

yu issn 0006-5722

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4  
42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1982

leto 42

---

## BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

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

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

Letna naročnina 800 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 05100-620-107-010-80691-8247/12.

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

---

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Jože Krašovec

### Judovska in krščanska razlaga Ps 45 (44)

Gotovo je, da pojmovanje Mesija ni edini razlog spora med judovstvom in krščanstvom, a je brez dvoma najodločilnejši; ta je v veliki meri dal povod tudi nekaterim drugim vzrokom. Eden izmed takšnih je različno razlaganje mnogih besedil svetega pisma stare zaveze v obeh religijah. Čim bogatejša so svetoписemska besedila v simboliki, čim bolj nedoločena so v svojih literarnih oblikah, tem bolj različna je lahko njihova uporaba za podkrepitev nekaterih teoloških načel.

To je posebno jasno vidno v razlaganju Ps 45. Že površna primerjava nam pokaže, da klasično judovstvo bistveno drugače razlaga ta psalm kakor krščanski očetje. Hitro je tudi opazno, da je krščanska razlaga bolj enotna kakor judovska. Vse kaže, da je to tudi pogojeno, kako pojmuje Mesija. Brž ko se je pojavilo krščanstvo iz vere, da je Mesija že nastopil in da je Bog, je ta takoj postal cilj in dopolnitev vseh pričakovanj in vseh obljub znotraj svetega pisma stare zaveze. Judovska smer razlage stare zaveze pa je še naprej ostala bolj odprta in nedoločena.

Samó različnost v razlaganju Ps 45 in pomanjkanje primerjalnih študij priporoča nekoliko bolj izčrpno obravnavo zastavljene teme. Zaželeno pa ni le sinhronična, temveč tudi diahronična primerjava. Izbrali smo nekaj posebno vplivnih judovskih in krščanskih razlag iz obdobja od 4. do 13. stol; na judovski strani predvsem Rašija (Rabi Salomon ben Isaac — 1040—1105),<sup>1</sup> na krščanski pa sv. Hieronima (342—420), ki je napisal obsežno razlago tega psalma v posebnem pismu.<sup>2</sup> Poleg teh dveh bomo na judovski strani upoštevali še midraše in Davida Kimhija (1160—1235),<sup>3</sup> na krščanski pa Kasiodora (485—580)<sup>4</sup> in Petra Lombarda (1100—1160).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Gl. znanstveno izdajo Rašijevih komentarjev stare zaveze: I. Maarsen, Parshandatha, Jeruzalem 1936. Komentar je v hebrejščini.

<sup>2</sup> Gl. »Ad Principiam Virginem Explanatio Psalmi XLIV« (Epistula LXV), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. LIV, Vindobonae/Lipsiae MDCCCXX, 616—647.

<sup>3</sup> Gl. znanstveno izdajo (v hebrejščini): A. Darom, Popolna razlaga Psalmov, Jeruzalem 1979.

<sup>4</sup> Gl. »Expositio in Psalterium«, PL 72, 318—328.

<sup>5</sup> Gl. »Commentarium in Psalmos«, PL 191, 437—450.

Kaj naj služi za izhodišče primerjave? Razumljivo, običajna razlaga psalma v našem času. Glede na zastavljeno nalogo je dovolj vedeti, da vsi resni razlagalci danes psalm razumejo kot svatbeno pesem v čast izraelskemu kralju in njegovi zaročenki, ki je najbrž iz tuje rodovine. V psalmu sta izrecno omenjena tako ženin kakor nevesta, kralj in kraljica. Ta dva subjekta pa sta tudi glavna osnova za delitev psalma v dva dela: prvi del slavi kralja (2—10), drugi pa govori o kraljici, o kraljevskih hčerah, o devicah in o sinovih (11—17). Prva vrsta je naslov, zadnja pa sklep.

Temeljna delitev psalma v dva dela je idealna osnova za delitev razprave v dva glavna dela. Iz teh bodo sledili zaključki v tretjem delu.

### *1. Kdo je kralj?*

Raši je presenetljivo izviren. To se kaže že na začetku. Po njegovem mnenju kralj, ki ga slavi psalm, ni niti izraelski kralj niti Mesija, temveč »učenci modrih« (se pravi učiteljev postave). Raši se opira na uvodno vrsto in jih primerja lilijam. Psalm jih slavi, da bi vzljubili postavo, zato se imenuje »pesem ljubezni«. Posvečen jim je, ker so primerni za kraljevsko dostojanstvo (2).

Kako bo Raši uskladił s to razlago naslednje verze?

Smer mu narekuje »duhovna« razlaga. Učenci modrih so »lepši« kakor tisti, ki opravljajo težaška dela; na njihovih ustnicah je razlita milina, da bi poučevali, kakor je prav (3). Okoli ledij si opašejo meč, da bi bojevali vojno za postavo (4). So kakor puščice (prim. Ps 127,4) in narodi bodo padli pod njimi (6). Njim pripada »božji prestol«. Ker so »žezlo pravičnosti«, so vredni kraljevskega dostojanstva (7); zato so vredni maziljenja, ki je v navadi za kralje (8).

Znano je, da je Raši izredno veliko uporabljal starejše vire in jih je vključil v svojo razlago. Zato bi smeli domnevati, da je tako ravnal tudi v razlagi Ps 45. Vendar ni tako. V starejših virih je moč najti le posamezne besede ali čisto kratke stavke, ki jih je Raši morda prevzel.<sup>6</sup> V zasnovi razlage pa gre Raši čisto svojo pot. To je razvidno že iz primerjave njegove razlage z midrašem psalmov, ki bi moral biti Rašijev najpomembnejši vir. V midrašu nastopajo različni subjekti. Midraš v pretežnem delu govori o treh Korahovih sinovih; primerja jih lilijam, a ne kraljem. Kralj je »kralj vseh kraljev, Bog«. Junak, ki bi naj opasal meč okoli ledij (4), je Mojzes, ki je bil vreden postave, prispodoba te pa je meč. Mojzes je tudi mož, ki je uporabljal ostre puščice (6), ko se je bojeval z Amalekom, Sihonom in Ogom. Mož, ki je prejel maziljenje (8), je Aron; oblačila, ki so omenjena v 9. vrsti, so duhovniška oblačila. »Slonokoščene palače (9)

<sup>6</sup> Zdi se, da je bil izraz »učenci modrih« v klasičnem judovstvu precej razširjen, ker ga je mogoče zaslediti še nekajkrat v Babilonskem talmudu in v nekaterih midraših.

pa midraš povezuje s Salomonom, o katerem je rečeno: »In kralj je napravil prestol iz slonove kosti« (1 Kr 10, 18).

Iz povedanega je razvidno, da je Raši izviren v dveh točkah: prvič, Raši nanaša psalm do 10. vrste izključno na en subjekt, namreč na učence modrih; drugič, psalm mnogo bolj kakor midraš razlaga alegorično-duhovno.

Kako pa je z Davidom Kimhijem?

Najprej je treba poudariti, da tudi on pozna le en subjekt. A ker je ta subjekt po vsej svoji naravi drugačen, kakor je Rašijev, gre vendarle tudi Kimhi svojo pot. V psalmu vidi prihodnjega Mesija v vsej njegovi svetni slavi. V očeh vseh bo »našel milost«, in to je resničen božji blagoslov (3). Bo junak; meč bo njegov ponos in krasota (4). Njegove puščice bodo letele v srce sovražnikov, dokler ne bodo vsi narodi padli podenj in ne bodo dvignili glave pred njim. Kljub temu Kimhi meni, da se bo ves svet veselil, ko ga bo Bog mazilil (8).

V celotni Kimhijevi razlagi je občuten močan osvajalski zanos. Zato je toliko bolj razumljivo, da ga je motilo krščansko osvajalstvo. Po razlagi svetopisemskega besedila Kimhi žolčno polemizira s »krščanskimi zmotami« in sklene z nasvetom, naj Judje takole odgovorijo tistim, ki psalm nanašajo na vero v Jezusa: »Glej večino sveta — med Judi in muslimani — ki ni sprejel vere vanj!«

Zdaj lahko preidemo na krščansko razlago. Ker je ta mnogo bolj enotna kakor judovska, bomo za osnovo vzeli le Hieronima, druge razlagalce pa bomo upoštevali le delno.

Za krščansko razlago je značilna enotna in jasna določitev subjektov: kralj psalma je vedno Jezus, kraljica pa Cerkev. Zato opredelitev psalma kot mistična poroka med Jezusom in njegovo Cerkvijo.<sup>7</sup> Dalje je za to razlago značilna odvisnost poznejših razlagalcev od starejših. To je vidno tako v uporabi svetopisemskih citatov kakor v razlagi. Kasiodor npr. na koncu svoje razlage<sup>8</sup> izrecno navaja Hieronimovo pismo, medtem ko se Peter Lombard večkrat sklicuje na Hieronima, Avgušтина, Kasiodora in Alkuina.

Glede Hieronima je dobro vedeti še to, da se pri razlagi naslanja tako na besedilo zdaj splošno sprejete vulgate kakor na besedilo »iuxta Hebraicum«.

Kaj nam kaže njegova razlaga posameznih vrstic?

V uvodni vrsti vidi Jezusa kot cilj psalmistovega hvalospeva; Jezus je božji ljubljenec (*dilectus*). Glede druge vrste poudarja, da psalmist ne

<sup>7</sup> Mnogi razlagalci imajo na začetku razlage zelo podobno opredelitev psalma kakor npr. Peter Lombard, ki pravi: »Agitur hic de sanctis nuptiis sponsi et sponsae, id est Christi et Ecclesiae, scilicet regis et plebis, Salvatoris et salvandorum«.

<sup>8</sup> Besedilo se glasi: »Hunc etiam psalmum et beatus Hieronymus ad Principiam virginem scribens (Epist. 140), mirabili (ut assolet) nitore tractavit...«.

govori sam iz sebe, temveč po navdihu Svetega Duha; to bi naj bil smisel formulacije »moj jezik je pisalo brzopisca«. Ko preide na tretjo vrsto, pravi, da Jezus ni najlepši med človeškimi sinovi kot Bog, temveč kot človek. Seveda tu ne gre za naravno lepoto, temveč za odsev njegovega božanskega izvora. V tem je razlog vsega blagoslova, ki je omenjen na koncu vrste.

Tako se začne duhovno-mistična razlaga in ta se nadaljuje do konca psalma. Jezus je opasan z mečem devištva, saj je mrtvil dela mesa in bil rojen iz device (4). Njegove puščice zadevajo device in jih navdajo z ljubeznijo (6). Kasiodor razlaga ta verz nekoliko drugače. Gospodove puščice ranijo, da bi ozdravljale. Lok, ki je narejen iz lesa in železa, je prisposoba Gospodovih besed. Iz loka letijo puščice; podobno iz lesa križa hitijo Gospodove besede z veliko hitrostjo in močjo, tako se jim nobena stvar ne more ustavljati. Posledica tega je, da se ljudstva spreobrnejo.

Kaj pravi Hieronim glede maziljenja (8)? Jezus je maziljen bolj kakor vsi njegovi vrstniki, se pravi bolj kakor apostoli in drugi verniki, ki se po »Maziljencu« imenujejo kristjani (Χριστιανοί = maziljenci).

## 2. Kdo so kraljevske hčere, kraljica, tirska hči, device in sinovi?

Iz praktičnih razlogov nadaljujemo analizo krščanske eksegeze in šele potem preidemo na Rašija in Kimhija.

10. vrsta pomeni vprašanje, kdo so »kraljevske hčere«, ki prihajajo naproti kralju. Hieronim se v pismu tu neposredno obrača na Patricijo in pravi: »Kralj kraljev in Gospod vladarjev je tvoj ženin. Kralji, ki so pod takšnim kraljem le majhni kralji, so tvoji očetje, ki so te rodili po evangelijskem nauku«. <sup>9</sup> Jasno je torej, da Hieronim v »kraljih« vidi krščanske škofe in duhovnike, v njihovih hčerah pa vernike, posebno device. 10. vrsta pa omenja tudi kraljico, ki (kot soproga) stoji na kraljevi desnici. Za Hieronima je samo po sebi umevno, da je kraljica katoliška Cerkev; ta je vredna, da stoji na kraljevi desnici in vlada skupaj z njim.

To prepričanje pogojuje razlago vseh nadaljnjih vrst. Hieronim meni, da je doslej Sveti Duh po preroku govoril kralju, ki je hkrati bojevnik, Bog in ženin. Zdaj pa nastopi sam Bog Oče in govori nevesti svojega sina. Ne imenuje je tujko, temveč hčerko in jo spodbuja, naj zaničuje zgrešeno pogansko verovanje in stari malikovalski kult, naj bo poslušna celotni Gospodovi postavi in naj pozabi svojo mater, se pravi, naj zapusti svojo domovino in svojo družino, kakor je to storil Abraham, ko je šel iz Kaldeje. Cilj te spodbude narekuje 12. vrsta. Ko bo nevesta zapustila svojega očeta,

<sup>9</sup> Gl. izvorno besedilo: »Rex regum et dominus domantium sponsus tuus est. Reges isti, qui sub tanto rege sunt reguli, patres tui sunt, qui te ex evangelica genuere doctrina«.

ki je satan, se bo držala svojega ljubega, vsa čista in bela, in božji sin si je bo želel.

Zdaj se Hieronim dotika judovske razlage in pravi: »Vprašajmo Jude: Kdo je tista hči, ki ji govori Bog? Ne dvomim o tem, da bodo odgovorili: To je shodnica. Toda kako naj bo rečeno shodnici in izraelskemu ljudstvu, pozabi svoje ljudstvo in hišo svojega očeta? Ali naj pozabijo hebrejski rod in Abraham, svojega starega očeta? Če bodo rekli, da to pomeni Abrahamovo poslanstvo, ker je zapustil Kaldejce, kdo je potem ta kralj, ki bi naj ljubil Abrahamovo lepoto? Gotovo, nekdo drug je ta, ki govori ‚poslušaj, hči‘, in nekdo drug ta, ki mu je rečeno ‚in kralj si bo želel tvoje lepote‘. In ta drugi ni le kralj, temveč tudi Gospod in Bog, ki se mu je treba pokloniti«.

Kasiodor in Peter Lombard razlagata vrsti 10—11 v isti smeri kakor Hieronim, vendar v nekaterih točkah nekoliko drugače. Po Kasiodoru ta, ki govori kraljici-nevesti, ni Bog Oče, temveč prerok. Prerok bi naj torej govoril skozi ves psalm. Ta bi naj tudi svetoval Cerkvi, naj se zdrži tako malikovalstva kakor tudi »nezdravega praznoverja Judov«. V »hiši tvojega očeta« vidi Kasiodor Babilon in satana. Pri Petru Lombardu je jasno vidna odvisnost od starejših razlagalcev. Pri njem se ponovi npr. skoraj v isti obliki Kasiodorova formulacija v razlagi »zlata iz Ofira« (10): Cerkev »je okrašena z zlatom apostolov, s srebrom prerokov, z biseri devic, s karmesinom mučencev, s škrlatom spokornikov«. <sup>10</sup> Ob Jude se spotika tudi on in pravi k 11. vrsti: »Skoraj bi lahko rekli: ‚Judje so videli, a so ubijali, ti pa poslušaj evangelij in po veri boš videla Boga.« <sup>11</sup> »Pozabi svoje ljudstvo in hišo svojega očeta.« (11) Peter Lombard nanaša na babilonskega kralja, ki je v nasprotju z Jeruzalemom; Babilon bi naj bil satan. <sup>12</sup>

13. vrsto Hieronim razlaga nenavadno in je to za težišče naše študije nezanimivo. Zato je primerno, da tu opozorimo na sicer splošno sprejeto krščansko razlago, ki jo zastopa tudi Peter Lombard. »Tirska hči« bi naj označevala ljudstva iz Izraelovega sosedstva, ki verujejo v Jezusa. Ta ljudstva bi naj prinašala darove Cerkvi, ki jo označuje kraljica pričujočega psalma.

