ambient in Bazilijevi spisi omogočajo razumevanje pozitivne vsebine evstatijskega asketizma.

Gornji elementi so avtorju pomagali določiti zgodovinsko-hermenevtičen okvir za strukturo razprave.

Ker podaja dokumentacija koncila v Gangri samo negativni vidik evstatijskega asketizma, se je avtor trudil, da bi v zelo razširjenem gibanju odkril prastari predmčniški asketizem Cerkve.

Razdelitev razprave

Razprava je napisana v dveh delih in vsak je nato še razdeljen v dve poglavji. V prvem delu se avtor osredini na ozadje evstatijskega asketizma, v drugem pa razpravlja izrecno o evstatijskem asketizmu, kot ga predstavlja koncilski dokumentacija in zgodovinarja Sokrat in Sozomen, upošteva tudi paralele s Kapadočani.

I. del

V prvem poglavju prvega dela, ki je uvodno poglavje v razpravo, poskuša avtor ugotoviti datum in zgodovinsko ozadje koncila. Raziskava ga je pripeljala do sklepa, da so morale obstajati progresivne redakcijske etape koncilski dokumentacije, ker je dejanska redakcija rezultat in posledica povezanosti evstatijskecev s pojavom mesalijanizma. Zato misli, da leto 341 ni dokončna letnica za koncil v Gangri. Zveza med evstatijskim gibanjem in mesalijanizmom, ki jo želi dokazati, ga pripelje do sklepa, da se v evstatijskem asketizmu čuti sirijski navdih.

V naslednjih poglavjih prvega dela raziskuje karakteristične točke asketizma v judovstvu in nato pri Afraatu Sirkem in Evzebiju iz Emese. Nekatere karakteristike judovskega asketizma, ki so razvidne iz kumranskih rokopisov in navajanj Jožefa Flavija in drugih o esenih, npr. ideal spolne vzdržnosti, zavračanje esenov, da bi darovali žrtve v templju, ker so ga imeli za nečistega; liturgična dejanja, ki so jih opravljali po hišah, nestrinjanje s suženjstvom in zastopanje enakosti med bogatimi in revnimi – vse to je avtor podčrtal kot evstatijske držbe, ki so pomembne za razumevanje in boljše vrednotenje asketskega fenomena v sirijski Cerkvi.

Afraata Sirksega in Evzebija iz Emese vključuje v raziskavo z namenom, da bi na temelju njihovih spisov nakazal glavne ideje, ki jih vključuje sirijski asketizem. Oba sta neposredna predhodnika ali sodobnika Evstatija Sebastijskega in evstatijskecev. Pričujeta o obstoju in posebnostih zelo živega asketizma v sirijskih pokrajinah, v katerem sta živela Evstatij in sv. Bazilij. Med temi asketi živijo spolno zdržni obeh spolov (device obeh spolov), ki jih Afraat imenuje betulô(tô), nato poročeni, ki prenehajo z zakonskim življenjem in jih Afraat imenuje kadišô(tô), sveti. Skupno se imenujejo ihidoje, kar pomeni posamezniki ali samotarji, izraz, ki pomeni tistega, ki ne živi z žensko ali z moškim. Yahid je biblični izraz z istim pomenom. Afraat imenuje tudi svoje askete sinovi in hčere zaveze, izraz, ki ga imajo tudi kumranski

dokumenti. Asketi, ki so jih opisali Afraat in Evzebij iz Emese, živijo v svetu, sredi krščanskega ljudstva, stanujejo s starši (»Docet virgines cum parentibus habitare«, piše Evzebij iz Emese) ali po dva (»Sed si est relicta a matre et fratre et patre, virgo virgini cohabitata«, nadaljuje Evzebij, in Afraat: »Mulierem igitur cum muliere vivere decet, virum cum viro habitare convenit«). Te navedbe pričajo o obstoju t.i. »duhovnih sostanovalec« (kohabitacija) med asketi. Asketizem, ki ga opisujeta Afraat in Evzebij, ni bil pod vplivom grške filozofije. To še posebej velja za Afraata. Ta evangelijski radikalizem je še posebej povezan z zakramentom krsta, in to toliko, da je življenje v devištvu in vzdržnosti pojmovano kot želeni pogoj, naravna posledica in potrditev krsta.

Semitska antropologija, ki poudarja, da je človek krhko bitje, zaznamovano s strastmi, je ključ asketskega nazora pri Sirijcih. Človek je trajno nagnjen k zlu, tudi po krstu in prejemu Svetega Duha. To je strast, ki jo mora človek krotiti. To vztrajno opozarjanje Sirijcev na nevarnost strasti ima namen z vso nujnostjo vtisniti v človeka težo asketske dolžnosti in spodbuditi voljo za pogum v preseganju samega sebe, da bi tako dosegel transcendentalno naravo kot pravi Evzebij iz Emese. Ne gre samo za prečiščevanje duha in nečistih misli. Sicer ni intelektualca. »Scimus certe quia oportet naturam negari et ignorare semetipsum,« poudarja Evzebij. Volja in svoboda sta človeški vrednoti, ki sta mu vedno na razpolago, s katerima v hoji za Kristusom napreduje v krščanskem življenju. Sicer se zaveda, da lahko doseže popolno življenje, če hoče, in zato, ker hoče, je zelo zahteven in strog v asketskih vajah.

Sredstva za doseg asketskih ciljev so preprosta in težavna: hoditi za Kristusom, ubogim in čistim, ki potuje, oznanjajoč spreobrnjenje (metanojo), živeti po njegovih zapovedih, biti v občestvu s Kristusovim Duhom. S pomočjo daru Duha, ki se dobi po izvrševanju Kristusovih del, se človek spreminja in njegov »corpus animale« postaja »corpus spirituale«, tako, da oblači – kot pravi Afraat – nebeškega Adama, Oživljajočega, Go-

spoda našega Jezusa Kristusa. Duhovneži so tisti, ki prejemajo Duha. Kdor ga časti, postaja ves duhoven (»totus spiritualis«). Duh se ohranja s svetostjo in čistostjo. Podoben je sončnemu žarku. Te podobe pri Afraatu, v njegovi »VI. Demonstrationes« o sinovih in hčerah Zaveze, tj. v asketskem kontekstu, sestavljajo jedro IX. poglavja traktata »De Spiritu Sancto« sv. Bazilija.

Tenšek želi, v nasprotju z nekaterimi asketskimi zamislimi, pobarvanimi s pretiranim enkratizmom, poudariti pozitivne prvine sirskega asketizma, ki se izraža v evangeliju kot temelju in vodilu za asketsko življenje (na poseben način Matejev evangelij), kristocentризmu, pojmovanem kot hoja za Kristusom v njegovih človeških krepostih, apostolski gibljivosti in na koncu v »svetnosti« (hišni asketizem). Avtor opozarja na te pozitivne prvine sirskega asketizma. Prav po njih se močno razlikuje od cvetočega meništvja, ki ga sočasno srečujemo v Egiptu in katerega značilnost sta »fuga mundi« in »stabilitas loci«.

II. del

V prvem poglavju drugega dela razprave poskuša avtor najti sestavne dejavnike globalnega okvira evstatijevskega asketizma. Analiza nekaterih besedil »Corpus asceticum« in pisem sv. Bazilija, ki kažejo evstatijeviski fenomen, pripelje avtorja do sklepa, da evstatijeviski asketizem, za katerega se je odločil Bazilij po vrnitvi iz Aten, odkriva bistvene prvine sirijskega asketizma, in te so: hoja za Kristusom, odpoved, potujoče pridiganje, misijonska dejavnost v družinah. Zdi se, da je Evzebij iz Emese celo neposredna zveza med sirijskim in evstatijskim asketizmom. Do tega sklepa prihaja zaradi literarnega paralelizma med traktatom »Praevia Institutio ascetica« sv. Bazilija in dvema pridigama »De virginibus« in »De martyribus« Evzebija iz Emese. Te primerjave so prikazane tudi v delnem natisu disertacije.

V naslednjih štirih poglavjih drugega dela se avtor ukvarja s tematiko asketizma na koncilu v Gangri. Najprej poudarja, kako je pomembno, da razlikujemo med asketizmom, ki ga je zasto-

pal in oznanjal Evstatij iz Sebaste, in asketizmom nekaterih njegovih učencev. Za Evstatijev asketski okvir je treba stalno imeti pred očmi poročilo zgodovinarja Sokrata. Sozomen in tudi sinodalni dokumenti predvsem poudarjajo pretiravanja evstatijevcev. Z Evstatijevimi asketskimi tezami se v veliki meri strinja sam sv. Bazilij.