V preostalih štirih vrstah drugega dela psalma (14—17) kraljica ostaja glavni subjekt. Ta toliko bolj zbuja pozornost, ker v odnosu do nje nastopata

<sup>10</sup> Tako Kasiodor: »Ornatur enim auro apostolorum, argento prophetarum, gemmis virginum, cocco martyrum, purpura poenitentium«. Peter Lombard pa: »Et si sit unitas in charitate, tamen auro, id est doctrina apostolorum, et cocco, id est in confessione martyrum, et gemmis, id est in puritate virginum, et purpura, id est lamento poenitentium ornatur regina«.

<sup>11</sup> Gl. izvirno besedilo: »Quasi dicet: Judaei viderunt et occiderunt, tu audi Evangelium et credendo videbis Deum«.

<sup>12</sup> Dva druga razlagalca nanašata tudi »pozabi svoje ljudstvo« na Jude: Haymo Halberstatensis in Sv. Bruno (Kartuzijanski), Za Hayma gl. PL 116, 351: *Obliviscere populum tuum*, id est, sectas gentilium vel Judaeorum«. Za Sv. Bruna gl. PL 152, 831: »*Obliviscere populum tuum*, id est, carnales obseventias populi tui Judaici, quae umbrae erant Novi Testamenti«.

še dva druga subjekta: »device-družice« (15) in »sinovi« (17). Ko kraljico pripeljejo h kralju, za njo vodijo njene družice-device (15). Če kraljica označuje Cerkev, je jasno, da »device« označujejo njene vernike. Hieronim vidi v njih množico vernikov, a posebno mesto pripisuje devicam po telesu in duhu. Vse device, se pravi vsi verniki bodo imeli dostop do »kraljevega templja in njegove zakonske postelje: do templja kot božji duhovniki, do zakonske postelje kot neveste kralja in ženina«.

Kdo so, po vsem tem sodeč, »sinovi« kraljice (17)? Kasiodor in Peter Lombard predlagata preprost odgovor: to so apostoli in škofje, kajti le ti so zares »knezi po vsej zemlji«. Hieronim pa se zanima tako za očeta kakor za sinove in pravi: »Namesto Platona, namesto drugih učiteljev različnih naukov (*dogmata*) in zmot (*errorers*) bodo ti rojeni sinovi, ki jih boš postavila za kneze in jih pooblastila za učitelje narodov.« Presenetljivo, tej razlagi Hieronim dodaja še drugo možnost: v »očetih Cerkve« vidi Abrahama, Izaka, Jakoba in druge očete, vendar pod pogojem, da njihovi sinovi veljajo za apostole. Na vprašanje, kako morejo Abraham, Izak in Jakob veljati za očete Cerkve, ki je izšla iz narodov, Hieronim odgovarja s pojmom vere: »Kakor je bil Abraham opravičen po veri, čeprav ni bil obrezan, tako bomo mi potem opravičeni po isti veri, če bomo verovali in bomo imeli Abrahamova dela.« Zdaj se Hieronim obrne še na Jezusa in pravi: »Namesto svojih očetov, ki so judovskega rodu in so te zapustili ter zavrgli, so ti rojeni sinovi — apostoli in verniki iz ljudstev — in te boš postavil za kneze po vsej zemlji.«

S tem lahko pridemo na judovsko razlago drugega dela psalma. Rašijev sklep glede »kraljice« je zelo logičen. Če so učenci modrih kralji, so njihove soproge kraljice. Toda kako zdaj razlagati 11. vrsto? Ali naj »hči« tu označuje le soproge učencev modrih? Raši, zvest judovskemu izročilu, se takole odloči: »Poslušaj, Izraelova shodnica, in pazi na pravo pot. Zelo možno je, da je Raši prevzel »Izraelovo shodnico (*kneset Jišra'el*)« neposredno iz midraša psalmov, kajti tam beremo: »To je Izraelova shodnica.« A to je tudi edini sestavni del njegove razlage, ki ga je Raši morda prevzel iz midraša. Vendar ostane zvest klasičnemu judovskemu izročilu. Ko v hčeri določi subjekt, pripomni k psalmistovim besedam »nagni svoje uho«: »Postavi.« K »pozabi svoje ljudstvo« pravi: »Narode, med katerimi si zrastla.« K »in hišo tvojega očeta« pa pripominja: »Tuji kult, ki so ga opravljali očetje onkraj Velike reke (Evrata).« Zdaj Raši zopet prehaja na nov subjekt, na Boga. Bog je tisti, ki si bo želel kraljičine lepote (12). Glede »tirske hčere« (13) pa najde zelo nenavadno rešitev. Vsem drugim razlagalcem se je zdelo samo po sebi umevno, da je v »Tiru« mišljena sosedna dežela, ki ima to ime. Tako npr. že slavni Saadja Gaon. Raši pa pravi: »Kot nagrado si boš zaslužila, da ti bo hudobni Ezav prinesel darove, tiste namreč, ki so zdaj bogastvo narodov.« Kakor sicer v judovstvu, tudi tu »hudobni



Ezav« označuje krščanski svet. Raši torej želi in obljublja, da se bo ves krščanski svet nekoč poklonil Izraelovi shodnici.

Rašijeva razlaga 14. vrste prinaša novo zanimivost. V »kraljevi hčeri« vidi namreč »kraljevo Cerkev (*knesiyah šel melek*)« kot sinonim »Izraelovi shodnici« v 11. vrsti. Znano je, da hebrejska beseda *knesiyah* običajno označuje krščansko Cerkev. Zato se zdi na prvi pogled prepričljiva J. Beerova pripomba k Rašijevi uporabi tega pojma za označitev judovske shodnice: »Izraz *knesiyah šel melek (ecclesia regis)* je moč zadovoljivo razložiti le kot prevod iz krščanskega izrazoslovja.«<sup>13</sup> Vendar nekatere okoliščine nasprotujejo temu sklepu. V judovskem slovstvu se še nekajkrat pojavlja beseda *knesiyah* namesto *kneset* (shodnica),<sup>14</sup> medtem ko v krščanskih spisih, tako v grških kakor v latinskih, ne najdemo izraza *ecclesia regis* ali *ἐκκλησία τοῦ βασιλέως*. Gotovo se zdi vsaj to, da izraz *ecclesia regis* ne spada med »običajne pojme pri kristjanih«, kakor to domneva J. Beer.

V Rašijevi razlagi 15. vrste zbuja pozornost njegova zaskrbljenost za judovsko ljudstvo v izgnanstvu. Raši vidi v »devicah« povratnike iz izgnanstva. Iz tega logično sledi Rašijev sklep glede formulacije »Na mesto tvojih očetov bodo prišli tvoji sinovi«, da je to obljuba za vsakega izmed Izraelcev.

Kako pa David Kimhi razlaga drugi del psalma?

Najprej velja poudariti, da je njegova razlaga izredno »svetna«. Zdi se, kakor da bi mu za osnovo rabili vsi možni opisi slavnega Salomonovega kraljevanja, tako biblični kakor nebiblični. Vsi nastopajoči subjekti v psalmu služijo veličini prihodnjega kralja Mesija. Najprej »kraljevske hčere« (10). Po Kimhijevem mnenju se bo vsak kralj narodov ponašal, če bo lahko dal svojo hčer kralju Mesiji. Njegova soproga—kraljica, ki pa bo iz Izraela, bo sedela na njegovi desnici v zlatu iz Ofira. Spodbuda »poslušaj, hči« (11) naj bi obsegala »vsako hčer in hčer hčera kraljev.« V »hčeri iz Tira« (13) vidi tirska skupnost. Ker je Tir Izraelova sosedna dežela, bo tirska skupnost prihajala »vedno z darovi vsaki izmed kraljevih žena.« »Devic« (15), »ki bodo družice vsake kraljeve hčere«, bodo privedli v palačo, »ki bo dom žená, dokler si jih kralj ne bo zaželel in jih poklical po imenu, naj mu pristopijo.«

Zdaj Kimhi končuje vrste 10—16 z značilnimi stavki: »Vse te vrste je treba razlagati kot primero, in to je prava razlaga. Hčere kraljev so ljudstva, ki bodo vsa poslušna kralju Mesiji. Soproga, kraljica, je podoba Izraelove shodnice, ki bo gospodarica vseh ljudstev. In dejal je ‚poslušaj, hči‘ vsakemu ljudstvu, da bi izvrševalo le voljo kralja Mesija, kajti on bo gospodar vseh, in vsi narodi bodo prišli z darovi h kralju. Tirska skupnost je omenjena, kakor smo razlagali, ker je sosedna Izraelove dežele. Prispodoba devic oz-

<sup>13</sup> Gl. »Raši in zgodovinski položaj njegovega časa« (v hebr.), Tarbiz 20 (1949) 328.

<sup>14</sup> Gl. veliki hebrejski slovar Ben Jehuda.

načuje device Judove hčere. Ljudstva bodo kakor device, ki jih mož še ne bo spoznal, dokler jih ne bodo privedli k soprogu. Ljudstva bodo kakor če ne bi poznala postave in odredb, in na povelje kralja Mesija bodo sprejeli Izraelovo vero ali polnost postave.«

### 3. Sintetična primerjava in zaključki

Po vsem tem, kar je bilo rečeno, je mogoče reči, da sta kljub različnim izhodiščem v pojmovanju Mesija tako judovski kakor krščanski razlagi skupni dve značilnosti: prvič, simbolično-alegorična metoda razlaganja, le da je krščanska razlaga na splošno bolj duhovno-mistična, kakor je judovska; drugič, medsebojna nestrpnost. Ker je druga značilnost v popolnem navzkrižju z običajnimi načeli prve, zasluži tu nekoliko več pozornosti.

V obeh smereh smo zasledili nekaj sarkazma v odnosu do nasprotne smeri. Raši si je sarkazem dovolil le v razlagi 12. vrste, ko kristjane označuje s »hudobnim Ezavom.« Nasprotno pa Kimhi na dolgo polemizira s krščanstvom. Glavna tarča njegove polemike je seveda Jezusovo božje sinovstvo. Ko zavrača možnost, da bi bil božji Sin rojen po človeku, ker sta božja in človeška narava tako bistveno različni, si privoščiči celo naslednji sarkazem: »Ni mogoče reči, da je konj Rubenov sin.«

Na krščanski strani smo srečali pri Hieronimu več polemičnih stavkov oziroma pikrih pripomb proti Judom, medtem ko se Kasiodor in Peter Lombard spotikata obnje le z nekaj besedami.

Kako naj sodimo ravnanje na obeh straneh?

Jasno je, da so vsi sarkazmi brez sleherne utemeljitve obžalovanja vredni nesmisli. Njihova osnova je temeljni zgodovinski spor med judovstvom in krščanstvom. Kimhijevo in Hieronimovo polemiko pa je mogoče presojati le s stališča njune metode, ki je, kakor smo že poudarili, v bistvu ista. Te metode seveda ne narekujejo objektivni dokazi, temveč vera v določene duhovne razsežnosti, ki so onkraj možnosti neposredno razvidnih dokazov. Kako torej Kimhi lahko s takšno gotovostjo govori proti možnosti, da bi človeški Mesija lahko bil tudi božje narave, ko pa sam prihodnjega Mesija predstavlja s kategorijami, ki so v nasprotju z vsakim zgodovinskim izkustvom in torej zahtevajo absolutno vero?

Isto velja za Hieronima. Ves čas uporablja alegorično metodo in vse, kar je kakor koli mogoče, nanaša na Jezusa in na njegovo Cerkev. V skladu z alegorično metodo svobodno odloča, na koga se nanašajo posamezni subjekti. V polemiki z judovstvom pa ravna, kakor da bi vse bilo matematično jasno razvidno iz besedila, in jim torej odreka možnost, da bi si tudi oni svobodno izbirali subjekte.

Po vsem tem je na videz logičen le naslednji sklep: Skupno judovsko in krščansko sveto pismo, staro zavezo, je primerno razlagati le znotraj

njegovega sveta, se pravi le po znanstveni metodi, brez slehernega ozira na to ali ono izročilo. Potem bi obstajala večja možnost za dialog med Judi in kristjani.

Vendar spet ni povsem tako. Zgodovinski in psihološki razlogi nasprotujejo takšnemu sklepu. Ali je sploh možno v kateri koli razlagi iti povsem mimo določenega izročila? Ali ne ravna vsak razlagalec, hote ali nehote, vede ali nevede, tako ali drugače, tudi po vzgibih izročila, ki živi v njem in on v njem? Sklep iz tega kaže v drugo smer. V svetem pismu je treba še bolj kakor v drugih stvaritvah človeškega duha spoznati in priznati nedorečenost in avtonomnost razsežnosti, ki so znotraj, a tudi onkraj vsakega izročila, tudi onkraj vsake znanstvene analize. Dejanska osnova celostnega razumevanja in dialoga torej ne sloni toliko na kategorialni kakor na nadkategorialni ravni. Ta skupni neznani svet je človekova najveličastnejša obljuba v tegobah iskanja. To je tudi najbolj zanesljiva osnova dialoga.

**Povzetek: Jože Krašovec, Judovska in krščanska razlaga Ps 45 (44)**

Različno pojmovanje Mesija je glavni razlog spora med judovstvom in krščanstvom. Zato se nujno kaže tudi v razlaganju svetega pisma stare zaveze. Primerjava judovske in krščanske razlage Ps 45 (44) nam to posebno jasno kaže. V judovstvu je navzoč precejšen pluralizem. Kljub temu velja kot značilno mnenje, da kralj prvega dela psalma (2—10) označuje prihodnjega Mesija, kraljica drugega dela (11—17) pa shodnico. Posebej smo obravnavali midraše, Rašija in Davida Kimhija. Krščanski cerkveni očetje v primerjavi z Judi zastopajo zelo enotno stališče, da je v kralju mišljen Jezus, v kraljici pa njegova Cerkev.

Metoda razlage je tako na judovski kakor na krščanski strani alegorična. Takšna metoda ne more voditi do kakšne enumne, izključujoče izvestnosti zastopanih stališč. Zato toliko bolj preseneča medsebojna nestrpnost. To jasno kaže, da je treba v razlaganju svetega pisma bolj upoštevati avtonomnost skupnih teološko-duhovnih razsežnosti, ki so onkraj določenih izročil in običajnih človeških spoznavnih kategorij.

**Zusammenfassung: Jože Krašovec, Die jüdische und die christliche Auslegung des Ps 45 (44)**

Das verschiedene Verständnis des Messias ist der Hauptgrund des Streites zwischen Judentum und Christentum. Infolgedessen widerspiegelt es sich notwendigerweise auch in der Auslegung der Heiligen Schrift des Alten Testaments. Die Vergleichung der jüdischen und der christlichen Auslegung des Ps 45 (44) macht das besonders deutlich. In der jüdischen Auslegung ist ein weitgehender Pluralismus bemerkbar. Trotzdem ist charakteristisch für sie die Ansicht, dass der König des ersten Teiles des Psalms (2—10) den kommenden Messias, die Königin des zweiten Teiles aber die Synagoge bezeichnet. Behandelt wurden die Midraschim, Raschi und David Kimchi. Die christlichen Kirchenväter vertreten hingegen die sehr einheitliche Ansicht, dass im König Jezus, in der Königin aber seine Kirche gemeint sind.

Die Methode der Auslegung ist sowohl auf der jüdischen wie auf der christlichen Seite allegorisch. Eine solche Methode kann nicht zu einer eindeutigen Evidenz der vertretenden Ansichten führen. Deswegen überrascht um so mehr die gegenseitige Intolleranz. Diese Tatsache zeigt deutlich, dass man in der Auslegung der Heiligen

Schrift viel mehr die Autonomie der gemeinsamen theologisch-geistlichen Dimensionen berücksichtigen sollte, die jenseits bestimmter Ueberlieferungen und üblicher menschlicher Erkenntniskategorien liegen.

**Summary: Jože Krašovec, The Jewish and the Christian Interpretation of Ps 45 (44)**

The different understanding of the Messia is the main reason of the dispute between Judaism and Christianity. Consequently, it is inevitably reflected also in the explanations of the Holy Scripture of the Old Testament. A comparison of the Jewish and of the Christian interpretation of Ps 45 (44) makes this manifest. In the Jewish interpretation is apparent relatively high degree of pluralism. However, as characteristic appears the belief that the king of the first part of the psalm (2—10) designates the future Messia, whereas the queen of the second part (11—17) the Synagogue. Considered were the Midrashim, Rashi and David Kimchi. The Christian Fathers of the Church in contrast to Jewish interpreters took up a strikingly uniform position that in the king is meant Jesus, whereas in the queen his Church.

The method applied in both sides is allegoric. Such method can not lead to a univocal, exclusive evidence of positions represented. Therefore the mutual intolerance is surprising. This fact shows clearly that in the explanation of the Holy Scripture should be more seriously taken in consideration the autonomy of common theological-spiritual dimensions, which lie beyond particular traditions and usual human categories of perception.

*Anton Nadrah*

## Kako spoznati zgodovinskega Jezusa?

Pri obravnavanju Jezusa Kristusa, kakor nam ga podaja nova zaveza, vidijo nekateri današnji eksegeti in teologi skoraj nerešljiv ali vsaj težko rešljiv problem: Kdo je Jezus iz Nazareta? Ali je res Kristus, Gospod, Odrešenik, božji Sin, kakor nam ga prikazuje nova zaveza? Ali pa je ta podoba Jezusa le plod prve krščanske skupnosti, ki je polagoma z vero ustvarila Kristusovo podobo, kakršno so nato novozavezni pisatelji tudi zapisali?

Ker ni Jezus o sebi ničesar napisal, smo navezani le na svetopi-semske spise. Novozavezni spisi so vsi nastali po Kristusovem vstajenju in v luči vstajenja gledajo tudi na Jezusovo prejšnje življenje. Zastavlja se vprašanje, ali niso morda zato o Jezusu pretiravali, kakor večkrat pretiravajo življenjepisci, ki pišejo o kakem svetniku po razglasitvi za svetnika. Evangelisti so pisali več kakor trideset let po Jezusovi smrti. Vmes je bilo vstajenje, prihod Svetega Duha na binkošti, oznanjevanje o Kristusu pri misijonarski dejavnosti, katezezi in v liturgiji pa tudi pri obrambi nove krščanske vere. Ali je bil Kristus res takšen, kakršnega prikazujejo evangelisti? Ali je zgodovinski Jezus isti kakor oznanjevani (kerigmatični) Kristus?

Tega vprašanja si ni do 18. stoletja nihče zastavljal, v 18. stoletju pa so ga z vso ostrino začeli obravnavati protestantski avtorji, šele v novejšem času pa tudi katoliški. Pred tem časom so bili splošno prepričani, da nam evangeliji podajajo do potankosti zvesto podobo o Jezusu. Sploh jim ni prišla na misel možnost nasprotja med zgodovinskim in evangeljskim ali kerigmatičnim Kristusom.

### 1. REŠEVANJE VPRAŠANJA ZGODOVINSKEGA JEZUSA NEKOČ

#### *a) Jezusovi življenjepisi*

Do pristne Jezusove zgodovinske podobe je hotela priti cela vrsta protestantskih biblicistov in teologov, katerih usmerjenost je dobila naziv

»raziskovanje Jezusovega življenja« (Leben-Jesu-Forschung). Pri tem raziskovanju so videli nepremostljivo nasprotje med zgodovinskim Jezusom, ki so ga imeli večinoma zgolj za človeka, ter dogmatičnim Kristusom ali Kristusom oznanila (kerigme) in vere, ki ga imata sv. pismo in Cerkev za božjega Sina in Boga. S pomočjo zgodovinskega Jezusa so se pogosto hoteli oprostiti verskih resnic o Kristusu.<sup>1</sup> Po naziranju teh teologov je bil zgodovinski Jezus nekdo drug, kakor je Kristus cerkvene vere. Ni nastopal z božjo avtoriteto, zato se tudi različne Cerkve nimajo pravice sklicevati na božjo avtoriteto. Takšnega Jezusa, na kakršnega se različne Cerkve sklicujejo, sploh ni bilo. Jezus ni učil tega, kar trdijo Cerkve, da je učil. Ni mislil in ni oznanjal o sebi, da je božji Sin, kakor trdijo različne Cerkve.

Predhodnik in v nekem smislu početnik teološke usmeritve »raziskovanja Jezusovega življenja« je bil hamburški profesor za orientalske jezike, protestant Hermann Samuel Reimarus (1694—1768), ki je do evangelijev zavzel skrajno racionalistično stališče. Zapustil je 4000 strani obsežen rokopis, ki je bil objavljen šele po njegovi smrti. V njem zagovarja naravno filozofsko religijo v smislu angleškega deizma. Jezusovo učenje je bilo po njem bistveno drugačno od učenja apostolov. Jezus ni učil nobenih posebnih skrivnosti ali verskih resnic, ampak le moralni nauk in življenjske dolžnosti ter ni hotel ustanoviti nove vere. Ni delal čudežev in ni govoril o svoji smrti ter vstajenju. Njegovo oznanjevanje božjega kraljestva se ne razlikuje od predstav takratnega judovstva. Bil je politični Mesija, ki je oznanjal prihod mesijanskega kraljestva v zemeljsko-političnem smislu osvoboditve izpod tujega jarma. Doživel je popoln polom. Učenci so v evangelijih iz njega napravili apokaliptičnega Mesija (po Dan 7,13 s), ki je vstal od mrtvih in živi. Tako je Reimarus zanikal nadnaravnih in zgodovinski značaj evangelijev. Krščanska vera se bistveno razlikuje od Kristusove vere.<sup>2</sup>

Evangeličanski teolog David Friedrich Strauss (1808—1874) je v svojem delu Jezusovo življenje<sup>3</sup> zagovarjal mitično razlago evangelijev. Mit je po njem ključ za razumevanje evangelijev. Po Straussu je novozavezni mit z zgodovinskimi pojmi izražen verski ideal prvih kristjanov, ki so ga prenesli na zgodovinskega Jezusa in ga tako »mitizirali«. »Mitizacijo« razodeva vse, kar je v evangelijih pred Jezusovim krstom, teofanija pri krstu, skušanje v puščavi, spremenjenje na gori, čudeži, izganjanje hudih duhov, vstajenje. Strauss ne zanikava vsega zgodovinskega jedra evangelijev, saj je priznal, da je bil Jezus prepričan o svojem mesijanskem poslanstvu in je to tudi oznanjal. Strauss je razlikoval v evangelijih zgodovinsko jedro in temu pridružen mitično razlago, zato je govoril o Jezusu zgodovine in Kristusu

<sup>1</sup> Prim. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, 4

<sup>2</sup> H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes II*, Frankfurt 1972, 119 ss.

<sup>3</sup> D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I-II*, Tübingen 1835—1836.

vere, med katerima je nepremostljiv prepad. Kristus vere je idealna, v človeškem umu navzoča prapodoba človeka, kakršen bi moral biti. Kristusova osebna vera je tako po zaslugi apostolov in prve Cerkve napredovala v idealno človeško vero (Humanitätsreligion).<sup>4</sup>

Ker je bila v protestantski teologiji edinost med zgodovinskim Jezusom in Kristusom vere pretrgana, so jo hoteli teologi liberalne šole »raziskovanje Jezusovega življenja« v 19. stoletju zopet vzpostaviti.<sup>5</sup> Prizadevali so si, da bi napisali čimbolj popoln Jezusov življenjepis in opisali njegov psihološki razvoj. Govorili so, da hočejo ta življenjepis očistiti vseh dodatkov, ki so jih prinesle kristološke dogme in kerigma prve Cerkve. Hoteli so odkriti in častiti Jezusa človeka.

F. *Schleiermacher* (1768—1834) je bil prvi, ki je obravnaval Jezusovo življenje kot teološki predmet. Jezusa je na podlagi zgodovinskih podatkov prikazal le kot človeka, pri tem pa ni upošteval verskih resnic o Kristusu.

Podobno, a še bolj pod vidikom psihološkega razvoja, je Jezusovo življenje obravnaval K. A. *Hase* (1800—1890); ta je 1829 izdal knjigo Jezusovo življenje. Tu pravi, da je Jezus najprej podpiral nacionalistično in mesijansko upanje ljudi svojega časa, nato se je odvrnil od nacionalističnega mesianizma k eshatološkemu in tako ustvaril čisto posebno obliko mesianizma. Teh Hasejevih nazorov so se oprijeli mnogi in jih zagovarjali prav do konca 19. stoletja.

V prizadevanju za sestavo Jezusovega življenjepisa so se avtorji sklicevali na sinoptike, zavračali pa so Janeza in Pavla, češ da sta s svojimi dogmatičnimi trditvami Jezusovo podobo popačila. Avtorji so se hoteli znebiti vseh dogem o Kristusu. Tudi do sinoptikov so bili zelo nezaupni, ker so bili prepričani, da se v njih kaže odsev povelikonočne vere v Kristusa, ki je zbrisala zgodovinskega Jezusa. Zato so iskali prvotni evangelij, ki bi bil brez vpliva vere prve Cerkve. Ker ga niso našli, so ga hoteli rekonstruirati. Prizadevali so si za znanstveni življenjepis o Kristusu, a so se morali razočarati umakniti. Adolf von Harnack je dal 1873 svoji doktorski tezi značilen naslov Jezusovega življenja ni mogoče napisati. Protestantski teolog Albert *Schweitzer* je v svojem obsežnem delu o zgodovini prizadevanja za odkritje Jezusovega življenja 1906 prišel do prepričanja, da je Jezusovo življenje nemogoče rekonstruirati, ker so novozavezni spisi odsev vere prve Cerkve v vstalega Kristusa, ne pa poročila o zgodovinskem Jezusu.<sup>6</sup>

Najpomembnejši protestantski teolog in cerkveni zgodovinar 19. in začetka 20. stoletja je bil Adolf von *Harnack* (1851—1930), voditelj libe-

<sup>4</sup> D. F. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk II*, Bonn 1891, 387.

<sup>5</sup> Za to so se prizadevali predvsem F. Schleiermacher, K. H. Weizsäcker, H. J. Holtzmann, Th. Keim, K. Hase, W. Beyschlag, B. Weiss, A. Harnack, E. Renan.

<sup>6</sup> A. Schweitzer, n. d., Tübingen 1906.

ralne šole. V delu Bistvo krščanstva<sup>6a</sup> je učil: »Ne Sin, temveč samo Oče spada v evangelij, kakor ga je Jezus sam oznanjal.«<sup>7</sup> Iz pridigajočega Jezusa je prva Cerkev napravila pridiganega Kristusa. Namesto Jezusovega oznanila o ljubezni je prva Cerkev ustvarila nauk o Bogu človeku, o Sinu. Zato je treba zapustiti pridiganega Kristusa, ki je povzročil toliko sporov in razkolov, in se vrniti k pridigajočemu Jezusu, ki nas bo pod enim Očetom vse v ljubezni zedinil.

Ob koncu 19. stoletja so protestantski avtorji prišli do prepričanja, da evangeliji niso Jezusovi življenjepisi, v začetku 20. stoletja pa so začeli učiti, da tudi niso psihološke študije o Jezusu, marveč so izraz vere prve Cerkve. Prva Cerkev je izražala svojo vero v Jezusa s tem, da mu je dajala različne naslove: Mesija, božji Sin, Gospod.

Liberalna teologija 19. in 20. stoletja je učila, da je v Kristusu prebival Bog podobno, kakor prebiva Sveti Duh v vernikih, le da je bilo to prebivanje Boga v Kristusu kvalitativno intenzivnejše in trajnejše. Podobo, ki jo podajajo prvi koncili o Kristusu, je za to treba zavreči.

Protestantski ekseget J. Jeremias glede raziskave Jezusovega življenja ugotavlja, da ni prinesla rešitve. Vsak predstavnik te usmeritve si je Jezusa predstavljal po svoje, v skladu s svojimi željami. Racionalisti so ga imeli za moralnega pridigarja, idealisti za vzor humanosti, esteti za genialnega umetnika govora, socialisti za prijatelja revežev in socialnega reformatorja, lažni znanstveniki za romanopisno figuro.<sup>8</sup>

#### b) Opustitev zanimanja za zgodovinskega Jezusa

Proti Leben-Jesu-Forschung je nastopil kot prvi pomembnejši kritik evangeličanski teolog Martin Kähler (1835—1912).<sup>9</sup> Pokazal je, da historični Jezus sodobnih pisateljev zakriva živega svetopisemskega Kristusa. Pravi, da je nesmiselno ločevati historičnega Jezusa od oznanjevanega Kristusa. Edini resnični Kristus je oznanjevani Kristus, Kristus vere in ne pretekli historični Jezus. Uporabljal je razlikovanje med historičnim Jezusom in zgodovinskim ali bibličnim Kristusom ter s tem razlikovanjem vplival na nadaljnji razvoj. Beseda »historičen« (historisch) pomeni gola pretekla dejstva, beseda »zgodovinski« (geschichtlich) pa označuje pomen teh dejstev. Historia (Historie) obravnava golo materialnost dogodkov, zgodovina (Ge-

<sup>6a</sup> A. v. Harnack, *Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.

<sup>7</sup> A. v. Harnack, n. d., Berlin 1950, 86.

<sup>8</sup> Prim. J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, v: H. Ristow — K. Matthiae (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 14.

<sup>9</sup> M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.



schichte) gleda na pomen teh dogodkov za človeštvo. *Jesus* je po Kählerju človek iz Nazareta, *Kristus* pa vključuje že vero v Odrašenika, kakršno oznanja Cerkev. Odkritje historičnega Jezusa nima pomena za vero. Nas zanima Kristus, ki ga oznanjajo apostoli, ne historični Jezus, o katerem z gotovostjo vemo malo, zato ima avtor za prazno in brez koristi prizadevanje liberalne šole, da bi odkrila in posredovala Jezusov življenjepis.<sup>10</sup>

Smrtni udarec je *Leben-Jesu-Forschung* zadal evangeličanski ekseget William *Wrede* (1859—1906) s svojo knjigo o Markovem evangeliju.<sup>11</sup> V njej je skušal dokazati, da Markov evangelij, s pomočjo katerega so poskušali rekonstruirati Jezusov življenjepis, ni zgodovinska knjiga, marveč proizvod Markove teologije, zato nima zgodovinskih podatkov. Po avtorjevem mnenju Jezus sploh ni imel mesijanske zavesti, temveč so si to zavest izmislili prva Cerkev in evangelisti.

Znani protestantski teolog in zastopnik dialektične teologije Karl *Barth* je hotel prenoviti klasično kristologijo. Pravi, da je Jezus sicer res živel v zgodovini, ki se je začela z rojstvom in končala z vnebohodom, toda on je Gospod časov in je sodobnik vseh ljudi, vseh časov. Jezus je nadčasoven in nadzgodovinski ter daje vrednost zgodovini in času. Je pravi Bog in pravi človek. Barth je zastopnik kristologije »od zgoraj«, saj izhaja iz učlovečenja božjega Sina, od Boga v Kristusu. Vernik ni v dialogu z zgodovinskim Jezusom, kakršnega nam kaže racionalistična kritika, ampak z nadčasovnim Jezusom vere, kakršnega nam je posredovala prvotna krščanska skupnost.<sup>12</sup>

Znani novozavezni protestantski ekseget Rudolf *Bultmann*, zastopnik kristologije »od spodaj« in zgodovine oblike (*Formgeschichte*), je prav tako zavračal prizadevanja *Leben-Jesu-Forschung* po spoznanju Jezusovega življenja. Je pa veliko govoril o odnosu med zgodovinskim Jezusom in Kristusom vere<sup>13</sup>. Bultmannove trditve večinoma niso izvirne. Sprejel je naslednje starejše domneve o Jezusu: Ni mogoče spoznati zgodovinskega Jezusa in njegovega življenja (*Strauss*, *Kähler*); evangeliji so v glavnem sestavljeni iz mitov (*Strauss*); med zgodovinskim Jezusom in kerigmatičnim Kristusom je prepad (*Kähler*); krščanstvo je predvsem plod prve krščanske skupnosti (*Reimarus*, *Wrede*); zgodovinski Jezus za krščansko vero ni pomemben (*Kähler*).

Bultmann se je opiral na Heideggerjevo eksistencialistično filozofijo, ki poudarja, da se človek uresničuje, ko se subjektivno odloča ob srečanju

<sup>10</sup> M. Kähler, n. d., München 1969, 44.

<sup>11</sup> W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

<sup>12</sup> Prim. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932.