Osrednje teme Evstatijevega asketizma

Osrednje teme asketizma, ki izhajajo iz sinodalne dokumentacije v Gangri, povzema avtor v štirih točkah:

1. Temelj, na katerem je zgrajen Evstatijev asketizem, je krščanska odpoved (apotagé), utemeljena na devištvu, zakonski držnosti (enkrateia) in uboštvu. Ločitve zakonskih tovarišev, ki so jo predlagali Evstatij in njegovi učenci, ni treba razumeti kot zakonsko ločitev »a vinculo«, marveč v smislu ločitve »quoad thorum«. Asketi ne postavljajo institucije zakona pod vprašaj, marveč gre za radikalno interpretacijo nekaterih odlomkov evangelija o odpovedi, ki se nanaša na vse brez razlike, poročene in neporočene. Tudi pri evstatijevcih srečujemo prakso t. i. »duhovnih zakonov«.

2. Evstatijevski asketizem je predstavljen kot apostolsko življenje po podobi prvih kristjanov in praksi potujočih asketov. Ne priznava in celo zavrača »stabilitas loci«. Evstatijevski asketizem je opisan kot gibanje za obnovo krščanskega ljudstva in zato evstatijevski asketi razvijajo svojo aktivnost v krščanskih družinah, kjer opravljajo evangelizacijo in liturgijo. Zavračajo množična liturgična zborovanja, izogibajo se cerkva in se odločajo za privatna in karizmatična slavlja. Molitvena srečanja, slavlja in poučevanja negujejo v družinah, ki so pripravljene živeti v uboštvu in zakonski (spolni) držnosti. Kulturna čistost in ubošтво sta razloga, zaradi katerih asketi zavračajo in ne sodelujejo v liturgičnih slavljih, ki jim predsedujejo poročeni duhovniki. Evstatijevci obhajajo evharistijo, ki ji predsedujejo neporočeni duhovniki.

Zavračajo udeležbo pri slavljih na grobovih mučencev, ker enačijo askete z mučenci. Zraven tega mislijo, da množična ljudska zborovanja na grobovih mučencev postavljajo pod vprašaj zahtevo po duhovnem radikalizmu in osebni pobožnosti.

3. Nedeljskega posta, ki ga oznanjajo Evstatij Sebastijski in njegovi posnemovalci, ni treba pojmovati v smislu držnosti pri jedi, marveč v smislu drževanja od spolnih odnosov. Vzrok za to prakso izvira iz tradicije sirijske Cerkve in se imenuje »post od narave«, ki se razlaga s kulturno čistostjo, ki navsezadnje izhaja iz judeo-krščanstva prek Sirije. Ker je nedelja posvečena molitvi in čaščenju, je bil spolni odnos pojmovan kot nezdružljiv s praznovanjem Gospodovega dne.

4. Na družbeni ravni je evstatijevski asketizem gibanje osvobajanja, in sicer tako, da se upira suženjski strukturi in se bojuje za enakovrednost med moškim in žensko. Nenavadna in revna obleka asketov, enaka za moške in ženske, nagovarjanje žensk, da si ostrižejo lase, so navade, ki so povzročile odpor pri nekaterih ljudeh, ki so bili na visokih položajih v družbi in Cerkvi tistega časa.

Sklep

Evstatijevski asketizem brez dvoma vsebuje nekatera pretiravanja. Kljub temu jih ne smemo posploševati in jih pripisovati na splošno vsemu evstatijevskemu gibanju. Tisto, kar avtor še posebej poudarja glede na koncil v Gangri, je obstoj arhaičnih asketskih prvin sirijskega izvora, o katerih pričuje evstatijevsko gibanje na ozemlju Cerkve v Mali Aziji. Ti elementi, pojmovani v svojem pravem kontekstu, niso bili tako negativni, kakor se zdi na prvi pogled na koncilu. Občasno so se kasneje pojavljali v zgodovini Cerkve pri različnih duhovnih gibanjih. Sklepi koncila v Gangri pričajo, da je tak asketizem naletel na odpor v tedanji Cerkvi tudi zato, ker se je centralizala in povezovala s cesarsko oblastjo. V tem kontekstu pomeni evstatijevski asketizem ostro kritiko konstantinske »preobrazbe« Cerkve.

Ime evstatijevcev se je hitro izgubilo v zgodovini. Kljub temu so se njihove bolj ali manj pozitivne ideje ohranile v spisih sv. Bazilija, ki se je s svojim cerkvenim čutom in organizacijsko genialnostjo trudil, da bi usmeril njihova radikalna pojmovanja in vključil asketizem v krajevno Cerkev. Evstatijevski asketizem se je obranil tudi v poznejši duhovni literaturi mesalijanske smeri, v spisih Pseudo Makarija in hezihastične duhovnosti. To literaturo so označili pozneje za mistično. Toda vsako mistiko uvaja močan asketizem, evangeljska radikalizacija, ki se pogosto ujema s kritiko struktur. V tem pomenu ima tudi evstatijevski asketizem zasluge, da je Cerkev usmerjal k evangeljski prenovi.

Ta širša predstavitev — predvsem po uvodu v tezo — nakazuje, da je patristična tema lahko tudi danes zelo sodobna in nam marsikaj odkriva in lajša spoznanje in razumevanje današnje Cerkve in njenih gibanj.

Vinko Škafar

Ivo Lukanc, **Diocletianus. Der römische Kaiser aus Dalmatien.** Fondation numismatica antica. Edit Cultura, Wetteren 1991, str. 343.

Slovenskega avtorja nemško pisarica kataloga Dioklecijanovih zlatnikov predstavlja Michel Amandry, konservator v kabinetu novcev pariške Nacionalne knjižnice, kot »amaterja v plemenitem pomenu besede«, ki je »na svojih številnih potovanjih po svetu zbral edinstveno fotodokumentacijo«, kar je zdaj v knjigi dostopno vsem. Zakaj se je dr. Lukanc usmeril prav na zlatnike cesarja Dioklecijana, nam razloži Georges Depeyrot iz francoskega raziskovalnega centra (C.N.R.S.): avtor knjige je bil rojen v Dioklecijanovem Splitu in s portreti na 528 zlatnikih nam je hotel približati Dioklecijana kot človeka. Isti strokovnjak sodi, da pri tem avtor ni prezrl nobenega doslej znanega novca.

Bralcem Bogoslovnega vestnika seveda ne predstavljamo knjige kot numizmatikom. Zato poudarjamo le tiste dele knjige, ki so posebej pomembni tudi za

teologe in zgodovinarje. Dioklecijan je cesar, ki je temeljito posegel v življenje kristjanov v 3. stoletju. Najprej je koristen podroben kronološki pregled njegovega življenja (str. 12–15 nemško, 22–25 francosko, 32–35 angleško: večina knjige je namreč trojezična).

Ker je bil avtor posebej pozoren na cesarjev portret, je objavil tudi posnetke njegovih podob na različnih spomenikih (str. 72–97), potem ko je predstavil epigrafske (napisne) spomenike njegovega življenja.

Glavni del knjige je seveda seznam vseh Dioklecijanovih zlatnikov, avreusov (Corpus nummorum Diocletiani aureorum, str. 99–212), razvrščen po sedanjih hraniliščih v muzejih, nato seznam po krajih, kjer so bili kovani in končno pregled, na katerih dražbah v letih od 1741 do 1990 so ti zlatniki prišli v prodajo.

Numizmatikom bo zelo koristila objavljena bibliografija na koncu knjige (str. 282–343), ki obsega najprej zgodovinske orise Dioklecijanove dobe (60 naslovov), numizmatične študije (166), dela v zvezi z Dioklecijanom (165), študije o cesarjevi denarni reformi (33), njegovem »ediktu« (126), njegovi vojski (61), upravi (140), preganjanju kristjanov (58) in končno o njegovem spominu v umetnosti in spomenikih (113), skupaj torej 922 spisov v 7 jezikih.

Dragocena in izjemno lepo natisnjena knjiga je po avtorjevi zaslugi tudi v knjižnici naše teološke fakultete v Ljubljani, kjer je na voljo uporabnikom.

Marijan Smolik

Thesaurus Patrum

Deset let je za knjižnico dolga doba, ko je v njej marsikaj novega na voljo. Leta 1983 (BV 1983, 75–76) sem poročal o tem, kako belgijska založba Brepols ne samo da izdaja novo zbirko cerkvenih očetov in srednjeveških pisateljev CORPUS CHRISTIANORUM, ampak da je

začela izdajati tudi besedna kazala posameznih del na mikrokarticaх INSTRUMENTA LEXICOLOGICA LATINA. V tistih letih so obljubljali, da bodo pripravili tudi celoten pregled besedišča posameznih avtorjev pod naslovom THESAURUS PATRUM.

V desetih letih so obljubo izpolnili v precejšnji meri za nekatere latinske očete in poznejše pisatelje pa tudi že za grške očete. Ker je vse to na voljo v knjižnici naše teološke fakultete v Ljubljani, je treba vso zbirko kratko predstaviti. V tej zbirki so zajete vse besede, ki jih je posamezni pisatelj uporabil v svojih spisih. Podobno kot v zbirki mikrokartic za posamezna dela (Instrumenta lexicologica) je tudi v Thesaurus najprej tiskan pregled vseh besed v različnih oblikah. Pri vsaki besedi je tudi podatek, v katerem spisu in kolikokrat najdemo to besedo. Na mikrokarticaх pa je vsaka izmed teh besed na vpogled z bližnjim sobesedilom, da lahko hitro najdemo ustrezen citat iz tega ali onega dela določenega pisatelja.

Prvi cerkveni oče, ki so ga na ta način predstavili, je bil 1986 sv. Gregor Veliki. V vseh njegovih spisih je 1.167.789 besed, njegov besedni zaklad pa šteje 60.767 besed. Za vsako izmed njih je v tiskanem zvezku navedeno, kolikokrat jo je Gregor zapisal in kolikokrat v posameznem svojem spisu. Podobno bi seveda lahko navajal tudi za druge pisatelje, ki so že obdelani. Drugi je bil na vrsti srednjeveški teolog sv. Bernard (1987), nato sv. Avguštin (1989), sv. Hieronim (1990) in spet srednjeveški Peter Lombard (1991). Doslej zadnji je prišel na vrsto frančiškanski brat Salimben iz Adama (1221–1288), čigar edino, a za zgodovino posebej pomembno ohranjeno delo Chronicon, je še pred izidom nove kritične izdaje v Corpus Christianorum dostopno na mikrokarticaх.

Založba Brepols je v sodelovanju s CETEDOC (Centre de traitement électronique des documents) katoliške univerze v Louvainu začela izdajati tudi enako obdelani Thesaurus za grške očete. Doslej so izšli trije zvezki: za dela sv. Gregorja iz Nazianca (1990 za prozo, 1991 za poezijo) in za carigrajskega duhovnika Leontija (1992).

V informaciji pred desetletjem sem naštel tudi avtorje, za katere je bilo v zbirki Instrumenta lexicologica latina do takrat dostopno besedišče posameznih spisov. Teh fasciklov je doslej izšlo že nad 80, zato bi bilo naštevavanje vseh imen in naslovov za večino bralcev dolgočasno. Namen tega poročila je, da bi uporabniki prišli v knjižnico naše fakultete in se sami seznanili z možnostmi, ki jih za filološki, zgodovinski in teološki študij omogoča nova tehnika.

Dodam naj še informacijo, da mikrokartice sicer pomenijo velik napredek v primerjavi z dosedanjimi tiskanimi konkordancami, da pa izpopolnjevanje računalniške tehnike in njena dostopnost na raziskovalčevi pisalni mizi odpira še nove možnosti, ki se jih je založba Brepols tudi že lotila. V sodelovanju s CETEDOC je že izdala prvi CD-ROM (compact disc, kakor je že bolj razširjen za poslušanje glasbe), na katerem je dostopno celotno besedilo skoraj vseh latinskih očetov in poznejših pisateljev. Na izdaji iz leta 1991: CETEDOC LIBRARY OF CHRISTIAN LATIN TEXTS (CLCLT) je z laserskim žarkom zapisanih 21.600.000 besed, poznejše izdaje bodo pa še izpopolnjene, kakor bo napredovalo izdajanje besedil in računalniška obdelava posameznih avtorjev. Za branje tega pripomočka pa je seveda potrebna dodatna računalniška oprema, ki pa je zaradi darov različnih dobrotnikov tudi že na voljo v naši knjižnici.

Marijan Smolik

Lexikon des Mittelalters. Artemis Verlag München in Zürich, Zvezek V., 1991. Gesla: Hiera-Mittel do Lukanien.

S tem leksikonom so bralci BV že seznanjeni, saj smo že pregledali vsebinsko prvih štirih zvezkov (BV 50/1990/336–339). Poglejmo kratko še najnovejši zvezek, debelo knjigo na 1100 straneh. Večina gesel v tem leksikonu je obdelana zelo kratko, zlasti biografska. Seveda nas najprej zanimajo tista, ki so v zvezi z našo zgodovino. Heinz Dopsch iz Salzburga je napisal dosti obsežen članek o Koroški (Kärnten) in o

Krnskem gradu (Karnburg), kjer je navedel tudi Grafenauerjevo slovensko knjigo o ustoličevanju koroških vojvod. Jadran Ferluga iz Motovuna je napisal članek o zgodovini stare Istre, Günther Hödl iz Celovca pa članka o deželi Kranjski (Krain) in mestu Kranju (Krainburg, samo v oklepaju je tudi Kranj, kot kazalica na ustreznem mestu pa slovenskega imena ni). Slovenska sodelavca sta Peter Štih iz Ljubljane, ki je prispeval geslo o Ljubljani (tokrat je Laibach samo kazalica, pri geslu pa v oklepaju), in Matej Župančič iz Kopra, ki je napisal članek o arheologiji Istre.

Ob prelistavanju debele knjige lahko opozorim samo na obsežnejše članke npr. o zgodoviniopisu (Historiographie), o dvoru (Hof), opisana je Nizozemska (Holland), kar 57 oseb je nosilo ime Hugo, obsežno je geslo o humanizmu, vrsta Jakobov in Janezov je k sreči oštevilčena (36 kot Jean, 56 Johann, 192 Johannes, 11 Ivan), opisana je Irska in njena zgodovina, islam in Italija, ki so ji posvetili kar 33 strani. Precej obsežen je članek o pisarni in kanclerjih (Kanzlei, Kanzler), ki je razdeljen časovno in prostorsko. Opisanih je 38 Karlov, precej lahko zvmemo o Kastiliji in Kataloniji. Ob Kijevu je tudi članek o Kijevskih listkih, najstarejšem ohranjenem glagolskem rokopisu z besedilom iz rimske liturgije. Več člankov obravnava gesla v zvezi s Cerkvijo (Kirche), med njimi je tudi članek o cerkvenoslovanskem jeziku in literaturi, ki ga je napisal Franz Mareš z Dunaja, ki mimogrede, sicer z vprašanjem, dopušča misel, da so Brižinski spomeniki pisani v slovenščini; med obsežno bibliografijo navaja tudi Franceta Grivca. Kratak članek o knezu Koclju je napisal Berlinčan Christian Lübke, ki pa Grivčeve monografije o Koclju ne navaja.

Obsežno je geslo o kralju in kraljestvu. Opisanih je 58 Konradov, 19 Konstantinov, posebej obsežno pa še Ciril (Konstantin) in Metod izpod peresa Christiana Hannicka iz Trierja. Dragocen je njegov seznam literature o svetih bratih, ki jo iz novejšega časa pri nas bolj malo poznamo. Opisani so koncili v Konstantinoplu, Konstanzi in Lateranu. Pri geslu o slovanski cerkvenopravni zbirki Kormčaja knjiga je seveda navedeno tu-

di delo o njej, ki ga je 1964 v Rimu objavil p. Ivan Žužek. Podatki o češčenu sv. Kozma in Damijana bodo morda koristni tudi pri študiju naše preteklosti. Na 18 straneh so gesla o križu in z njim v zvezi, podrobno so opisane križarske vojske in oblike upodabljanja in češčena križa. Hrvaški, njenemu jeziku in slovstvu so odmerili dobri dve strani, kar je za sistem tega leksikona kar precej saj sta podobno obsežna tudi orisa papeške in škofijske kurije.