<sup>13</sup> R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1965; *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1933; *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1958 itd.

z ljudmi in z izročilom. Evangeliji so za Bultmanna kerigma, to je pričevanje vere, zato v glavnem niso zgodovinski. Vera se ne nanaša na zgodovinskega Jezusa, temveč na danes živečega Kristusa. Krščanstvo se ni začelo z zgodovinskim Jezusom, ampak z oznanjevanim Kristusom, s kerigmo prve Cerkve. Ta kerigma sicer predpostavlja Jezusov zgodovinski obstoj, se pa prav nič ne zanima za Jezusove življenjske podatke. Jezus je bil rojen, je živel kot božji poslanec, je bil križan in je umrl. Jezusova oseba in njegova dela pa ne zanimajo evangelistov.

Za Bultmanna sploh ni pomembno, kdo oziroma kaj je Kristus sam v sebi, marveč kaj je Kristus zame, da bi nato jaz odgovoril na njegovo subjektivno odrešitveno delovanje. Jezusa srečujemo pri oznanjevanju v božji besedi, s katero nas Bog kliče, da bi živeli novo, eshatološko življenje, ki pomeni konec življenja za svet in začetek življenja za Boga. Zato ni pomembna Jezusova zgodovinska, temveč odrešitvena razsežnost. Kristologija je bistveno soteriološka. Ne gre za vprašanje, kdo je Jezus, marveč za vprašanje, kaj je Jezus *zame*.

Povezanost med zgodovinskim Jezusom in kerigmatičnim Kristusom je po Bultmannu sicer časovna, ne pa vsebinska; med obema je bistvena razlika in celo prepad. Evangeliji nam ne posredujejo zgodovinskega Jezusa, ki je bil v resnici le velik prerok, ampak mitološko podobo božjega Sina, ki je sad vere prve krščanske skupnosti. Jezus je v resnici oznanjal prihodnje božje kraljestvo in odrešenje, ni se pa sam imel za Mesija in Odrešenika ter to tudi v resnici ni bil. Zato nas *objektivno* ni odrešil. Objektivnega poseganja Boga v svet sploh ni, niti ni vidnega javljanja kakšne božje osebe. Pomembna je samo vera v odrešenje, ki ga je Bog oznanil po Kristusu.

Krščanska skupnost prikazuje božje kraljestvo kot že navzoče. Jezus, ki je božje kraljestvo le oznanjal, je tako postal nosilec božjega kraljestva. Oznanjujoči Jezus je postal oznanjevani Kristus. Jezus je učil eshatologijo, ki je v osebni odločitvi pretrganja s svetom in izročitvi Bogu, evangeliji pa so eshatologijo prenesli v takratni čas in je zaradi tega bistvo novozaveznega oznanila oznanilo o poslednjih časih. Vse zgodovinske, prostorske in časovne prvine v novozavezni kerigmi so nasprotno pravemu bistvu krščanstva, ki je osebno srečanje z Bogom, ki odrešuje. Zato te prvine ne morejo biti nadaljevanje zgodovinskega Jezusa.

Bultmannovo nezanimanje za zgodovino ni pogojeno le z zgodovinskim skepticizmom, ampak še bolj z njegovimi nazori o veri in kerigmi. Gotovost na podlagi zgodovinskih dejstev bi po njem ovirala čisto vero. Odrešenje, ki se izvršuje le v subjektivnem izkustvu posameznika, ne prihaja od spoznanja, ampak samo od vere, pred katero pa je potrebna kerigma. Ker je evangelijska kerigma polna mitov, jo je treba demitizirati. Mit po Bultmannu govori o nadnaravnem, transcendentnem, božjem svetu z izrazi našega

sveta; božjo dejavnost popisuje z izrazi zgodovinske, kozmološke in psihološke vzročnosti. Novozavezni miti so npr. preeksistentni Kristus, božji Sin, učlovečenje v Mariji, Jezusovi čudeži, spremenjenje, vstajenje, binkošti.

Joseph Ratzinger pravi, da je po Bultmannu zgodovinski Jezus osiromašen »tako rekoč na strašilo golega obstajanja«<sup>14</sup>. Že nemški filozof *Hegel* se ni zanimal za zgodovinskega Jezusa, ampak se je skliceval na idejo, kakor se Bultmann na kerigmo. Glede na to sta si precej sorodna. Ratzinger ugotavlja: »Sicer res ni isto, če se kdo sklicuje na idejo ali na kerigmo, vendar razlika ni tako vseobsežna in popolna, kakor se zdi, da to mislijo zagovorniki kerigmatične teologije sami.«<sup>15</sup>

## 2. REŠEVANJE VPRAŠANJA ZGODOVINSKEGA JEZUSA DANES

### a) *Neznanstveno stališče, ki ga vodijo predsodki*

V poljudnih spisih na Zahodu je precej razširjena približno takšna podoba »zgodovinskega Jezusa«: Jezus je bil nekak preroški učitelj, ki je oznanjal bližino božjega kraljestva, in sicer v tem smislu, da bo v najkrajšem času prišlo to božje kraljestvo in konec sveta. To oznanjevanje je bilo klic k odločitvi.

Zaradi razlogov, ki jih ni mogoče več ugotoviti, je bil Jezus usmrčen in je s tem doživel popoln polom. Nato je nepojasnjeno nastala vera v njegovo vstajenje. Zatem je nastalo prepričanje, da se bo Jezus nekoč v prihodnosti vrnil kot Sin človekov ali Mesija. Končno so to upanje projicirali na zgodovinskega Jezusa, kakor da bi ta prihod sam napovedal. Ko so učenci začeli oznanjati v helenističnem svetu, tam niso več mogli uporabljati judovskih besed (npr. Sin človekov, Mesija), zato so se prilagodili poganskemu okolju in začeli govoriti o »božjem človeku« ali »bogočloveku«.

»Bogočlovek« pa mora biti po helenističnih predstavah čudodelnik in imeti mora božji izvor, zato so si izmislili različne čudeže, hkrati pa tudi mit, po katerem je Jezusa rodila devica, njegov oče pa je bil Bog. Starocerkevna vera se je razvijala naprej do kalcedonskega koncila, ki je dogmatiziral Jezusovo ontološko božje sinovstvo.

Značilno pravi Ratzinger, ki to vulgarno stališče o Jezusu navaja v svojem Uvodu v krščanstvo: »Vse to je za tistega, ki misli historično, absurdna miselna konstrukcija, pa čeprav jo danes ljudje v trumah sprejemajo; kar se mene tiče, vsekakor priznam, in to ne glede na krščansko vero,

<sup>14</sup> J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, prevod iz nemščine J. Urbanija, Celje 1975, 145.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, n. d., 143.

marveč samo na temelju svojega ukvarjanja z zgodovino, da mi je ljubše in lažje verovati, da je Bog postal človek, kakor pa da se je uresničil takšen konglomerat hipotez.«<sup>16</sup>

Še bolj kakor v pravkar navedenem nazoru je popačena Jezusova zgodovinska podoba v samo navidezno znanstvenem in kaj malo izvirnem Lehmannovem delu Poročilo o Jezusu.<sup>17</sup>

### *b) Dve metodi v raziskovanju svetopisemskih besedil*

V 20. stoletju sta na svetopisemskem področju prinesli in še prinašata veliko novih spoznanj dve metodi o obravnavanju sv. pisma: zgodovina oblik (Formgeschichte) in zgodovina redakcije (Redaktionsgeschichte).<sup>18</sup> Zgodovina oblik je prevladovala med leti 1920 in 1945, zgodovina redakcije pa od leta 1945 dalje.

*Zgodovina oblik* priznava veliko veljavo ustnemu izročilu in temeljito študira okolje, v katerem je nastajalo to izročilo. Pred napisanim evangelijem je bil usten evangelij, ki so ga uporabljali okrog trideset let, preden so ga zapisali. Ima dobro metodo za literarno analizo besedila in nas tako vodi do izvirnega prvotnega besedila, ki so ga uporabljali pri molitvi, v liturgiji, pri misijonarskem, katehetskem in apologetskem prizadevanju. Zgodovina oblik ne ugotavlja le posebne literarne vrste »evangelijev« v celoti, temveč tudi posamezne oddelke evangelijev.

Večinoma pretirano naglašja razliko med zgodovinskim in kerigmatičnim Kristusom, med predvelikonočno in povelikonočno skupnostjo. Preveč poudarja ustvarjalnost povelikonočne skupnosti, v kateri naj bi nastajale legende, miti, folklorja o Jezusu. Premalo upošteva zvestobo prve Cerkve zgodovinskemu Jezusu, za katerega se zgodovina oblik premalo zanima, kakor upravičeno naglašja današnja kritika.<sup>19</sup> Apostoli so hoteli biti Jezusove priče in si niso sami izmišljali pripovedi o Jezusu in njegovega nauka. Zgodovina dokazuje, da so na čelu vseh velikih gibanj močne osebnosti in ne brezosebna skupnost. Zgodovina oblik priznava evangelistom premajhno vlogo, češ da so samo zbiralci in urrejevalci že prej napisanih besedil. Prav tako pretirava pomen literarnih kriterijev na škodo zgodovinskih.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> J. Ratzinger, n. d., 156 s.

<sup>17</sup> J. Lehmann, Poročilo o Jezusu, Kumranski rokopisi in nova odkritja o Jezusovem življenju, prevod iz nemščine J. Moder, Ljubljana 1979. Že bežna primerjava Lehmannovih misli z mislimi avtorjev, omenjenih v tej razpravi, bi pokazala, da so mnoge »njegove« misli stare že sto, nekatere pa že dvesto let.

<sup>18</sup> Zagovorniki Formgeschichte so npr. K. L. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, M. Albertz. Zagovorniki Redaktionsgeschichte pa so G. Bornkamm, H. Konzelmann, W. Marxsen, W. Trilling itd.

<sup>19</sup> Prim. R. Latourelle, L'accès à Jésus par les Évangiles, Tournai 1978, 153—157.

<sup>20</sup> Prim. R. Latourelle, n. d., 147—157.

*Zgodovina redakcije* v marsičem popravlja pretiravanja zgodovine oblik, predvsem pa se ukvarja z vlogo evangelistov kot zadnjih urednikov svetopisemskega besedila. Pri sestavi evangelijev so imeli zelo pomembno vlogo in so pri tem zasledovali vsak svoj namen. Pri tem so sicer svobodno, a zvesto podajali, kar je Jezus delal in učil. Ta metoda je dobro osvetlila posamezne evangeliste, njihove posebnosti in teološko vsebino. Zastopniki te metode so pokazali, kako ni teolog samo Janez, ampak tudi Marko, za katerega so doslej naglašali zgodovinsko. Tako imajo vsi štirje evangelisti teološke značilnosti, a hkrati so tudi zgodovinski. Metoda je bolj uporabna in prinaša bolj zanesljive sadove pri sinoptikih kakor pri Janezu in Apostolskih delih, kajti tu nam viri za sedanje besedilo niso tako dostopni.

Napaka nekaterih predstavnikov zgodovine redakcije (npr. Conzelmann, Marxsen) je v tem, da zanemarjajo razpravljanje o odnosu evangelijev do zgodovinskega Jezusa. Medtem ko zgodovina oblik povzroča prepad med prvo Cerkvijo in Jezusom, nekateri predstavniki zgodovine redakcije povzročajo prepad med evangelistom in Jezusom. Dobro sicer razlagajo teologijo posameznih evangelistov, a odnos evangelistov do Jezusa stopa v ozadje. Preveč poudarjajo teološko prizadevanje evangelistov, premalo pa upoštevajo izročilo. Evangelisti pa kljub neki relativni svobodnosti hočejo ostati zvesti izročilu in s tem pravi podobi o Jezusu. Vsako odstopanje od izročila je pri evangelistih utemeljeno s kakšnim razlogom, kajti njihova glavna skrb je zvestoba izročilu.

S pomočjo zgodovine oblik in zgodovine redakcije moremo razvozlati dvakratno posredovanje med Jezusom in nami. S pomočjo zgodovine redakcije pridemo do spoznanja, kaj so evangelistovi dodatki in kaj je prejel iz izročila; s pomočjo zgodovine oblik izluščimo zgodovinsko jedro, ko odstranimo dodatke prve Cerkve.<sup>21</sup>

### *c) Upoštevanje tesne povezanosti prve Cerkve s predvelikonočno skupnostjo Jezusovih učencev*

Med Jezusom in nami je prva Cerkev z apostoli, nato napisani evangeliji. Ali je prva Cerkev posredovala pravo podobo o Jezusu, njegovem nauku in njegovih delih? Ali je med predvelikonočno skupnostjo Jezusa z apostoli in skupnostjo apostolov ter prve Cerkve po vstajenju tesna zveza ali ne?

Katoliški ekseget Heinz Schürmann<sup>22</sup> prepričljivo utemeljuje, da se velikonočna skupnost zgodovinskega Jezusa in bivanja z njim ne le spo-

<sup>21</sup> Prim. R. Latourelle, n. d., 199—211.

<sup>22</sup> H. Schürmann. Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, v: H. Ristow — K. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1962, 342—370; prim. R. Latourelle, n. d., 159—168.

minja, ampak nadaljuje njegovo izročilo in izročilo skupnosti apostolov okrog njega. To je mogoče znanstveno prikazati z zgodovino oblik, ki nas pripelje do zemeljskega Jezusa in njegove skupnosti.

Jedro prve Cerkve so sestavljali isti učenci, ki so bili povezani v skupnost okrog zemeljskega Jezusa. Že to govori za nepretrgano izročilo. Skupnost je hotela zvesto ohranjati, kar je Jezus delal in učil. Že pred vstajenjem je ta skupnost na neki način verovala v Jezusa in njegove besede in se je Jezusa zvesto oklepala, sicer bi mu sploh ne sledila. Če učenci ne bi bili imeli pred vstajenjem nikakršne vere v Kristusa, bi je tudi po vstajenju ne imeli in bi se jim s Kristusovim vstajenjem in prejemom Svetega Duha na binkošti ne mogla poglobiti in utrditi. Zgodovina oblik je, kakor pravilno ugotavlja Schürmann, to povezavo zanemarila. Ker so bili učenci zaradi vere v Jezusa in v njegove besede vedno z njim, so mogli postati priče njegovega življenja in učenja.<sup>23</sup> Kljub globokemu pretresu na veliki petek niso mogli kar tako pozabiti njegove edinstvene osebnosti, njegovih del in njegovega nauka.

Ker so učenci občudovali Jezusove besede in jih sprejemali z vero, je čisto naravno, da so jih začeli že med Jezusovim zemeljskim življenjem zbirati in zvesto ohranjati, prav tako tudi Jezusova dejanja.

Jezus je hotel učence pripraviti na njihovo misijonarsko nalogo, saj jih je že v svojem zemeljskem življenju vsaj enkrat (Mr 6,7.30; Mt 10,5—7; Lk 10,8—11; prim. Mr 3,14 s), a verjetno večkrat poslal oznanjat evangelij o božjem kraljestvu in spreobrnjenju. Zato je poskrbel, da so si njegov nauk tudi zapomnili. Posredoval jim ga je kot dober učitelj v takšni obliki, ki je bila primerna za spomin. Učenci so bili vajeni učenja na pamet, saj so morali znati na pamet psalme in marsikaj iz postave in prerokov.

Učenci so Jezusa po vstajenju bolje spoznali in razumeli, prav tako tudi njegova dejanja in besede. Kakor je v njihovih očeh avtoriteta Jezusa vedno bolj rastla, tako so tudi vedno bolj cenili vse, kar je bilo njegovega, vsako njegovo besedo. Profesor osnovnega bogoslovja na katoliški bogoslovni fakulteti v Montréalu René *Latourelle* pravi: »Velika noč ni atomska bomba, ki je vse porušila, temveč ogenj, ki je vse razsvetlil.«<sup>24</sup>

V prvi Cerkvi so se zvesto držali izročila, zato niso Jezusovemu nauku in delom dodajali nič bistvenega, kar bi ne bilo izviralno od Jezusa. Dovolj je, da se spomnimo sv. Pavla in njegovega odnosa do prejete evharistije in Kristusove velikonočne skrivnosti (1 Kor 11,23; 15,3). Veliko pove tudi dejstvo, da je Cerkev v 2. stoletju ostro zavračala apokrifne in gnostične

<sup>23</sup> Prim. A. Descamps, *Aux origines du ministère, La pensée de Jésus*, v: RThL 2 (1971) 29—32.