Ker leksikon ni samo teološki, so avtorji obdelali tudi poseljevanje in kolonizacijo v srednjem veku (Landesausbau und Kolonisation). Pričakoval bi podatke o naseljevanju Nemcev v naših krajih, pa je tudi glede tega tako, kot sem ugotovil že prej, da slovensko ozemlje ni ne srednja ne vzhodna ne južna Evropa, Südosten je na Balkanu, naših krajev pa ni nikjer (Kočevje – Gottschee je imelo kratek članek že v 4. zvezku). Langobardi so prikazani precej obširno na več kot šestih straneh. Latinščina in latinsko slovstvo sta dobila še nekaj več prostora. Legenda aurea je bila razširjena po vsej Evropi, tudi v prevodih, ki so vestno naštet, za naše ozemlje spet ni podatkov, pa je legenda močno vplivala na naše freskante.

V obširnem članku se lahko poučimo o tako pomembni ustanovi v srednjem verku, kot je bilo fevdništvo (Lehenswesen). Mnogo podatkov je v zanimivem geslu o poučnem slovstvu (Lehrhafte Literatur), spet razdeljeno po jezikovnih področjih in časovnih obdobjih. Oddelek o slovanskem slovstvu te vrste navaja srbska in hrvaška dela. Nekaj gesel je v zvezi z liturgijo, treba pa je upoštevati, da so mnoga dejstva s tega področja našla prostor tudi v samostojnih geslih. Skoraj na koncu knjige je še opis življenja in dela 53 Ludvikov.

To naštevanje je utrudljivo, morda pa bo le kdo prišel v našo fakultetno knjižnico in si v tem ali kakem drugem leksikonu obogatil svoje znanje ter našel pot do ustreznih literature.

Marijan Smolik

Theologische Realenzyklopadie (TRE), Walter de Gruyter, Berlin Band 16–21, Register zu Band 1–17. 1987–1991.

Čas nas močno prehitava in poročanje o nemški teološki enciklopediji v BV je že precej v zamudi. Naj bi na nekaj straneh predstavil kar šest zvezkov in še kazalo za prvih 17 zvezkov. Poročilo bo moralo biti še bolj zgoščeno kot za prejšnjih pet (BV 47/1987/ 190–194) in prvih deset zvezkov (BV 43/1983/ 222–226).

Enciklopedija je do 1991 prišla do začetka črke M, torej dobro čez polovico, in to v 14 letih izhajanja. Želim si, da bi doživeli tudi sklepni zvezek.

Zvezek 16 (1987): Idealizem do Jezus Kristus IV.

Med pomembnejšimi osebami, prikazanimi v tem zvezku, so Ignacij Antiohijski in Ignacij Loyolski, papeža Inocenc III. in IV., Irenej iz Lyona, Izidor Seviljski, Ivo iz Chartresa, Karl Jaspers in Hubert Jedin. O Svetem pismu razpravljajo članki: Izak, Jahvist, Jakob, Jeremija, Jeriha, Jeroboam, Jeruzalem, Izaija (Jesaja). Cerkveno zgodovino posameznih dežel in zgodovino verstev spoznamo iz gesel: Indijanci, Indija, Indonezija, inkvizicija, investiturni boj, iranske religije, Irska, islam, Islandija, Izrael, Italija, jakobitska cerkev, janzenizem, Japonska, jezuiti. Filozofijo in dogmatiko obravnavajo: idealizem, ideja, ideologija, individualizem, industrializacija, informatika, onstranstvo (jenseits). Sklepni članki v tem zvezku so del gesla Jezus Kristus: na 100 straneh obravnavajo Novo zavezo, staro Cerkev, srednji vek in dobo reformacije (naslednjih sedem so pustili za naslednji zvezek). V liturgično in umetnostno področje posegajo gesla: ikonografija, iniciacija, insignije, irenika, ironija, Jahve.

Zvezek 17 (1988): Jezus Kristus V. do Katekizemska pridiga.

O Jezusu Kristusu pišejo še na 80 straneh, in sicer do razsvetljenstva, do naših dni, dogmatično, praktično-teološko, v judovstvu, verskozgodovinsko,

v umetnosti (s prilogo). Sistematična so še gesla: judovstvo, katehetika in katekizem. Med biografskimi gesli je veliko Janezov, nato še: Jožef Flavij, Carl Gustav Jung, Josef Andreas Jungmann, mučenec Justin, Justinijan, Franz Kafka, Kant, Karel V., Karel Veliki. Svetopisemska so gesla: Joel, Janezov evangelij in pisma, Jona, Josija, Jožef, Judovo pismo, Judita, Kanaan, kanon. Cerkvenozgodovinska obsežneje obravnavana so: jožefinizem, jubilejno leto, judovstvo – krščanstvo, mladinsko gibanje (Jugendbewegung), Jugoslavija, cesarstvo in papeštvo, Kambodža, Kanada, kapitalizem, kapucini, kardinalski kolegij, karmeličani, karolinška renesansa, kartuzijani. Nas posebej zanima geslo o Jugoslaviji. Razdeljeno je na pet oddelkov: cerkvena zgodovina Srbije, življenje srbskega pravoslavlja, vprašanje makedonske avtokefalnosti, hrvaška cerkvena zgodovina, cerkvene razmere v Sloveniji. Celotni članek je napisal Friedrich Heyer iz Heidelberga. Srbiji je posvečenih trije strani, Makedoniji skoraj dve, Hrvaški dve, Sloveniji pa 14 vrstic in tri vrstice v uvodu. Podobna so razmerja v navedeni literaturi, vendar je tam celo nekaj naslovov o Bosni. Pregleda slovenske cerkvene zgodovine, lahko rečemo, sploh ni in lahko samo upamo, da bomo dobili posebno geslo, ko pride po abecedi na vrsto, vendar bo treba za to morda še kaj storiti, ker ga Hrvaška v 20. zvezku nima (je samo kazalka na članek o Jugoslaviji).

Zvezek 18 (1989): Katehumenat do Cerkveno pravo.

Pogled na kazalo člankov v tem zvezku pove, da so mnogo obsežnejši kot v prejšnjih dveh zvezkih. Tak je že prvi o katehumenatu in katehumenih, podobno tisti o čistosti (Keuschheit) in otroku (Kind), najboljše pa je članek o Cerkvi (Kirche) in članki s tem v zvezi: Cerkev in država, Cerkev in svet, cerkvene stavbe, cerkveno leto, cerkvena glasba, cerkveni red in cerkveno pravo, s katerim se knjiga končuje. Ta gesla zavzemajo 550 strani, vsa druga v prvem delu zvezka pa samo 200. Tam so še članki o katarjih, katoliški Cerkvi in pro-

tireformaciji, o Keltih; izmed pomembnih oseb pa so opisane Katarina Sienska, Joannes Kepler, škof Ketteler, Sören Kierkegaard in Martin Luther King.

Glavno geslo o Cerkvi je po ustaljenem načinu razdeljeno na devet podgesel, ki so jih napisali različni strokovnjaki: Stara zaveza in zgodnje judovstvo, Nova zaveza, stara Cerkev, katoliška Cerkev, pravoslavna Cerkev, protestantska Cerkev (posebej doba reformacije, novejša doba in 20. stoletje). Cerkev je prikazana (na 40 straneh) z dogmatičnega, etičnega (17 strani) in praktično-teološkega (10 strani) vidika. Razume se, da je navedeno veliko ustrezne literature. Posebej so še gesla o anglikanski Cerkvi, razmerju med Cerkvijo in državo (v štirih časovnih oddelkih od prve Cerkve do 20. stoletja). V članku o cerkvi kot stavbi so dodani številni načrti in še 24 fotografskih prilog. Med njimi, žal, ni kake Plečnikove cerkve, prav tako v svetu ne vedo nič o Trubarjevi Cerkovni ordnini (v članku o cerkvenih redih).

Zvezek 19 (1990): Viri cerkvenega prava (Kirchenrechtsquellen) do Križ.

Podobno kot je bilo geslo o cerkvenem pravu v prejšnjem zvezku razdeljeno na katoliški in evangeličanski del, so tudi pravni viri prikazani posebej za eno in drugo cerkveno področje. Geslo o cerkveni uredbi (Kirchenverfassungen) na 55 straneh pojasnjuje različno ureditev Cerkve v posameznih obdobjih. V tem zvezku je spet nekaj bibličnih gesel: Jeremijeve žalostinke (Klagelieder), Kohelet, pismo Kološanom in pisma Korinčanom. Izmed oseb so prišle na vrsto: Kittel, Klauser, Klopstock, Köhler, Kolping, Konstantin, Kopernik. Iz cerkvene zgodovine so poleg tega še članki o kolonializmu, komunizmu, konkordatih pa seveda prikaz koncilov v Konstantinoplu in Konstanzi. Proti koncu zvezka so še članki o skrbi za bolnike (Krankenpflege), o bolezni (Krankheit) s teološkega vidika in o križu, ki je predstavljen kot versko znamenje pa tudi kot predmet umetnosti in pobožnosti (z več upodobitvami).

Zvezek 20 (1990): Križarske vojske (Kreuzzüge) do Leon XIII.

V tem zvezku spet prevladujejo krajši članki, daljši so le o vojski (Krieg), kritiki in kar je s tem v filozofiji in teologiji v zvezi, o umetnosti (Kunst), posebej tudi o umetnosti in religiji, o kulturi in o koncilih (sinodah) v Lateranu. Razvejana članka sta posvečena življenju (Leben) in trpljenju (Leiden). Življenjepisa gesla obravnavajo npr. Laktancija, Laineza, Lamennaisa, Lanfranka, Las Casasa, Leibniza in štiri papeže Leone (I., IX., X., XIII.) Abeceda je kriva, da v tem zvezku ni bibličnih in liturgičnih gesel.

Zvezek 21 (1991): Leonardo da Vinci do Malachias von Armagh.

V tem zvezku je obdelana liturgija z različnih vidikov, od bibličnih pojmov pa najdemo levite in Makabejce. Posebno geslo je posvečeno biblični literarni zgodovini. Razumljivo je, da je Luther in kar je z njim v zvezi, dobil dobrih 100 strani. Prikazanih je še nekaj znanih oseb: Lessing, Alfonz Linguori, Loisy, Lortz, Lubac, Ludvik. Zaradi obsežnosti izstopajo še gesla o liberalni teologiji, liberalizmu, luči in ognju, ljubezni, literaturi in veri ter makro/mikrokozmosu. Izmed koncilov so na vrsti tisti v Lyonu. Seveda sta obdelana tudi logika in Logos, izmed posameznih dežel pa so na vrsti Libanon, Luxemburg, Magdeburg, Milano in Mainz.

Leta 1990 so izdali tudi podrobno kazalo (Register) za prvih 17 zvezkov leksikona, kakor so obljubili že ob začetku izhajanja, Res je v vsakem zvezku podrobno kazalo imen, krajev in pojmov, vendar je zdaj mogoče vse to pregledati naenkrat, popravljene pa so tudi napake in gesla poenotena. Kadar bo leksikon popoln, obetajo še kazalo za celoto. Iz radovednosti sem pogledal, kje je kaj pisanega o Slovanih: o njihovi spreobrnitvi pišejo v 5. zvezku, o severnih Slovanih je nekaj v geslu o deželi Bremen, o Sloveniji pa je doslej samo tisto malo, kar je v geslu o Jugoslaviji. Slovenski prevodi Svetega pisma pa so naštet v geslu o bibličnih prevodih v 6. zvezku.

Marijan Smolik

Borut Košir, *La struttura arcidiaconale nella Archidiocesi di Ljubljana* (Pontificia Universitas Lateranensis. Excerpta e Dissertatione ad Lauream Utriusque Iuris), Roma 1990 (I—XXX; 1—165 strani).

Ob koncu leta 1990 je izšel delni natis doktorske disertacije habilitiranega profesorja cerkvenega prava na ljubljanski teološki fakulteti dr. Boruta Koširja, in sicer tretje poglavje, ki govori o »strukturi arhidiakonotov v ljubljanski škofiji v današnji situaciji«.

Vatikanski cerkveni zbor in za njim tudi sedanja cerkvena zakonodaja sta na novo opredelila strukture delne Cerkve in jih postavila na nove temelje. Princip subsidiarnosti ne velja samo za območje vesoljne Cerkve, temveč tudi za krajevno Cerkev in njene strukture. Nič čudnega ni, da sedanja cerkvena zakonodaja daje le splošne norme, ki veljajo za vso Cerkev, istočasno pa na mnogih mestih dopušča možnost oziroma celo zahteva, da krajevne Cerkve splošne norme prilagodijo in natančneje opredelijo za svoja območja, potrebe in značilnosti. Zato bo t.i. »partikularno pravno« imelo vedno večji pomen. Avtorjevo doktorsko delo želi prispevati delež k oblikovanju območnega prava v ljubljanski nadškofiji. V tem pogledu ima ljubljanska nadškofija dobre izkušnje že iz preteklosti, saj je sinoda leta 1940 razglasila »Zakonik ljubljanske škofije«, ki je delno še danes v veljavi in spada na področje partikularnega prava. Treba je poudariti, da sedanji zakonik katoliške Cerkve ne pozna strukture arhidiakonotov, to pa še ni razlog, da bi to preizkušeno ustanovo enostavno, kjer že obstaja, ukinili.

Celotno vsebino disertacije je avtor razdelil na tri poglavja, ki se med seboj metodološko in logično povezujejo in dopolnjujejo. Zato je škoda, da delo ni bilo v celoti objavljeno. **Prvo poglavje** govori o zgodovinskih začetkih in razvoju arhidiakonotov v ljubljanski škofiji do leta 1898. Zgodovina pove, da imajo arhidiakoni dolgo in bogato preteklost, posebno še na ozemlju oglejskega patriarhata in da je njihov vpliv v škofijah vedno bolj naraščal, in sicer do take me-

re, da so skoraj popolnoma onemogočili oblast škofa. To je povzročalo konflikte, tako da je Sveti sedež začel načrtno zmanjševati vpliv arhidiakonov na vodstvo škofije. Na to področje je odločilno posegel tridentinski cerkveni zbor in leta 1801 še papež Pij VII.

Z ustanovitvijo ljubljanske škofije leta 1461 ustanova arhidiakonotov na ozemlju ljubljanske škofije izgine, predvsem iz praktičnih razlogov, da se ozemlje na novo nastale škofije ne bi preveč razdrobilo. Tudi reforme Jožefa II. niso bile naklonjene arhidiakonatom, zato je bila škofija razdeljena na dekanije, vse do nastopa škofa Jegliča, ki je leta 1901 ponovno oživil strukturo arhidiakonotov v ljubljanski škofiji, sinoda pa jo je dve leti kasneje potrdila. Temu vprašanju je namenjeno **drugo poglavje** omenjene disertacije. Škof Jeglič, ki sicer ni bil »velik jurist« (10), je s strukturo arhidiakonotov želel bolj organizirati pastoralno delo in upravo v škofiji. Celotno ozemlje škofije je zato razdelil na pet arhidiakonotov, katerim so načelovali arhidiakoni, izbrani izmed kanonikov stolnega kapitlja. Njihova naloga je bila predvsem v »kontroli« dekanov in odgovornost za bolj urejeno in uspešno pastoralno dejavnost na posameznih področjih škofije. Vendar pa je bila struktura arhidiakonotov za časa škofa Jegliča dokaj nedorečena, šibka, zato pa tudi ne preveč učinkovita (15).

Tretje poglavje avtorjevega dela govori o strukturi arhidiakonotov v ljubljanski škofiji v sedanjih okoliščinah. V tem pogledu je odločilnega pomena razglasitev »Zakonika ljubljanske škofije« leta 1940, ki v členih 131—136 govori o pravni strukturi šestih arhidiakonotov v škofiji. Glavna naloga arhidiakonov je bila še vedno »kontrola« dekanov, ki so bili odgovorni za svoje dekanije. Tudi v času neposredno po koncilu arhidiakonati niso bili tisto, kar bi lahko bili. Šele pod vodstvom ljubljanskega nadškofa A. Šuštarja dobijo arhidiakoni novo vsebino (11). To niso več častni naslovi, temveč pomenijo efektivno službo in odgovornost. Postanejo neke vrste »škofovi vikarji« za določena področja v škofiji. Leta 1980 izide »magna charta« o pastirski službi arhidiakonov.

Upošteva se princip subsudiarosti na relaciji: škof-arhidiakon-dekan-župnik. Ni nujno, da je arhidiakon imenovan izmed kanonikov stolnega kapitlja, vendar praksa kaže, da je to še najboljše. Arhidiakoni so škofovi najožji sodelavci in pomočniki ter svetovalci, zato je potrebno, da uživajo neko večjo stabilnost v službi, kot pa je predvidena za dekane. Na ta način se zagotovi kontinuiteta v delovanju. V dokumentu iz leta 1980 so taksativno našteje pravice in dolžnosti arhidiakonov, ki sestavljajo konferenco arhidiakonov, so pa tudi člani raznih škofijskih ustanov (personalna komisija, komisija za ekonomska vprašanja, konferenca dekanov itd.). Njihov glas ni samo posvetovalni, temveč je v določenih primerih tudi odločilen. Posebni pomen imajo arhidiakoni na pastoralnih dekanjskih konferencah in pri opravljanju kanonične vizitacije, vsaj delno, kar je velika novost (159). V nekem smislu arhidiakon povezuje škofijsko kurijo s »terenom«.