<sup>24</sup> R. Latourelle, n. d., 168.

spise, kar dokazuje, kako ji je šlo za resnico. Zato ji tudi ni bilo vseeno, kaj in kako kdo oznanja o Kristusu.

### č) Kriteriji za spoznanje zgodovinskega Jezusa

Da bi odkrili, ali evangeliji podajajo zanesljivo podobo o Jezusu, ne zadostuje le *literarna kritika*, ki jo podajata zgodovina redakcije in zgodovina oblik. Ti dve metodi nas privedeta le do najstarejših oblik izročila, ne moremo pa na podlagi teh dveh metod presojati o zgodovinskosti vsebine tega izročila. Zato je treba upoštevati še *zgodovinsko kritiko*, to je kriterije zgodovinske pristnosti, ki bodo pokazali, ali je vsebina pripovedi zgodovinska ali ne.

Načrten študij kriterijev o zgodovinskosti evangelijev in drugih novozaveznih spisov in izredno živo zanimanje za zgodovinskega Jezusa se je začelo leta 1953 s predavanjem Problem zgodovinskega Jezusa, ki ga je na nekem zborovanju imel protestantski biblicist Ernst Käsemann. S tem se je sprožil cel plaz študij med protestantskimi in katoliškimi avtorji, tako da imamo po desetih letih že prva sistematična dela.<sup>25</sup>

Čeprav je bil Käsemann Bultmannov učenec, je zavrnil njegovo hipotezo o nespoznatnosti zgodovinskega Jezusa. Avtor pravi na podlagi eksegetskih in zgodovinskih razlogov, da so v sinoptičnih evangelijih mnoga stara izročila, ki izvirajo od Jezusa. Med njimi in krščansko kerigmo ni prepada, kakor je trdil Bultmann, ampak zgodovinsko nadaljevanje. Kerigma apostolov in prve Cerkve je v kali navzoča že pri zgodovinskem Jezusu. Brez stalnega vračanja k zgodovinskemu Jezusu bi bil Kristus postal mit ali gnoza.

Vprašanja o zgodovinskem Jezusu so se lotili ne samo protestantski, ampak tudi mnogi katoliški avtorji, o čemer se prepičamo, če si ogledamo pravkar v opombi navedeno slovstvo.

<sup>25</sup> E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, v: ZThK 51 (1954) 125—153; F. Mussner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, v: BZ 1 (1957) 224—252; H. Schürmann, Die Sprache des Christus, Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten, v: BZ 2 (1958) 54—84; isti, Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung, v: Gul 46 (1973) 300—310; B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, v: RB 68 (1958) 481—522; X. Léon-Dufour, Les Évangiles et l'histoire de Jésus, Paris 1963; J. R. Geiselman, Jesus der Christus I, Die Frage nach dem historischen Jesus, München 1965; W. Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966; L. Cerfaux, Jésus aux origines de la Tradition, Bruges 1968; M. Bouttier, Du Christ de l'histoire aux Évangiles, Paris 1969; K. Rahner, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, v: Schriften 10, 215—226; J. Ernst, Anfänge der Christologie, Stuttgart 1972; F. J. Schierse (Hrsg.), Jesus von Nazareth, Mainz 1972; K. Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg im Br. 1974; F. Lambiasi, L'autenticità storica dei Vangeli, Studio di criteriologia, Bologna 1976; J. Sauer (Hrsg.), Wer ist Jesus Christus?, Freiburg im Br. 1977. Podatke sem povzel po R. Latourelle, n. d., 215—239.

Proti Bultmannovim nazorom je najbolj ostro nastopil protestantski bibliacist Joachim *Jeremias*.<sup>26</sup> Bultmannu očita, da je iz krščanstva odstranil učlovečenje, ki je bistvena prvina, in je na Jezusovo mesto postavil Pavla. Vir krščanstva je zgodovinski Jezus, do katerega moremo priti s pomočjo modernih metod biblične znanosti.

Avtorji naštevajo okrog petnajst kriterijev zgodovinskosti, a ne vsi vseh (saj npr. Rudolf Bultmann priznava le dva kriterija), kar je odvisno od vnaprejšnjih stališč do evangelijev in sploh krščanstva. V razpravi jih po Latourellu navajam sedem. Na podlagi kriterijev, ki jih zaradi medsebojne sorodnosti sinoptikov najbolj s pridom uporabljamo prav pri njih, je mogoče priti do objektivne podobe o Jezusu, a se je treba varovati enostranskih, vnaprejšnjih subjektivnih stališč, sicer presojanje ne bo objektivno.<sup>27</sup> V novejšem času so eksegeti vedno bolj soglasni glede vrednosti posameznih kriterijev za zgodovinskost novozaveznih podatkov.<sup>28</sup>

Evangelijev ne smemo obravnavati z vnaprejšnjim sumom o zgodovinskosti tega, o čemer poročajo. Sporočilo resnega sogovornika sprejmemo kot resnično, dokler se ne dokaže nasprotno. Brez tega medsebojnega zaupanja bi odnosi med ljudmi sploh ne bili možni. Tako moramo tudi svetopisemsko sporočilo imeti za resnično, dokler se ne dokaže nasprotno; objektivni zgodovinarji vedno tako ravnajo.<sup>29</sup> Seveda s tem ni rečeno, da svetopisemskega besedila ne bi smeli raziskovati in preverjati z vsemi kriteriji zgodovinske resničnosti. Tako pridemo do gotovosti, ki je znanstveno kritično utemeljena.

#### aa) Prvenstveni ali temeljni kriteriji

Med kriteriji za zgodovinskost vsebine novozaveznih spisov razlikujemo prvenstvene ali temeljne, drugotne ali izpeljane in mešane. Prvenstveni ali temeljni kriteriji imajo veljavo v sebi in omogočajo izvestno sodbo o zgodovinski resničnosti. Takšni kriteriji so: kriterij večkratne izpričanosti, kriterij drugačnosti ali nepovezanosti (neskladnosti), kriterij skladnosti ali povezanosti in kriterij zadostnega razloga. Kadar je več kriterijev med seboj povezanih, je gotovost še večja.<sup>30</sup>

1. *Kriterij večkratne izpričanosti* se glasi: Pristen je tisti evangeljski podatek, ki je dobro izpričan v vseh ali v večini virov za sinoptične evan-

<sup>26</sup> J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart 1960.

<sup>27</sup> Prim. A. Calvet, *An examination of the Criteria for distinguishing the Authentic Words of Jesus*, v: NTS 18 (1972) 219.

<sup>28</sup> Prim. R. Latourelle, n. d., 216.

<sup>29</sup> Prim. N. J. McEleney, *Authenticatin Criteria and Mark 7,1—23*, v: CBQ (1972) 430—460, zlasti 445—448.

<sup>30</sup> Prim. M. D. Hooker, *Christology and Methodology*, v: NTS 17(1970—71) 480—487.



gelijske (Marko je vir za Mateja in za Luka; *Quelle* je vir za Luka in Mateja; poleg tega imajo sinoptiki še posebne vire) in v drugih novozaveznih spisih. Kriterij ima še večjo veljavo, če je dejstvo navzoče v različnih svetopisemskih literarnih vrstah in oblikah ter v virih, ki niso drug od drugega odvisni. Tako je npr. Jezusovo usmiljenje do grešnikov navzoče v vseh evangeljskih virih in v zelo različnih literarnih oblikah, npr. v prilikah (Lk 15,11—32), v razpravah z nasprotniki (Mt 21,28—32), v pripovedi o čudežnem ozdravljenju mrtvoudnega (Mr 2,1—12), v pripovedi o poklicu Levija (Mateja) za apostola (Mr 2,13—17). Podobno bi mogli ugotoviti glede Jezusovega stališča do starozavezne postave, glede zavračanja političnega mesijanstva, glede Jezusovih čudežnih del in oznanjevanja v prilikah, glede njegove smrti za odrešenje ljudi.

2. *Kriterij drugačnosti (nepovezanosti, neskladnosti)*, se glasi: Pristen je evangeljski podatek (zlasti če gre za Jezusove besede ali ravnanje), ki ga ni mogoče izvajati iz judovstva ali iz prve Cerkve in je torej drugačen od dejstev v judovstvu ali v prvi Cerkvi, z njimi ni povezan in ne v skladnosti. Že evangeliji spadajo pod ta kriterij, saj nimamo literarne vrste »evangelijev« niti v judovstvu niti v poznejšem krščanstvu. Evangeliji niso niti življenjepisi niti apologije niti razpravljanja o krščanskem nauku, temveč pričevanja o Jezusu Kristusu. Zgodovinar mora priznati, da je Jezus sam edinstveno bitje, ki mu ni enakega niti v svetni zgodovini niti v zgodovini verstev.

Drugačnost in nepovezanost z *judovstvom* se razodeva npr. v dejstvu, da stara zaveza uporablja besedo »amen« za potrditev že izrečene misli, Jezus pa uporablja besedo »amen« (pri sinoptikih) ali »amen, amen« (pri Janezu) na začetku svojih misli, kar kaže na posebno Jezusovo avtoriteto. Izraz je gotovo Jezusov. Družinski aramejski izraz »Abba« (Očka) za Boga Očeta kaže posebno pristrčnost Jezusa do Očeta in je nekaj nezaslišanega za staro judovstvo, ki je ta naziv uporabljalo le za zemeljskega družinskega očeta. Naziv »Abba« za Boga je gotovo Jezusov. Evangeliji poročajo, da Jezus ni izpolnjeval raznih drobnih predpisov, kakor so jih izpolnjevali farizeji. Njegov odnos do *sobote* in *obrednega očiščevanja* pomeni prelom z rabinskim svetom. Njegovi nazori o božjem kraljestvu se razlikujejo od takratnih judovskih nazorov. Vse to kaže, da gre za pristno zgodovinska dejstva.

Drugačnost in neskladnost med Jezusom in *prvo Cerkvijo* kaže Jezusov krst, ki je Jezusa uvrstil med grešnike in dajal videz, kakor da je Jezus nižji od Janeza. Če se ne bi bilo to resnično zgodilo, si prva Cerkev ne bi bila izmislila krsta, saj bi ga imela neprimerne za Jezusa, ki ga je po božje častila. Isto moramo reči o trikratnem skušanju v puščavi, o agoniji in smrti na križu. Jezusovo naročilo apostolom, naj ne oznanjajo Samarija-

nom in poganom, ni skladno z ravnanjem prve Cerkve, ki se je odprla vsem narodom, zato je gotovo pristno.

Dejstev, ki naštevajo slabosti apostolov (npr. Petrovo zatajitev in Judovo izdajstvo Jezusa), si prva Cerkev ne bi bila izmislila, če se ne bi bila v resnici zgodila, ker je gojila posebno spoštovanje do apostolov. V evangelijih je ohranjen Jezusov skrivnostni način govorjenja (Mt 11,11 s; Mr 9,31; Lk 13,32; Mr 4,11 s), ki bi si ga prva Cerkev gotovo ne bila izmislila, če bi ga Jezus ne bil uporabljal. Izraza »kraljestvo« (božje kraljestvo), »Sin človekov« se v prvi Cerkvi nista ohranila in bi ju evangelisti ne bili zapisali, če ju Jezus ne bi bil prav v tej obliki izgovarjal.

Seveda moramo uporabljati še druge kriterije. Kdor bi upošteval samo ta kriterij, bi prišel do neupravičenega in kaj čudnega sklepa, da je pristno Jezusovo samo tisto, česar ni v judovstvu ali v prvi Cerkvi. S tem bi zanikal, da se je Jezus učlovečil v določenem času in prostoru, da je sprejel judovske običaje, okolje in zgodovino, da je vplival na prvo Cerkev, ki ga je zato hote posnemala.

3. *Kriterij skladnosti (povezanosti)* se glasi: Pristne so tiste Jezusove besede ali dejanja, ki so v skladu z Jezusovo dobo in okoljem (jezikovno, zemljepisno, socialno, politično, versko), hkrati pa tudi skladne z Jezusovim bistvenim naukom in delovanjem (npr. za božje kraljestvo), ki je izpričano že z drugimi kriteriji kot zgodovinsko. Evangeliji imajo polno drobnih podatkov o pokrajini, delu, takratnem življenju, o sporih med farizeji in saduceji, o čistih in nečistih jedeh, o soboti, o ubogih in bogatih. Vse to zelo dobro kaže prostor in čas Jezusovega delovanja. Če je vse to v skladu z osrednjimi, dobro izpričanimi temami Jezusovega delovanja (npr. z delovanjem za božje kraljestvo), je treba imeti za pristno. Prilike o božjem kraljestvu so skladne z Jezusovim delovanjem za božje kraljestvo, zato so pristne. Prav tako gotovo izvirajo od Jezusa blagri in očenaš, ker so zelo dobro povezani z božjim kraljestvom kot osnovnim Jezusovim oznanilom. Tudi Jezusovi čudeži, ki so tesno povezani z delom za božje kraljestvo in s spreobrnjenjem (ki je tudi osrednja misel Jezusovega delovanja), so gotovo zgodovinski. Prav tako je iz istega razloga v evangelijih zgodovinsko judovsko pričakovanje političnega Mesija in Jezusovo naglašanje notranjega, duhovnega kraljestva, enako prikazovanje boja med božjim in satanovim kraljestvom, prav tako trojno satanovo skušanje Jezusa v puščavi, ki naprej kaže na Jezusovo življenjsko delovanje za božje kraljestvo.

Kriterija skladnosti in drugačnosti (neskladnosti) se sicer *razlikujeta*, a se tudi *dopolnjujeta*. Skladnost z okoljem dokazuje, da se je Jezus resnično učlovečil in se približal svojemu okolju ter je postal ljudem enak v vsem razen v grehu. Kriterij drugačnosti pa prikazuje Jezusa kot enkratno edinstveno osebnost, ki ji ni enake ne v judovstvu ne v prvem krščanstvu, zato bistveno izstopa iz svojega časa in vedno znova preseneča po svoji

edinstveni drugačnosti. Prav na podlagi kriterija drugačnosti moremo ugotoviti bistvene značilnosti in novosti njegovega nauka in njegove osebnosti. Kriterij skladnosti pa k tem bistvenim prvinam dodaja nove prvine, tako da se krog spoznanja o zgodovinskem Jezusu bistveno razširi.<sup>31</sup>

4. *Kriterija zadostnega razloga* nekateri avtorji ne priznajo, a *Latourelle*<sup>32</sup> ga po pravici šteje med najvažnejše kriterije. Glasi se: če moremo več različnih, med seboj nepovezanih in nerazložljivih dejstev ustrezno razložiti in spraviti v harmonijo le s pomočjo Jezusa, je znamenje, da jih je treba imeti za pristno zgodovinska. Kriterij, primerno prilagojen, uporabljamo na področju zgodovinskih raziskav zelo pogosto. Gre za filozofsko načelo zadostnega razloga, ki ga uporabljamo na zgodovinskem področju.

Veliko dejstev iz Jezusovega življenja, kakor nam jih prikazujejo evangelisti, nima pomena, če niso v resnični zgodovinski povezavi z Jezusom. Spomnimo se na Jezusov odnos do drobnjakarskih judovskih predpisov in navad, na njegovo zahtevnost v nauku, na njegov vpliv na množice, na poseben način njegovega oznanjevanja, na veliko ljubezen, s katero ga obdajajo množice, pa tudi na nerazumljivo sovraštvo nasprotnikov, ki Jezusa privede na križ. Prva Cerkev si ne bi mogla izmisliti takšne podobe o Jezusu, če Jezus v resnici ne bi bil takšen.

Jezusovih čudežev tudi ne moremo razložiti drugače, kakor da jih je Jezus v resnici storil.<sup>33</sup> Za zgodovinskost čudežev govore naslednja dejstva: izredno navdušenje množic nad Jezusom, vera apostolov v njegovo mesijansko poslanstvo, izpričanost čudežev pri vseh štirih evangelistih in tudi v nekaterih drugih novozaveznih knjigah, sovraštvo velikih duhovnikov in farizejev zaradi Jezusovih čudežev, tesna povezanost med Jezusovimi čudeži in njegovim oznanjevanjem o prihodu božjega kraljestva, sklicevanje na Jezusove čudeže že v prvi apostolski kerigmi, čudeži kot znamenja njegove moči in kot potrdilo njegovih besed o samem sebi.