Avtor je mnenja, da sedanja struktura škofovega vikarja (kan. 476) ustreza strukturi arhidiakona (160), bistvena razlika je le v tem, da ima škofov vikar redno oblast, arhidiakon pa le poverjeno. Avtor končno predlaga, da bi arhidiakoni bili imenovani kot škofovi vikarji za posamezne arhidiakonate v škofiji, ne da bi spremenili »častitljivo ime«, saj že sedaj praktično opravljajo vse tisto, kar pripada škofovemu vikarju (131). Struktura arhidiakonata je za ljubljansko škofijo velikega pomena in obogatitev in bi bilo škoda, če bi ta struktura ne bila v polnosti izkoriščena v pastoralnem življenju krajevne Cerkve.

Delo B. Koširja bo brez dvoma zanimivo tudi za tiste, ki jim je struktura arhidiakonata nepoznana, obenem pa pomeni dragocen prispevek pri oblikovanju območnega prava v ljubljanski nadškofiji.

Viktor Papež

LUIGI DAL LAGO, *L'Inamovibilità del Parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983*. Edizioni Messaggero Padova 1991, 182 str. (ISBN 88-250-0055-3).

Omenjeno delo je celoten natis doktorske disertacije, ki jo je avtor obrnil v akademskem letu 1987/1988 na teološki fakulteti v Paderbornu v Nemčiji pod mentorstvom prof. W. Schulza. Disertacija je po svoji zasnovi in vsebini izrazito pravnega značaja in govori o zelo aktualnem problemu, in sicer o pravici župnika do stalnosti v župnijski službi. Avtor je celotno svoje delo osredotočil na določbo kanona 522 ZCP, ki pravi, da ima »župnik pravico do stalnosti in naj se zato imenuje za nedoločen čas; za določen čas ga more imenovati krajevni ordinarij samo, če je škofovska konferenca to dovolila z odlokom«. Cerkvena služba, in taka je v prvi vrsti tudi župnikova, je po svoji naravi in ureditvi »trajno ustanovljena« (kan. 145), in če je bila podeljena za nedoločen čas, ni »mogoče iz nje nikogar odstraniti, razen iz tehtnih razlogov in upoštevajoč praven določen način postopka« (kan. 193).

Vsebinsko je delo razdeljeno na štiri poglavja, ki se med seboj dopolnjujejo. V prvem poglavju avtor analizira vprašanje župnikove »neodstavljalivosti« v dokumentih prvega vatikanskega cerkvenega zbora. Že v času priprave na ta koncil so mnogi škofje predlagali, da koncil »neodstavljalivost« župnika odpravi. Zgodovina kaže, da se je tako pojmovanje župnikove službe vpeljalo v Cerkev z nastopom fevdalizma in z ustanovo nadarbinskega sistema, ki je bil odločilen pri podeljevanju župnikove službe. Od 13. stoletja dalje že obstaja praksa, da se župnikova služba podeljuje za stalno, kar je pozneje potrdil tudi tridentinski cerkveni zbor. Vatikan I. je ohranil določbo tega koncila in določil, da se župniki imenujejo »in perpetuum«, vendar pa je pri podeljevanju službe vpeljal nekatere novosti. Za župnijsko službo se zahteva najprej primernost kandidata s teološkega, pastoralnega in moralnega vidika; določijo tudi t.i. »natečaj« (concursum) za izpraznjeno župnijo, ki je večkrat povezan tudi s pravicami civilnih oblasti in pravicami do patronata. Neodstavljalivost župnika je utemeljena najprej v župnijski nadarbinski, ki je stalna ustanova in je župnik z njo nekako »poročen« in zato neodstavljaliv.

Seveda pa je neodstavljenost župnika utemeljena tudi v »bonum animarum«, čeprav šele na drugem mestu. Blagor duš je bil vedno navzoč v cerkveni zakonodaji. Poleg stalnega bivališča župnika v župniji tudi neodstavljenost zagotavlja stalno navzočnost župnika v župniji, kar je za blagor duš nujno potrebno. Če pride do konflikta med župnikovo pravico do neodstavljenosti in blagrom duš, mora prevladovati to drugo. Vatikan I. uvede dve vrsti župnij: »neodstavljen« so tiste, ki so zelo velike in pomembne, manj pomembne pa so »odstavljen«. Medtem ko so škofje izven Evrope imeli večjo svobodo pri nastavljanju župnikov, saj le-ti niso uživali pravice do neodstavljenosti, pa je v Evropi bilo drugače. Posebno francoski škofje so odločno nastopali proti določbi tridentinskega cerkvenega zbora o neodstavljenosti župnikov. Imeli pa so tudi velike težave zaradi vmešavanja civilnih oblasti pri imenovanju župnikov. Civilna oblast je negativno gledala na nadarbinski sistem v Cerkvii in proti škofom branila princip neodstavljenosti tistih župnikov, ki so se izkazali lojalne do »revolucionarne oblasti«. Vendar pa je treba poudariti, da pravica do neodstavljenosti ni bila nikoli absolutna; postopki za odstranitev in premestitev župnikov pa so bili dolgotrajni in zapleteni.

Drugo poglavje govori o »neodstavljenosti« župnikov v ZCP iz leta 1917. Zakonik ohrani pravilo, da je župnik imenovan »in perpetuum«. Za odstranitev župnika iz župnije je predviden kazenski postopek, za premestitev pa upravni postopek, ki je dvojen: za neodstavljen in za odstavljen župnike. Redovni župniki so vedno odstavljeni. Zakonik uvede v pravo dve vrsti župnikov: neodstavljen in odstavljen, kar je posledica takratnih družbenih razmer v Evropi, posebno še v Franciji, in načina evangelizacije v nekaterih novonastalih deželah v Evropi. Princip neodstavljenosti v ZCP iz leta 1917 pa ni absoluten in zato imajo škofje večjo svobodo pri imenovanju in premeščanju župnikov, kot so jo imeli do takrat. Zakonik brani pravice župnikov pred morebitno samovoljo škofov. Zato natančno

določa postopek za župnikovo odstranitev ali premestitev.

Tretje poglavje je namenjeno pojmovanju »neodstavljenosti« župnikov v dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Koncil postavi župnijo na nove teološke in liturgične temelje, s tem pa se spremeni tudi dosedanje pojmovanje župnikove službe in župnika samega. Odpravljen je nadarbinski sistem in v ospredje stopi župnikova pastoralna služba, ki je povezana z dolžno pokorščino in spoštovanjem do škofa, z duhom ubošva in skromnosti ter ima za najvišji cilj »blagor duš«. Z odpravo nadarbin je odpravljena kategorija neodstavljenih župnikov, prav tako pa tudi vse pravice predlaganja, imenovanja in pridržkov ter zakon o natečajih za župnije. Pastoralna služba zahteva, da župnik uživa določeno »stalnost« v službi, ki je utemeljena v soudeležnosti pri škofovi pastoralni službi in njegovi skrbi za duše in edinost Cerkve. Pri imenovanju, premeščanju in odstitvi župnikov ima škof zato bolj proste roke in mora upoštevati naravno in kanonično pravičnost. Vatikanski koncil ni naklonjen ideji, da bi škof župnika imenoval za določen čas. Odprava principa o »neodstavljenosti« župnika pomeni, da je ves smisel župnijske službe blagor duš (Š 31, D 17).