Kriterij zadostnega razloga nam pomaga priti do spoznanja, da se je Jezus res zavedal, da je Mesija in božji Sin in da je to na neki način tudi oznanjal. V Apostolskih delih, v Pavlovih pismih, v najstarejših svetopisemskih veroizpovedih, v svetopisemskih liturgičnih himnah, v oznanjevanju in vsem ravnanju apostolov je poudarjena misel, ki je povedana zelo različno: Jezus je Mesija, Gospod, božji Sin. Svetopisemska poročila so v tem soglasna. Zato je popolnoma neprepričljiva misel, da so si naziranje, da je Jezus Mesija, Gospod in božji Sin izmislili prvi učenci. Soglasno prepričanje učencev gotovo izvira od Jezusa.

<sup>31</sup> Prim. R. Latourelle, n. d., 226—228.

<sup>32</sup> R. Latourelle, n. d., 228—231.

<sup>33</sup> Prim. R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus*, v: Gr (1973) 225—262.

Vera prve Cerkve je nerazložljiva brez zgodovinskega Jezusa, še manj je razložljivo, da so za vero v Jezusa kot Mesija in božjega Sina apostoli in mnogi učenci prve Cerkve dali svoje življenje, kar je najmočnejše pričevanje za resnico, da je Jezus pravi Mesija in božji Sin. Dejstvo, da so se apostoli in učenci popolnoma spremenili, ima zadosten razlog samo v Jezusu Kristusu. Celoten nastop in naglo širjenje krščanstva sta nerazumljiva brez početnika, ki ni samo navaden človek.

#### bb) Drugoten ali izpeljan kriterij: Jezusov življenjski slog

Jezus je imel pri svojem govorjenju in ravnanju edinstven in neponovljiv življenjski slog.<sup>34</sup> Podrobne raziskave strokovnjakov evangeljskih besedil v grščini so pokazale v ozadju mnoge značilne arhaične aramejske sestave besed ali stavkov (arameizmi), ki bi utegnile biti prav Jezusove besede (ipsissima verba Jesu), čeprav na podlagi samih besed še ne moremo z gotovostjo sklepati, da jih je Jezus prav v takšni obliki povedal. Pomembnejši od sloga Jezusovega govorjenja je njegov osebni življenjski slog, ki se ne kaže le v njegovem govorjenju, namreč v vsem njegovem življenju in delovanju. Vse to ima v povezavi z drugimi glavnimi kriteriji veljavo kriterija zgodovinske pristnosti.

V Jezusovi govorici se posebno živo in enkratno kaže njegova zavest o samem sebi.<sup>35</sup> Njegov življenjski slog se razodeva v neprestani ljubezni do grešnikov, v usmiljenju do trpečih in zapostavljenih, v strogosti do samozadostnih, domišljavih in hinavskih ljudi (npr. farizejev), predvsem pa v popolni podrejenosti Očetu in njegovi volji.

V Jezusovih besedah in ravnanju sta preprostost in milina, a hkrati najvišja avtoriteta. »Tako isti Jezus, ki se razglašča za služabnika vseh, dobrega pastirja, prijatelja ubogih in malih, tudi z avtoriteto izjavlja: ‚Prišel sem . . . Jaz pa vam pravim . . . Resnično, resnično povem vam . . . Kdor posluša mojo besedo . . . Pojdi . . . Pridi . . . Hodi za menoj . . . Dvigni se . . . Poberi se.‘<sup>36</sup>

Jezusova prilika o izgubljenem sinu ne izraža le nedoumljivo Očetovo ljubezen do grešnikov, ampak kaže in opravičuje tudi Jezusovo ravnanje z grešniki, ko se je družil s cestnarji in grešniki in z njimi jedel. Isto razodeva prilika o izgubljeni ovci. Tu je dobro viden Jezusov življenjski slog, ki ga kažejo tudi Jezusovi čudeži: preprostost in treznost, združena z avtoriteto.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Prim. F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli*, 178—181; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, Göttingen 1971, pogl. 1.

<sup>35</sup> Prim. H. Schürmann, n. d., 54—84.

<sup>36</sup> R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Évangiles*, 232.

<sup>37</sup> Prim. R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus*, 251—255.

## cc) Mešani kriteriji

Pogosto imamo v svetopisemskem besedilu omenjeno kakšno pomembno dejstvo, ki samo zase še ni pravi kriterij zgodovinskosti vsebine, a je že neko *znamenje* tega. Kadar je takšno znamenje povezano z enim ali več zgodovinskimi kriteriji, takrat govorimo o mešanem kriteriju. Tu navajam le dva najpomembnejša mešana kriterija.

1. *Notranja razumljivost pripovedi* kot *znamenje* zgodovinskosti. Kadar je kak evangeljski dogodek popolnoma vključen v bližnjo ali daljno miselno zvezo in je v svoji notranji zgradbi docela skladen in notranje razumljiv, je to že neko znamenje, a ne še kriterij zgodovinske pristnosti dogodka. Povezan mora biti s kakim prvenstvenim zgodovinskim kriterijem ali z več kriteriji.

Janez in sinoptiki poročajo, da je bil pravi vzrok Jezusove smrti sovraštvo voditeljev judovskega ljudstva do njega, ki je nastalo zaradi tega, ker se je Jezus imel za Mesija in enakega Bogu (Jn 10,33; Mr 14,60—64 vzp.). Vendar poleg tega vsi navajajo tudi političen motiv njegove obsodbe na smrt in vsi poročajo o napisu na križu, ki govori o Jezusovi politični krivdi: »Jezus Nazarečan, judovski kralj.« Notranja skladnost med sodnim procesom pred Pilatom, vedenje voditeljev do Rimljanov in napisom na križu je že neko znamenje zgodovinskosti obsodbe iz političnega razloga. To znamenje je povezano s kriterijem večkratne izpričanosti (sinoptiki, Janez, Apostolska dela) in s kriterijem neskladnosti evangeljske pripovedi z vedenjem prve Cerkve. Prva Cerkev si takšne ponižujoče smrtne obsodbe nikoli ne bi bila izmislila, če se v resnici ne bi bila zgodila. Tu imamo mešan kriterij, ki je trdno jamstvo zgodovinskosti.

Jezusov pokop je izpričan pri sinoptikih, Janezu, v Apostolskih delih in v prvem pismu Korinčanom (15,3), Pri Marku imamo poleg tega celo vrsto med seboj notranje skladnih podatkov: Pilat se čudi, da je Jezus že mrtev, vpraša o tem stotnika, Jožef iz Arimateje (takratni bralec se more o tem možu prepričati) poskrbi za pogreb, hitijo s pogrebom, ker se bliža sobotni počitek, žene so to gledale, Jezusa so položili v grob, v skalo vsekano (kar je mogel takrat vsak kontrolirati). Te mnoge, med seboj notranje skladno povezane podrobnosti, sicer same zase še niso kriterij, so pa že znamenje zgodovinskosti, ki s kriterijem večkratne izpričanosti postane mešan kriterij, ki daje trden temelj zgodovinske gotovosti Jezusovega pogreba.

2. *Različne razlage ob bistvenem soglasju* kot *znamenje* zgodovinskosti. Večkrat naletimo na različne razlage kakega čudeža ali drugega svetopisemskega dogodka. To je delo redaktorjev, ki kaže na starejše izročilo. Čim starejše je izročilo, tem več je verjetnosti, da gre za prvotno obliko. Vendar to še ni kriterij, ampak le nekakšno znamenje zgodovinskosti. Pridružiti se

mora še kakšen ali več zgodovinskih kriterijev. Tako dobimo mešan kriterij z večjo pričevalno močjo.

V zvezi s čudežno pomnožitvijo kruha Janez bolj kakor Marko naglašava evharistično simboliko. Marko bolj kakor Luka podčrtava kristološki pomen čudeža in navzočnost Kristusa kot dobrega pastirja, ki ima usmiljenje do ovac brez pastirja (6,34). Janez ima več podrobnosti, ki so prav zanj značilne: kraj, čas, pogovor z učenci, ugotovitev učencev, da gre za mesijanskega preroka, poskus, da bi Jezusa napravili za kralja, nagovor o kruhu življenja, razcepljenost med poslušalci ob Jezusovih zahtevah glede vere v evharistično Jezusovo navzočnost (6). Pri vseh evangelistih gre za isti zgodovinski dogodek, ki pa ga je vsak po svoje razložil in poglobil. Če se temu pridružijo še kriterij o večkratni izpričanosti (vsi evangeliji), kriterij skladnosti (pomnožitev kruha je znamenje mesijanskega in eshatološkega kraljestva), kriterij zadostnega razloga (če ne gre za resničen dogodek, je več dejstev brez zadostnega razloga), je zgodovinskost posebno močno izpričana.

O ozdravljenju božjastnega dečka poročajo vsi sinoptiki, a ta čudež razlagajo vsak po svoje. Luka vidi v čudežu znamenje Jezusove dobrote do dečkovega očeta (9,42), Marko vidi v skladu s svojim evangelijem v dogodku sijajno zmago nad satanom (9,14—29), Matej naglašava nujnost vere (17,20). Ker o čudežu poročajo vsi sinoptiki, je zgodovinsko dovolj utemeljen.<sup>38</sup>

#### *d) Zanesljiva dognanja o zgodovinskem Jezusu*

Eksegeti danes v zelo natančnih in številnih razpravah prizadevno obravnavajo posamezne evangeljske odlomke pod vidikom literarne in zgodovinske kritike ob upoštevanju kriterijev zgodovinskosti. Ugotovitve so presenetljive. Dvom, ali je možno po znanstveno-zgodovinski poti priti do zanesljivo zgodovinskega Jezusa, se mora umikati pred dejstvi. Že dosedanji uspehi nas navdajajo z upanjem, da bomo prišli do še natančnejših podatkov o Jezusu, čeprav si nihče ne dela praznih upov, da bo na podlagi teh podatkov mogoče kdaj sestaviti do podrobnosti natančen življenjepis o Jezusu.

Tu sledi nekaj glavnih izsledkov, do katerih so prišli eksegeti s pomočjo zgodovinske kritike evangelijev ob upoštevanju kriterijev zgodovinskosti.

Dobro poznamo Jezusov življenjski slog, način govorjenja in ravnanja ter okolje, v katerem je deloval. Javno je začel delovati v Galileji, kjer so ga zaradi njegovih besed in čudežnih dejanj navdušeno sprejemali. Pola-

<sup>38</sup> Prim. R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les Évangiles*, 234 s.

goma so mu začeli nasprotovati. V Jeruzalemu je potekal proti njemu verski in političen sodni proces, tam so ga obsodili in križali.

V tem okviru Jezusovega javnega delovanja so bili naslednji *glavni dogodki*: Janez Krstnik ga je krstil, hudi duh ga je skušal, na gori se je spremenil, učil je o dokončnem prihodu božjega kraljestva, vabil je k pokori in spreobrnjenju, pri poučevanju je najraje govoril v prilikah, v katerih je predvsem oznanjal o božjem kraljestvu, učence je naučil blagre, očenaš. Delal je čudeže in izganjal hude duhove, kar je bilo znamenje nastopajočega božjega kraljestva. Juda ga je izdal, Peter zatajil, Jezus je postavil evharistijo, na Oljski gori je pretrpel smrtni boj, prijeli so ga in obsodili ter pribili na križ. Bil je pokopan in je vstal.

V *poučevanju* je prišel v spor s pismouki in farizeji glede predpisov o soboti, legalni čistosti, ločitvi zakona. Nastopal je s preprostostjo in avtoriteto, z usmiljenjem do grešnikov, ubogih, bolnih, zatiranih. Bil je kot človek za druge v službi ljudi, za katere je dal tudi življenje. Večkrat je uporabljal tudi skrivnostne, včasih teže razumljive izraze, ki jih je prva Cerkev najbrž prav zaradi tega opustila: znamenje preroka Jona, Sin človekov, jaz sem. V svojem oznanjevanju je Jezus zavračal politični in tostranski mesijanizem in učil, da je možno stopiti v božje kraljestvo le po pokori, spreobrnjenju in veri.

S svojim nastopom je *razodeval sam sebe*, ko je z avtoriteto odločal o božji postavi, ko je uporabljal za Boga Očeta aramejsko besedo »Abba« in pokazal, da je v edinstvenem pomenu njegov Sin, ko se je imel za Sina človekovega (kakor je nakazan že pri preroku Danijelu), ko je stal pred Kajfom in je zaradi izjav o samem sebi moral v smrt.

Poklical, vzgajal in poslal je svoje *apostole*, ti pa so ga nato v trpljenju zapustili in Peter ga je celo zatajil.

Vse to kaže, da ne drži Bultmannova trditev: »O Jezusu iz Nazareta ne vemo nič ali skoraj nič.« Današnje študije najboljših katoliških in protestantskih eksegetov jo zanikavajo.

Po vsem povedanem je utemeljeno, da imamo do evangelijev zaupanje. Predsodek, po katerem evangeliji ne zaslužijo našega zaupanja, ni utemeljen. To seveda ne pomeni, da moramo imeti do evangelijev naiven in nekritičen odnos, a tudi hiperkritičnega ne smemo imeti. Upoštevati moramo tudi pravilo: V dvomu se je treba odločiti za izročilo.<sup>39</sup>

## SKLEP

V razpravi je šlo za zgodovinsko spoznavanje zgodovinskega Jezusa. Seveda samo *zgodovinsko* spoznavanje in obravnavanje Jezusa, samo kristologija »od spodaj« ni dovolj, kajti če ne bi imeli druge možnosti, bi Kristus

<sup>39</sup> Prim. R. Latourelle, n. d., 235—237.

ne bil sedanja, marveč pretekla veličina, kakor sta Sokrat in Platon. Jezus je danes živ in po Svetem Duhu navzoč ter dejaven v Cerkvi. Zato je treba Jezusa spoznavati tudi z *vero*, in to pot vere upošteva kristologija »od zgoraj«. Dve poti torej vodita do Jezusa Kristusa, zgodovinska pot in pot vere. Obe poti si med seboj ne nasprotujeta, temveč se dopolnjujeta. Po zgodovinski poti bi mogel spoznavati Jezusa tudi neveren človek, ne bi pa tega mogel po poti vere. Kristologija nam bistveno izčrpnjeje in globlje predstavlja Kristusa, kakor bi ga mogla predstaviti še tako popolna zgodovina.<sup>40</sup>

Vendar ima za *vero* in kristologijo spoznavanje zgodovinskega Jezusa temeljni pomen, kajti krščanstvo je zgodovinsko verstvo, povezano z zgodovinsko osebnostjo Jezusa Kristusa. Zato je prav, da teologi upoštevajo zanesljive dosežke današnje eksegeze. Izhodišče vere in kristologije je zgodovinski Jezus Kristus, ki je učencem zastavljal vprašanja, kaj pravijo o njem in za koga ga imajo.<sup>41</sup>

Iz razprave je jasno, da je pretirano naglašanje razlike med zgodovinskim Jezusom in Kristusom vere neutemeljeno in napačno. Kristus vere prve krščanske skupnosti in Cerkve skozi 2000 let je bistveno isti, kakor je zgodovinski Jezus iz Nazareta, le da je poveličan. Nikakor ni res, da ga je Cerkev v veri olepšala in pobožanstvila, dasi je bil samo navaden, čeprav najboljši človek. Zato ima prav 2. vatikanski koncil, ko pravi:

»Sveta mati Cerkev se je trdno in kar najvztrajneje držala in se drži prepričanja, da štirje navedeni evangeliji, katerih zgodovinskost brez obotavljanja zatrjuje, zvesto podajajo to, kar je Jezus, božji Sin, v času svojega življenja med ljudmi v resnici storil in učil v njihovo zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa (prim. Apd 1,1 s). Apostoli so po Gospodovem vnebohodu to, kar je on govoril in delal, poslušalcem izročili s tistim polnejšim razumevanjem, kakršnega so bili deležni iz izkustva v zvezi z dogodki Kristusovega poveličanja in razsvetljujoče luči Duha resnice. A sveti pisatelji so štiri evangelije sestavili tako, da so odbrali nekaj od množice tega, kar je bilo izročeno ali ustno ali tudi že pismeno, . . . vedno pa tako, da nam priobčujejo neponarejeno resnico o Jezusu« (BR 19).

Srečali smo se z različnimi, pogosto nedokazanimi mnenji avtorjev od 18. stoletja do danes. Že dejstvo, da si ta mnenja večkrat med seboj nasprotujejo, kaže, da ne morejo biti vsa pravilna. Učenci so zavračali svoje učitelje. Pogosto je v ozadju takšna filozofija, ki ne more biti dobra osnova za spoznavanje resnice. Drugje zopet opazamo različne predsodke ali izoliranost teologije od resničnega življenja in delovanja Cerkve, kakor da so teologi pozabili, da so v službi oznanjevanja in so samo služabniki, ne pa gospodarji Resnice.

<sup>40</sup> Prim. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, 38–41.

<sup>41</sup> Prim. J. Calot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1977, 24–26.



Kljub vsemu vendar z veseljem opažamo iz desetletja v desetletje napredek v odkrivanju zgodovinskega Jezusa. Vendar ni zaman velik napor eksegetov. Ekseget in teolog, ki je hkrati vernik, bo priznal, da je Kristus skrivnost, ki je z zgodovinskimi metodami ne moremo do konca odkriti. Zato se bo tej skrivnosti bližal z velikim spoštovanjem in z molitvenim duhom, zlasti pa z ljubeznijo.

**Povzetek: Anton Nadrah, Kako spoznati zgodovinskega Jezusa?**

Razprava obravnava vprašanje, kako spoznati zgodovinskega Jezusa. Najprej podaja različna mnenja eksegetov in teologov od 18. do 20. stoletja, nato se ukvarja z različnimi kriteriji zgodovinskosti evangeljskih poročil o Jezusu. Tako izlušči glavne obrise Jezusove zgodovinske podobe. Zgodovinski Jezus je bistveno enak Kristusu vere.

**Zusammenfassung: Anton Nadrah, Wie kann man historischen Jesus erkennen?**

Der Untersuchung der Frage nach der Erkennbarkeit des historischen Jesus geht die Darlegung verschiedenen Auffassungen der Exegeten und Theologen des 18. bis 20. Jh. voraus. Es werden dann mögliche Kriterien für die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte von Jesus aufgegliedert. So werden die Grundrisse der historischen Gestalt Jesu dargelegt. Der historische Jesus ist dem Christus des Glaubens wesensgleich.

**Résumé: Anton Nadrah, Comment arriver à la connaissance de Jésus de l'histoire?**

Pour répondre à cette question, cette étude donne tout d'abord un bref aperçu des positions des exégètes et des théologiens du 18<sup>e</sup> siècle à nos jours. Ensuite on précise quels sont les critères qui permettent une connaissance du Jésus de l'histoire. Par ses traits essentiels celui-ci correspond au Jésus de la foi.

Anton Stres

## Nravnost, medosebnost in družbenost

Vrednote, predvsem pa moralnost, pomenijo presežnost, zato so navzoče kot tisto, kar nas spodbuja, da preraščamo in spreminjamo svoje ustaljene načine mišljenja in življenja. Po drugi strani pa se prav v tem zgodovinskem spreminjanju odkrivajo prava širina, smisel in zahtevnost vrednot. Vrednoto imenujemo vse tisto, kar zasluži, da je, kar je vredno, da obstaja, tisto torej, kar *naj* bo. Ta njihova vrednost gre lahko tako daleč, da človek čuti, da mora biti pripravljen zanje žrtvovati celo svoje življenje. Vrednota je torej bistveno neko »onstranstvo« in kot táko nas stalno sili, da spreminjamo dosedanje razmere. Vrednote so navzoče dinamično, so vse tisto, kar stori, da presegamo in preraščamo to, kar že je.

### *Vrednota, presežnost, drugi*

Filozofija vrednot je najtesneje povezovala vrednote in človekovo presežnost. Človek ne more presegati tega, kar je, drugače kot v smeri tistega, kar naj bo, kar zasluži in je vredno, da je. Tako se pravzaprav vrednostna presežnost (aksiološka transcendenca) in bivanjska presežnost izenačita in pokrivata. Za nekatere je presežnost vrednot »samo ena vrsta presežnosti bivanja«.<sup>1</sup>

Toda če ostanemo samo pri tem, je izredno težko izogniti se določenemu vrednostnemu (aksiološkemu) solipsizmu in imanentizmu.<sup>2</sup> Če so vrednote samo posledica človekove nedovršenosti in pomanjkljivosti, je njihova presežnost relativna ali celo navidezna. Kajti v tem primeru ne gre za preseganje samega sebe, ampak samó za dovršitev, za dopolnitev samega sebe. Gre za dopolnitev samega sebe, se pravi za imanenco, ne pa za transcenden-

<sup>1</sup> P. Césari, *La valeur*, Paris 1964, 63.

<sup>2</sup> Če ne jemljemo drugega človeka v njegovi različnosti in drugosti za prvo in bistveno vrednoto, nam ostane samo subjekt, ki išče samega sebe in svojo popolnost. Moralni ideal je torej treba pojmovati kot tisto, kar že po samem sebi onemogoča, da bi se subjekt zaprl vase. (Prim. J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Rome 1962, 175).

co. Pri tem ni odločilno, ali s tem mislimo na posameznika ali pa na človeštvo, če menimo, da je človek »neozdravljivo« nepopoln in nedovršen, ali pa če utopično pričakujemo njegovo izpopolnitev v bližnji ali daljni prihodnosti. Odločilno je, da gre za predstavo okrnjene celote. Vrednote so prav tisti manjkajoči del. Tako je tudi nraavnost, moralnost, samo nekakšna ekspanzija jaza, izpopolnitev samega sebe. V vsakem primeru gre pri tem za imanentizem, ki se zapira pred vsako pravo in resnično transcendenco. Jasnop pa je, da transcendence ne moremo pojmovati kot neomejeno ekspanzijo jaza ali kakršne koli druge istosti.<sup>3</sup> Presežnost ali neskončnost ni končnost, »napihnjena« do neskončnosti, končnost na neskončno potenco. Kot vemo, z večanjem končnosti ni mogoče nikoli priti do neskončnosti. Transcendence ali presežnost je lahko samo drugost in drugačnost. Že pojem presežnosti ali transcendence zahteva torej drugačnost in razmerje z njo.

Transcendence kot razmerje z drugimi pa ni samo zahteva, ki jo vključuje razčlenitev pojma transcendence, ampak nam jo danes razkriva predvsem jezik,<sup>4</sup> ki je osnovno dejstvo človekove občevalnosti in zato tudi človekovo osnovno dejstvo, njegov temeljni položaj, ki ga tudi v celoti zaznamuje. ». . . transcendence gre samo od mene k drugemu. Lahko sicer kdo ugovarja, da ta govor, ki ga imam v tem trenutku o transcendenci, ukinja to transcendence, vendar je treba upoštevati, da izrekamo naš govor drugemu — v tem primeru bralcu; bralec pa takoj razdere predloženo celoto.«<sup>5</sup>

Dejstvo, da govorimo in da vedno govorimo nekomu *drugemu*, pomeni, da ni najbolj osnovno dejstvo svet, znotraj katerega smo. Kot vemo, postavljajo fenomenologi, na primer M. Scheler, »vsaki posamični osebi tudi *posamičen svet*«. Vendar pa imamo drugega človeka, preden imamo ta svoj svet. Smo pred njim in njemu tudi pravimo ta svet. »Zunaj dialoške strukture, ki prežema izpoved, ne more noben izraz jaza ničesar pomeniti. Drugi je takoj tisti, po katerem se kakšen pojav, kot na primer pomen, uvede v to, kar izraža jaz. Samo v interakciji med ljudmi se razkrije človek v človeku za druge in za samega sebe.«<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> »Toda ravno transcendence odklanja celoto in se ne da ujeti v pogled, ki bi jo zaobjel od zunaj« (E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye 1971, 269).

<sup>4</sup> »Beseda vedno predpostavlja dejansko ali pa domišljijško navzočnost drugega . . . Tako iščejo prek besed govoreči subjekti medsebojno priznanje. Ko se spustim v besedo, se nekako darujem drugemu in edini nagib, ki lahko opraviči to stavo, je priznanje, s katerim me drugi nazaj počasti« (J.-P. Resweber, *La philosophie du langage*, Paris 1979, 101).

<sup>5</sup> B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendence. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Paris 1939, 316.

<sup>6</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954, 403.

<sup>7</sup> F. Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris 1979, 131—132.

Najprej smo torej načeli vprašanje o aksiološki transcendenci in ugotovili, da je ni brez razmerja do drugega kot takega. Samo drugi lahko iztrga istega iz njegove imanence.<sup>8</sup> Dejstvo, da smo bitja, ki govorijo in za katera je to osnovno dejstvo, nam razkriva, da smo od začetka v dialoškem položaju, se pravi prav takó v razmerju do drugega. Medosebna razmerja so torej za nas nekaj bistvenega. Toda to še ni vse. Medosebna razmerja niso samo prostor, kjer odkrivamo in srečujemo vse pomene in torej tudi pomen vrednot, ampak so že sama osnovna vrednota, celo moralna, npravna vrednota, začetek moralnosti. O tem zelo jasno in dobro pravi F. Jacques: »Že najmanjši pogovor, kolikor udejanji začetek dialoga, stori, da vsaj za trenutek zapustimo nasilje . . . Ko pristanemo na besedno interakcijo, je jezikovno znamenje obojestransko, zato pa tudi takoj svobodno in enakopravno: stvar je med vrednotami takó redka, da zasluži, da jo podčrtamo. Tako brez kakršne koli prisile beseda vzpostavlja moralno razmerje enakosti in tudi že neko prvinsko pravičnost, ki nas, če že ne drugače, vsaj prisili, da jo prevaramo. Da, če vsaj malo *govorimo* sužnju, govorimo nekomu, ki nam je enak.«<sup>9</sup>

Če se torej kdaj vprašamo, kako naj v sodobnem svetu gojimo in temu svetu posredujemo moralne vrednote, se moramo vprašati, kako naj v tem svetu vzpostavljamo medosebna razmerja. Živimo namreč v svetu, kjer imamo družbene odnose največkrat za odtujene, se pravi za nečloveške, postvarjene in brezosebne. Če hočemo torej delati, da bi družbeni odnosi postajali vedno bolj medosebna razmerja, pa se moramo vprašati, ali je to sploh mogoče. Toda če to vprašanje opredelimo tako, lahko hitro opazimo, da se s tem tako ali drugače ukvarja velik del sodobne misli in celo marksizem, četudi bi na prvi pogled kazalo, da so mu vprašanja v zvezi z medosebnimi razmerji docela tuja.

### *Medosebna razmerja v hegelovski misli*

Vprašanje o medosebnih razmerjih je seveda izpostavila predvsem filozofija dialoga, se pravi M. Buber, G. Marcel in E. Levinas, če naj omenim samo najbolj znane. Vendar pa srečamo ta vprašanja že pri mladih hegelovcih, ko zavračajo svojega učitelja.

Med najbolj osrednje značilnosti Heglovega sestava sodi namreč njegova zamisel občega posredovanja. Hoče privedi do takega pojmovanja vsakega bitja, da ga bomo iztrgali iz njegove naravne neposrednosti, iz njegove danosti in ga postavili v življenjski obtok sestava. Samo sestav je res neposre-

<sup>8</sup> »Etično razmerje, ki vzdržuje govor, v resnici ni različica zavesti, katere pramen izhaja iz mene. Mene postavlja pod vprašaj. To postavljanje pod vprašaj od drugega« (E. Levinas, v op. 3 n. d. 169).

<sup>9</sup> F. Jacques, v op. 7 n. d. 60.

den, vendar je to nastala in ne naravna neposrednost. Neposrednost pomeni namreč tudi samozadostnost.<sup>10</sup> Taka občja posredovanost zahteva, da vsako določilo bitja izgubi svojo zaprtost vase. Gre za »osvobajanje od neposrednosti substancialnega življenja«<sup>11</sup>. To pa je v tem, da nastane gibljivost, fluidifikacija vsega, kar je nespekulativna misel imela za trdno in togo. Vse to pomeni, da je treba stopiti iz svoje neposrednosti, iz svoje posebnosti in se poobčiti, se pravi se nekako izravnati s celoto, se dvigniti na njeno raven.

Model ali vzorec tega preseganja neposrednosti in trdnosti, fiksiranosti v sebi, je seveda misel. Posamezne misli morajo postati samo členi, momenti čiste misli<sup>12</sup>. Ta logična raven je nato podlaga, duša in gibalo vseh drugih ravni. In povsod gre za to, da se vse, kar se zdi ločeno eno od drugega in utrjeno v sebi, naredi prehodno in gibljivo. Tako bo ves svet postal ena sama celota. Ta celota bo sicer v sebi sami razčlenjena, vendar členitve ne bodo ločene ene od drugih, temveč bodo prehajale druga v drugo in vsaka bo zato zase potrebovala vse ostale. Z drugimi besedami, spekulativni ideal je celota, ki sama sebe posreduje sama sebi. To šele je popolna posredovanost: »bistvena enost neposrednosti in posredovanja, ki postavlja samo sebe«.<sup>13</sup> Ne gre za to, da bi odpravili kakršno koli vmesno stopnjo ali pa, da bi vse člene naredili homogene, istorodne in enake druge drugim, tako da bi bili vsi neločljivo enaki. Nič ni treba odpravljati, dovolj je, da le vsaka stvar preneha biti zaprta vase, nepremostljivo ločena od druge. Vsaka mora postati del celote in kot del celote bo odprta vsem drugim delom iste celote, ki zavzema vse. Vsak del bo potreboval vse druge in vsi drugi bodo potrebovali vsakega, celota bo potrebovala svoje dele in deli celoto, iz katere so, v katero se vračajo tako, da hkrati tudi ostajajo to, kar so v sebi, in to, kar so kot deli celote in med enim in drugim ni nobene razlike več.

Če sedaj ta logična in metafizična načela uporabimo na področju družbene in politične filozofije, potem je razvidno, da Hegel ne misli odpravljati nobenih družbenih in političnih razdelitev, posrednikov in razlik. Nič ni treba odstraniti, nikomur ni treba zapustiti svojega mesta, dovolj je, da je vsak popolnoma člen celote, kateri pripada, in da vsi sestavijo popolno celoto, ki bo tudi popolnoma integrirana. To vlogo integracije ima na ravni družbenopolitičnega življenja država; ta mora hkrati jamčiti vsakemu članu državne skupnosti njegovo utemeljeno osebnostnost, ne da bi zaradi tega

---

<sup>10</sup> »Kajti če gledamo na stvarnost kot na celoto, potem je po sami opredelitvi izključeno, da bi lahko vanjo posegel kakršen koli drug tuj element, ki bi prišel ali se dodal od zunaj. Tako lahko samo ta stvarnost razloži to, kar je — prav zato je tudi neposredna« (G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris 1980, 23).

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 11.

<sup>12</sup> Prim. G. W. F. Hegel, v op. 11 n. d. 30.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1969, § 65 Anm.

kdor koli postal izključno središče samega sebe. Država mora zlomiti odpor vseh instanc in vmesnih posrednikov, ki bi se hoteli zapreti vase in ogrožati »imanentno in substancialno enost«, v kateri jih mora država držati.<sup>14</sup>

Vse to pomeni, da mora biti po Heglu naravna neposrednost presežena, in sicer v družbenopolitičnem življenju. Ves splet pravnih, družinskih, ekonomskih in političnih sredništev trga človeka iz njegove narave, se pravi biološke neposrednosti. Po drugi strani pa ne sme nobena instanca, nobena institucija, narodna, ideološka, gospodarska, politična ali kakšna druga skupnost postati samosvoja in se zapreti vase.

Kljub temu pa predvideva Hegel nekega vesoljnega srednika, v katerem se srečujejo in se morajo srečevati vsi ljudje, nekaj torej, kar je identično v vseh in skupno vsem. V tej točki ne gre torej samo za sorazmernost, ampak za istost, ne gre za »organsko«, ampak čisto preprosto za »mehanično« solidarnost, se pravi: ne gre za medsebojno dopolnjevanje znotraj sestava, ampak za istorodnost, enakost in celo istost. Ta element, ki je skupen vsem ljudem, je njihova človečnost, njihova osebnostnost. »Človek velja (kot oseba) zato, ker je človek, in ne zato, ker je Jud, katoličan, protestant, Nemec, Italijan itd.«<sup>15</sup> Vsak posameznik je oseba, in sicer celo nekaj, kar prerašča posebnost vsakega. Oseba je namreč »pojmem, v katerem so vsi identični«.<sup>16</sup> Na dnu vsega medsebojnega dopolnjevanja, ki predpostavlja in celo zahteva medsebojno različnost, je vendarle neka temeljna istost vseh, zaradi katere se lahko srečujejo in tako sestavljajo celoto.