Četrto poglavje govori o pravnem položaju župnika v ZCP iz leta 1983. Sedanja zakonik je pravno uzakonil to, kar je drugi vatikanski cerkveni zbor nakazal v svojih dokumentih. Vse župnikove pravice so podrejene najvišjemu pravilu: »blagru duš«; župnikova služba pa je izgubila značaj trajnosti in neodstavljenosti. Škof ima veliko večje možnosti in svobodo kot doslej pri imenovanju župnikov, pa tudi pri njihovi odstranitvi iz župnije oziroma premestitvi drugam. Samo redovni župniki so odstavljeni »ad nutum« škofa oziroma redovnega predstojnika, vendar pa naj bi tudi ti imeli zaradi svoje pastoralne dejavnosti določeno stalnost, ki pa seveda ni ista kot pri škofijskih župnikih. Vse te spremembe pa izhajajo iz novega pojmovanja župnikove službe in župnije, ki je »trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvii, katere pastoralna skrb je...

zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju« (kan. 515). Zakonik poudari, da župnik uživa pravico do stalnosti zaradi blagra duš, zato naj se imenuje za nedoločen čas (kan. 522). Blagor duš je torej edini kriterij, ki opravičuje stabilnost župnikove službe. Seveda pa bo v določenih primerih isti kriterij zahteval, da se župnik odstrani iz župnijske službe oziroma premesti kam drugam. Imenovanje župnika za določen čas mora z dekretom uzakoniti škofovska konferenca, vendar pa tako imenovanje nasprotuje zgodovinski in pravni tradiciji ter pastoralni naravi župnikove službe, kot jo pojmuje vatikanski koncil. Stabilnost župnikove službe je torej dragocena vrednota pravne znanosti in tradicije, ki je zato ne gre zanemarjati, saj ima končni cilj »blagor duš«, za katerega pa vemo, da mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon (kan. 1752).

V dodatku avtor s sinoptičnimi shemami prikaže razvoj in nastanek kanonov »De Parochis«. V precej bogati bibliografiji navaja tudi do sedaj še neobjavljene vire, ki se nanašajo na argument njegove doktorske disertacije.

Omenjeno delo pomeni vsekakor dragocen prispevek k pravno-pastoralnemu pojmovanju župnikove službe in v zvezi z njo tudi njegove pravice do stalnosti v župnijski službi, ki jo je uzakonila na temelju vatikanskega zbora sedanja cerkvena zakonodaja.

Viktor Papež

Valentin Pozaić (urednik): **Ekologija. Znanstveno-etičko-teološki upiti i obzori.** Centar za bioetiku Filozofsko teološkog instituta Družbe Isusove u Zagrebu. Biblioteka Bioetika, Knjiga 1, Zagreb 1991, 179 str.

Ta knjiga je prva v novi zbirki Filozofsko-teološkega inštituta Družbe Jezusove v Zagrebu z naslovom Bioetika. V njej naj bi poskušali najti odgovore na izzive sodobnih znanosti o naravi, zlasti biologije, genetike in medicine, pa seveda tudi različnih področij tehnike, ki temeljijo na njih. Ta prva knjiga obravnava zaskrbljujoča vprašanja v zvezi s

človekovim okoljem in daje podlago naslednjim, ki bodo obravnavale vprašanja življenja in zdravja.

Zamisel zbirke je vredna vse pohvale, z naslovom prve knjige Ekologija pa ne kaže soglašati. Ekologija je naravoslovna disciplina, ki obravnava odnose med organizmi (biota) in njihovim okoljem ter seveda med njimi samimi. Osnovne postavke ekologije so ekološka ravnovesja, ekosistemi, sukcesije organizmov in pod. Toda ekološka ravnovesja so prav tako v gorskih jezerih, čistih kot solza, kot v kanalih mestnih odplak, le da si slednjih z vidika naših vrednot ne želimo. Ekosistem je prav tako tropski gozd, v katerega še ni stopil človek, kot skrajno intenziven sadovnjak, ki ga proti rastlinskim boleznim škropijo dvajsetkrat. Ekološki procesi, podobno kot kemični, npr. ogenj, niso dobri ali slabi sami po sebi. Odkritje in ohranjanje ognja je eden največjih dosežkov v človeški zgodovini, ob njem se grejemo in z njim kuhamo, toda ogenj lahko uniči tudi pokrajine in mesta, izrabljajo ga lahko v zažigalnih bombah. Menim torej, da bi bilo kljub modernosti in udarnosti izraza ekologija v zvezi z vrednotenjem (torej etiko) naravnih oziroma ekoloških procesov bolje uporabiti izraz varstvo okolja v najširšem smislu, ali morda aplikativna ekologija, ko gre pri tem po vrednotenju vendarle za predloge o ukrepanju ali neredko kar za ukrepe same. Naravnim procesom preprosto ne moremo in ne smemo pripisovati dobrih strani ali pomanjkljivosti, dokler lahko tečejo po lastnih zakonitostih. Smer, kamor se bodo obrnili, v večini primerov (vsaj kar zadeva sedanji čas), uravnavajo ljudje, to pa je že aplikacija ekoloških procesov in posledično tudi ločevanje na dobre ali slabe.

Po predgovoru Valentina Pozaića in seznamu piscev sledi sestavek akademika Milana Meštrova Ekologija. Sadržaj i domet. V njem je strnjeno predstavljena ekologija kot naravna veda, česar v BV ne kaže podrobneje obravnavati. Tudi naslednji sestavek Pavle Durbešič, predsednice Hrvatskega ekološkega društva Pothvati i nade, je pretežno naravosloven in se začinja z znanim pi-

smom indijanskega poglavarja Seattleja predsedniku Združenih držav Amerike o razmerju njegovega plemena do narave v primerjavi z belci. Sestavek opisuje zlorabe narave v zgodovini, akcije in organizacije za varstvo narave nasploh in na Hrvaškem ter naravovarstvene probleme v sosednji republici.

Sarajevski docent germanistike Ranko Sladojević je prispeval sestavek *Ogled o ekofiliji*, kjer na podlagi nekaterih filozofskih, pesniških in pisateljskih del obravnava ljubezen do narave. Ivan Koprek, docent na Filozofski fakulteti DJ v Zagrebu, je napisal sestavek *Ekološka kriza — izazov praktičnoj filozofiji*. V njem obravnava ozračje klasične filozofije, zlasti pa novoveški pojem znanosti z njeno mislijo o neskončni obvladljivosti narave, posledice tega odnosa, praktične pripombe k ekološki etiki s pozivom na integrativno mišljenje, naravo kot pogoj človeškega življenja in potrebe po prostovoljnih omejitvah ter nosilca nove odgovornosti.

Pero Vidović, ki predava svetopisemske predmete na teološkem študiju Filozofsko-teološkega inštituta DJ v Zagrebu, je prispeval sestavek *Ekologija na prvoj strani Biblije*. Jezikoslovno obravnava prvih 35 vrstic Geneze. V bistvu gre za vprašanje, ali Sveto pismo Stare zaveze dovoljuje ljudem (neomejeno) izrabo narave ali jim naroča skrbno upravljanje z njo v prid sebi, pa tudi v prid drugim stvarim. Ta sestavek lahko razumemo kot polemiko proti precej razširjenemu mnenju, da je zdajšnja ekološka kriza posledica judovsko-krščanske tradicije. Seveda je pisec upošteval le nekaj tovrstnih del.

Valentin Pozaić, predstojnik Filozofsko-teološkega inštituta DJ v Zagrebu in predavatelj moralne teologije prav tam, je napisal sestavek *Ekologija v teologiji*, kjer obravnava motive, temelje, holiistično etiko, antropocentrizem, *lex orandi* — *lex credendi* in kulturo, podrobneje pa svetopisemski *dominium terrae*.

Stjepan Baloban, predavatelj moralne teologije na teološkem študiju Filozofsko-teološkega inštituta DJ in na Inštitutu za cerkveno glasbo pri Teološki fakulteti v Zagrebu je prispeval se-

stavek *Soodgovornost za varstvo človekovega okolja*. V njem so poglavja *Človek — kristjan v svetu*, *Pot odgovornosti — težja pot*, »Splošno dobro« postane skupno dobro vseh ljudi, *Etika okolja*, utemeljena na etiki odgovornosti. V tem sestavku se pisec zavzema za to, da bi človek postal terapevt stvarstva in ne njegov manipulator.

Dominikanec Marijan Biškup, docent za moralno teologijo na Teološki fakulteti v Zagrebu, je prispeval članek *Ekološki problemi v dokumentih cerkvenega učiteljstva*. Kot izhodišče šteje encikliko *Mater et magistra* (1961), nato pa obravnava konstitucijo *Gaudium et spes* (1965), encikliko *Populorum progressio* (1967), apostolsko pismo *Octogesima adveniens* (1971) in dokument sinode I. 1971 *De iustitia in mundo*. Od sedanjega papeža obravnava ekološko tematiko v enciklikah *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) in poslanico za svetovni dan miru I. februarja 1990 *Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato*.

V dodatku so objavljeni zadnja omenjena papeževa poslanica, papeževo pismo o razglasitvi Frančiška Asiškega za zavetnika prijateljev okolja (1979), Frančiškova Sončna pesem in poslanica indijanskega poglavarja belemu človeku (škoditi zemlji pomeni prezirati njenega Stvarnika).

V sorazmerno drobni knjigi so obdelani številni tehtni problemi z mejnega področja med ekologijo in etiko, dane so številne spodbude za bolj ustrezno ravnanje z okoljem, upati je le, da bodo tudi uresničene.

Jože Maček

**KATOLIŠKA OBNOVA IN PROTIREFORMACIJA
V NOTRANJEAVSTRIJSKIH DEŽELAH 1564 – 1628**

ZBORNİK SLOVENSКИH PREDAVANJ

Predgovor	5
Franci Petrič	
Ljubljanski škof Janez Tavčar	9
Bogdan Kolar	
Ljubljanski škof Tomaž Hren in katoliška obnova	17
Metod Benedik	
Kapucini v notranjeavstrijskih deželah	29
Marijan Smolik	
Liturgija v času katoliške obnove	43
France Martin Dolinar	
Problem vzgoje duhovnikov kot nosilcev cerkvene prenovе	52
Vincenc Rajšp	
Protireformacija na Kranjskem na primeru župnije Škocjan pri Turjaku	65
Jože Mlinarič	
Vizitacije sekovskih škofov Martina Brennerja in Jakoba Eberleina na slovenskem Štajerskem	72
Emilijan Cevc	
Oživljanje sakralne umetnosti v času politične rekatolizacije v notranjeavstrijskih deželah	84
Nace Šumi	
Cerkvena arhitektura 17. stoletja na Slovenskem	93
Ana Lavrič	
Vloga ljubljanskih škofov Janeza Tavčarja in Tomaža Hrena v likovni umetnosti katoliške obnove	99
Edo Škulj	
Škof Tomaž Hren in cerkvena glasba	110
Breda Pogorelec	
Cerkveno življenje in slovenščina v javnosti v sedemnajstem stoletju	121
Jože Pogačnik	
Slovenska literatura v 17. stoletju	133
Marija Stanonik	
Slovstvena folklor v obdobju protireformacije in baroka pri Slovencih	142

RAZPRAVE

Krašovec Jože

Faraon — literarna in psihološka paradigma samovolje
(2 Mz 7,8 — 11,10) 155

Ocvirk Drago

Od misijonstva k evangelizaciji 170
Evharistija in evangelizacija 182
Krst in krščansko poslanstvo 188

Snoj Jurij

Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev 192

REFERATI — KOREFERATI (TEOLOŠKI TEČAJ '92)

Dolenc Bogdan

Prenova kristjana in Cerkve —
temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope 245

Nežič Julka

Moški in ženska iz obličja v obličje 252

Potočnik Vinko

Nova duhovna gibanja — izziv za novo evangelizacijo 258

Sorč Ciril

Bog, ki osvobaja človeka 213

Stres Anton

Svoboda med individualizmom in kolektivizmom 204

Štuhec Ivan

Osmišljenost nove zavesti 233

IN MEMORIAM PROF. DR. LAMBERT EHRlich — PO 50 LETIH

Poznič Andrej

Slavnostni govor ob petdesetletnici smrti dr. Lamberta Ehrliche 264

Juhant Janez

Razmere, ki so privedle do Ehrlichovega umora 268

Ocvirk Drago

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrliche 274

PREGLEDI

Benedik Metod

Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani 279

Juhant Janez

Teološka fakulteta v akademskem letu 1990/91 283

Smolik Marijan

Izbrani eseji, razprave in članki Franceta Dolinarja 287

Dolinar France

Slovensko katoliško znanstveno delo 292

Smolik Marijan

Kako je Baraga poznal Indijance 308

Sorč Ciril

Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens* 311

PREVODI

12. oktober 1492 kot izziv za evropsko teologijo (A. Štrukelj) 327

OCENE IN PREDSTAVITVE

Bovon François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) III/1. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*

(F. Rozman) 331

Brunner-Traut Emma, *Kopti. Življenje in nauk zgodnjih kristjanov v Egiptu* (F. Rozman) 336

Košir Borut, *La struttura arcidiaconale nella Archidiocesi di Ljubljana* (V. Papež) 347

Lexikon des Mittelalters V (M. Smolik) 343

Luigi dal Lago, *L'immovibilità dei Parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983* (V. Papež) 348

Lukanc Ivo, *Diocletianus. Der römische Kaiser aus Dalmatien*

(M. Smolik) 342

Pozaić Valentin (ured.), Ekologija. Znanstveno-etičko teološki upiti i obzori (J. Maček)	350
Tenšek Tomislav Z., L'ascetismo nel Concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico siriano nell'Asia Minore nel IV. secolo (V. Škafar)	338
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 16–21, Register (M. Smolik)	345
Thesaurus Patrum (M. Smolik)	342
Tomić Celestin, Isus iz Nazareta — porok i Krist (F. Rozman)	333
Tomić Celestin, Isus iz Nazareta — Gospodin slave (F. Rozman)	334

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Jože Krašovec

Faraon — literarna in psihološka paradigma samovolje
(2 Mz 7,8-11,10) 155
Pharaoh — A Literary and a Psychologic Paradigm of Self-Will (Exod 7:8-11:10)

Drago Ocvirk

Od misijonstva k evangelizaciji 170
From Missions to Evangelization

Drago Ocvirk

Evharistija in evangelizacija 182
Eucharist and Evangelization

Drago Ocvirk

Krst in krščansko poslanstvo 188
Baptism and Christian Calling

Jurij Snoj

Antifonal iz Kranja: Uvod v oblikoslovno razčlenitev 192
The Kranj Antiphonal: Introduction to Formal Analysis

TEOLOŠKI TEČAJ '92

Anton Stres

Svoboda med individualizmom in kolektivizmom 204

Ciril Sorč

Bog, ki osvobaja človeka 213

Ivan Štuhec

Osmišljenost nove zavesti 233

Bogdan Dolenc

Prenova kristjana in Cerkve —
temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope 245

Julka Nežič

Moški in ženska iz obličja v obličje 252

Vinko Potočnik

Nova duhovna gibanja — izziv za novo evangelizacijo 258

IN MEMORIAM PROF. DR. LAMBERT EHRLICH – PO 50 LETIH

Andrej Poznič

Slavnostni govor ob petdesetletnici smrti dr. Lamberta Ehrlicha 264

Janez Juhant

Razmere, ki so privedle do Ehrlichovega umora 268

Drago Ocvirk

Znanstveno in organizacijsko delo dr. Lamberta Ehrlicha 274

PREGLEDI (Surveys)

Metod Benedik

Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani 279

Janez Juhant

Teološka fakulteta v akademskem letu 1990/91 283

Marijan Smolik

Izbrani eseji, razprave in članki Franceta Dolinarja 287

France Dolinar (1915-1983)

Slovensko katoliško znanstveno delo 292

Marijan Smolik

Kako je Baraga poznal Indijance 308

Ciril Sorč

Jürgen Moltmann, Der Geist des Lebens 311

PREVODI

12. oktober 1492 kot izziv za evropsko teologijo (A. Štrukelj) 327

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

François Bovon, **Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1 – 9,50) III/1. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament**

F. Rozman) 331

Celestin Tomić, **Isus iz Nazareta - prorok i Krist (F. Rozman)** 333

Celestin Tomić, Isus iz Nazareta - Gospodin slave (F. Rozman)	334
Emma Brunner-Traut, Kopti. Življenje in nauk zgodnjih kristjanov v Egiptu (F. Rozman)	336
Tomislav Z. Tenšek, L'ascetismo nel Concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico siriano nell'Asia Minore nel IV. secolo (V. Škafar)	338
Ivo Lukanc, Diocletianus. Der römische Kaiser aus Dalmatien (M. Smolik)	342
Thesaurus Patrum (M. Smolik)	342
Lexikon des Mittelalters V (M. Smolik)	343
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 16–21, Register (M. Smolik)	345
Borut Košir, La struttura arcidiaconale nella Archidiecesi di Ljubljana (V. Papež)	347
Luigi dal Lago, L'inamovibilità dei Parroci dal Concilio Vaticano I al Codice di Diritto Canonico del 1983 (V. Papež)	348
Valentin Pozaić (ured.), Ekologija. Znanstveno-etličko-teološki upiti i obzori (J. Maček)	350