Med Heglovimi učenci pa sta L. Feuerbach in K. Marx najbolj odločno napadala ta sestav posredništev in sprave. Pri tem se L. Feuerbach vrača k ideji neposrednosti. Prva in osnovna, temeljna resničnost ni celota vseh sredništev, ampak naravna neposrednost in njej ustrezen čutni zor, se pravi čutno zaznavanje predmetov, ki je prav tako neposredno in neodvisno. Glede na to ostaja Marx veliko bliže Heglu. Zanj neposredno dane naravne stvarnosti ni.<sup>17</sup> Osnovna in izhodiščna resničnost je praktično, delovno in zgodovinsko pogojeno, omejeno in prehodno posredovanje med človekom in naravo, se pravi proizvodno-gospodarski potek. Samo znotraj tega stopa človek v razmerje z naravo in nikoli zunaj njega, v kaki brezčasovni čutilni intuiciji, se pravi čutilnem dojetanju.<sup>18</sup>

Kljub temu pa tudi K. Marx prisoja neposrednosti velik pomen. Ta pa pomeni, kot opozarja K. Löwith, dejstvo, da se nekaj razodeva iz samega

<sup>14</sup> Prim. G. W. F. Hegel, v op. 13 n. d. § 537.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955, § 209 Anm.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, v op. 15 n. d. prav tam.

<sup>17</sup> Prim. K. Marx — F. Engels, *Izbrana dela I*, Ljubljana 1969, 395; MEW E I, 587.

<sup>18</sup> »Feuerbach, nezadovoljen z *abstraktnim mišljenjem*, apelira na *čutni zor*; toda čutnosti ne dojema kot *praktično* človeško-čutno dejavnost« (K. Marx — F. Engels, *Izbrana dela II*, Ljubljana 1971, 361; MEW 3,5).

sebe in samega sebe postavlja.<sup>19</sup> Biti neposreden pomeni ne potrebovati nikogar za to, kar je, in za to, da se razkrije. Taka neposrednost je po Heglu neposrednost celote, sestava, ki samega sebe poraja iz samega sebe in se na koncu razkrije kot nekakšen samovzrok (causa sui) in razodetje samega sebe samemu sebi. Pri Marxu pa je to človek, ki naj s pomočjo svojega družbeno-gospodarskega razvoja pride postopoma do tega, da bo korenina samega sebe in da bo docela sam svoj gospodar v vseh pomenih in na vseh ravneh svojega življenja. To se bo med drugim zgodilo tudi takrat, ko bodo vsi medsebojni človeški odnosi tem ljudem docela prozorni, razumljivi, racionalni in obvladani. Pa ne samo to. Neposrednost zadeva tudi vsa medčloveška razmerja. V popolnoma počlovečeni družbi, kjer bo odpravljena sleherna odtujitev, se bodo ljudje srečevali neposredno, to pa pomeni, da se ne bodo srečevali kot predstavniki razredov, kot delodajalci in kot delavci; ne bodo več v svojih srečevanjih pod vplivom kapitala in gospodarskih zakonitosti, v moči delitve dela in ekonomskih interesov. Prava zgodovina bo nastala, ko bosta odpravljena razredna družba in njen izvor, delitev dela. Iz delitve dela in razredne razdelitve družbe izhajajo vse druge delitve, spori in zveze. Zaradi tega se ljudje nikoli ne srečujejo neposredno kot ljudje, ampak vedno kot člani družbenih, političnih, gospodarskih, narodnih in ideoloških skupin.

Marx v nekem smislu celo enači ali vsaj najtesneje povezuje človekovo odtujitev s posredništvom. Tako na primer v zvezi v religiozno odtujitvijo pravi, da je bistvo religioznosti, se pravi odtujenosti, — ker je religioznost odtujenost par excellence — prav v priznavanju človeka prek posrednika, po ovinku.<sup>20</sup> Fetišizem blagovnih razmerij, kot imenuje Marx odtujene odnose v kapitalistični družbi, je tudi v tem, da so člani te družbe, pa naj bodo lastniki kapitala ali pa delavci, podrejeni blagovnim odnosom, gospodarskim razmeram, ki jih imajo za neodvisne in nadrejene ter so postali tako tudi sami blago. In končno, človek ne dela neposredno, ne dela zato, ker rad ustvarja, ampak samo posredno, zaradi potreb, ki jih mora zadovoljiti. Ljudje ne delajo zato, da bi se neposredno potrdili v svoji ustvarjalnosti. Na svoje lastno delo gledajo skozi očala materialnih nujnosti. Delajo pod vodstvom brezosebne gospodarstva, ki ga čutijo kot silo nad sabo in ki narekuje njihovo proizvodnjo ter izmenjavo dobrin.<sup>21</sup> Skratka, vsestransko sredništvo,

<sup>19</sup> Prim. K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel*, Marx und Feuerbach, *Revue Internationale de Philosophie* XXVI (1972), št. 101, 323.

<sup>20</sup> »Religija je ravno priznavanje človeka po ovinkih. Prek posrednika. Država je posrednik med človekom in človekovo svobodo« (K. Marx — F. Engels, v op. 17 n. d. 159; MEW 1, 353).

<sup>21</sup> »... najin lastni produkt se je postavil na zadnje noge proti nama, zdelo se je, da je najina lastnina, v resnici pa sva midva njegova lastnina. Midva sama sva izključena od resnične lastnine, ker najina lastnina izključuje drugega človeka. — Edini razumljivi jezik, ki ga govoriva med seboj, so najini predmeti v svojem medsebojnem

kjer posredniki postanejo ekran, tako da se različna področja življenja za-  
prejo vase, so si tuja in v sporu.

Zanimivo je tudi ugotoviti, kako primerja Marx Heglovo filozofijo in  
angleško nacionalno, se pravi politično ekonomijo, ki je sprejemala takratno  
družbenogospodarsko stanje kot racionalno in normalno. Za Hegla je Ideja  
ali Duh tisti element, v katerem se vse srečuje, ki omogoča popolno sredni-  
štvo in je v nekem smislu celo nosilec vsega posredovanja, njegov izvor, sub-  
jekt in cilj. To, kar Hegel imenuje Idejo ali Duha, je tisto življenje vsega  
življenja, duša vsega dogajanja, po katerem celota vsega sploh je in je or-  
ganska celota. Po Marxu ima v kapitalistični družbi prav kapital enako vlogo,  
kot jo ima Duh po Heglovi filozofiji, in angleška politična ekonomija to spre-  
jema in temu pritrjuje.<sup>22</sup>

Vsemu temu nasproti postavlja sedaj Marx svoje predvidevanje prihodnje  
družbe, ki ne bo več odtujena in kjer delo ne bo več samo sredstvo za za-  
dovoljitev raznih potreb, ampak čisto izražanje človekove ustvarjalnosti.  
Človek bo delal, ker je delo njegovo bistvo, delo in človek bosta samemu  
sebi namen. Zato bo ta družba kraljestvo ciljev. Nihče ne bo sredstvo za  
drugega, ker tudi delo ne bo več samo sredstvo za zadovoljevanje potreb.<sup>23</sup>  
Zato bo to tudi »kraljestvo svobode«, — izraz srečamo že pri Heglu, ko  
opisuje spekulativno področje čiste pojmovnosti —, uresničenje prave člo-  
vekove narave in v Komunističnem manifestu ga Marx in Engels opredelju-  
jeta kot družbo, »kjer je svoboden razvoj vsakega pogoj za svobodni razvoj  
vseh«<sup>24</sup>. Marx nam ni povedal podrobnosti o tej utopični prihodnji družbi.  
Vsekakor pa moramo še upoštevati njegovo idejo popolnoma podružblje-  
nega človeka. Šele to je pravzaprav pogoj, da se lahko nato posamezniki ne-  
posredno srečujejo z drugimi. Ko ne bodo drug drugemu nič drugega več  
kot samo ljudje, bodo drug drugemu tudi vsa družba. »Pozitivna odprava  
*privatne lastnine* kot prisvajanje *človeškega* življenja je zategadelj pozitivna  
odprava vsakega odtujevanja, torej povratek človeka iz religije, družine, dr-  
žave itn. v njegovo *človeško*, tj. *družbeno* bivanje«<sup>25</sup>. Med posameznikom  
kot takim in družbenim bitjem izgine pravzaprav vsaka pomembna razlika.  
»Predvsem se je treba izogniti temu, da bi ,družbo‘ spet fiksirali kot abstrak-  
cijo nasproti individuu. Individuum je *družbeno bitje*. Njegovo izkazovanje  
življenja (*Lebensäußerung*) — četudi naj se ne kaže v neposredni obliki

---

razmerju . . . Najina *vzajemna* vrednost je za naju *vrednost* najinih vzajemnih predmetov. Torej nama je človek sam vzajemno *brez vrednosti*« (K. Marx — F. Engels, v op. 17 n. d. 417—419).

<sup>22</sup> »Logika — denar duha, spekulativna, *miselna vrednost* človeka in narave — nju-  
no bistvo, ki je postalo do stvarne določbe povsem indiferentno . . .« (K. Marx — F. En-  
gels, v op. 17 n. d. 376; MEW E I, 571).

<sup>23</sup> Prim. K. Marx — F. Engels, v op. 17 n. d. 419—420; MEW E I, 460—463.

<sup>24</sup> K. Marx — F. Engels, v op. 18 n. d. 613; MEW 4, 482.

<sup>25</sup> K. Marx — F. Engels, v op. 17 n. d. 333; MEW E I, 537.



*skupnostnega*, obenem z drugimi dopolnjenega izkazovanja življenja — je zatorej izkazovanje in potrjevanje *družbenega življenja*. Človekovo individualno in človekovo generično življenje se ne razlikujeta, pa naj že bo — in to nujno — način bivanja individualnega življenja bolj *poseben* ali bolj *obči* način generičnega življenja, ali generično življenje bolj *posebno* ali bolj *obče* individualno življenje.<sup>26</sup> Vsekakor bo v prihodnji komunistični družbi vsako individualno življenje maksimalno obče.

V zvezi z vsem tem pa je treba najprej opozoriti na veliko podobnost med Heglovim in Marxovim pojmovanjem posameznika. Za Marxovo idejo popolnoma podružbljenega človeka se namreč skriva tipično heglowska ideja docela povnanjene notranjosti in prav tako docela ponotranjene zunanosti, tako da ju ni mogoče več ločiti. Samo abstraktno razumevanje ju ločuje. »Kar je notranje, je navzoče tudi na zunaj in obratno; pojav ne pokaže ničesar, kar ne bi bilo v bistvu, in v bistvu ni ničesar, kar se ne bi razkrilo.«<sup>27</sup> A tudi to ni najpomembnejše. Pomembno je vedeti, da oba skupaj, Hegel in Marx nasprotujeta liberalističnemu, v bistvu Kantovemu pojmovanju svobode.<sup>28</sup> Za liberalizem je namreč drugi človek zgolj ovira in negacija svobode. Odtod tudi znano liberalno načelo, po katerem lahko človek naredi vse, kar hoče, vse dokler pri tem ne ovira v istih pravicah sočloveka. Drug drugemu smo torej zgolj ovira, zgolj negacija svobode. Za Marxa pa so, podobno kot za Hegla, drugi spet zgolj pozitivno dopolnilo, obogatitev in prispevek. Če v sedanjih razmerah to še ni uresničeno, je to pač posledica sedanjih odtujitev. Vendar pa bo v prihodnji družbi, s katero šele se bo začela prava človeška zgodovina, človek sočloveku samo brat in samo pozitivno dopolnilo. Tako pridemo iz liberalistične skrajnosti v komunistično, v kateri so načelno neutemeljeni in neupravičljivi vsi konflikti.

Ta Marxova stališča se na prvi pogled močno približujejo pogledom, ki so jih razvijali nekateri filozofi dialoga, in sicer predvsem v tem, kar zadeva zahtevo po neposrednem srečevanju ljudi, po medosebnih razmerjih. Kljub temu pa je marksizem močno različen od sleherne filozofije dialoga. Razlikuje se že od Hegla. Hegel ne zahteva, da odpravimo razrede in druge sredniške družbenopolitične instance. Hegel zahteva samo to, da odpravimo njihovo togost, zaprtost vase, da jih, kot pravi »utekočinimo«, naredimo voljne in prehodne. Marx pa gre dlje. Odpraviti je treba razrede in vse druge posrednike, predvsem pa tistega, ki igra pri Heglu najpomembnejšo vlogo, namreč državo. Tako bi se dalo odpraviti izvor vseh sporov med ljudmi. Toda prav ta odprava vseh posrednikov in vseh predstavniških institucij ter njihove demokratične igre je pripeljala v diktaturo, v stalinizem. Tisto,

<sup>26</sup> K. Marx — F. Engels, v op. 17 n. d. 335; MEW E I, 538—539.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, v op. 13 n. d. § 139; prim. § 140.

<sup>28</sup> Prim. I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, München 1967, 33—44.

kar bi naj po Marxu zagotavljalo najvišjo svobodo, je v resnici pripeljalo v njeno popolno zatrtje, ugotavlja na primer tudi L. Kolakowski.<sup>29</sup>

Zato tudi ne moremo odstraniti vseh institucionaliziranih posrednikov, kot bi to lahko kdo sklepal iz Marxovih izjav. Institucije so »alienacija samo v fantazmih kake ideologije, ki odklanja to, kar je, v imenu kakšne želje, ki hoče neki privid — popolno posest ali absolutni subjekt . . .«<sup>30</sup> Sicer pa tudi na čisto antropološki ravni Marx ne odklanja slehernega posrednika. Namesto Heglovega Duha ali pa kapitalističnega kapitala je pri Marxu sedaj obča človeškost, človekovo generično bistvo, ki posreduje med ljudmi. Pravo vprašanje je, kako oblikovati ves sestav posredovanja med posameznikom in najširšo občostjo.

To pa je seveda vprašanje, ki bi se vsaj mlademu Marxu zdelo nemestno. Pri popolnoma podružbljenem človeku ni treba več posredništva med posameznikom in družbo. A ravno ta ideja povnanjene notranjosti oziroma popolnoma podružbljenega človeka je ne samo prav tako utopična, ampak nič manj nevarna kot ideja družbe brez slehernih posrednikov. Vse, kar človek kot posameznik doživlja, spoznava in čuti, se ne da podružbiti, in vse, kar je za družbo bistvenega pomena, se prav tako ne da docela ponotranjiti kot zaseben interes. A prav to človekovo hotenje popolnoma podružbiti, vse tisto pa, kar se ne da ali se temu upira, zatreti ali pa vsaj omalovaževalno potisniti v brezpravno območje osebnih kapric in intimnih posebnosti, je rodilo vse tisto, kar v marksistični praksi še vedno imenujejo stalinistična zabloda. »Kolikor so teorije, utopije ali politične prakse socializma predpostavljale, da se posameznik povzame in izčrpa v svoji družbeni biti in obratno, da družbena bit uresničuje vse bogastvo človekovih sposobnosti, so končale v čisti in goli negaciji individualnega subjekta . . .«<sup>31</sup>

In končno, nemogoče je sprejeti, da drugi ne bo nikoli za človeka v nobenem primeru ovira in negacija, ampak samo pozitiven prispevek in dopolnilo. Četudi imata Hegel in Marx prav, da je liberalistično, zgolj negativno pojmovanje svobode, svobode kot drugačnosti in neodvisnosti, nezadostno, pa je prav tako res, da brez negativne svobode ne more biti svobode. Če človek načelno nima pravice reči ne, ampak samo pravico strinjati se, ni več svoboden glede na tistega drugega, ki mu stoji nasproti, pa naj bo drugi posameznik ali pa družba kot celota.<sup>32</sup>

Iz povedanega je torej jasno, da ni osnovno vprašanje, kako odpraviti vse sredništvo v družbenem in političnem življenju, ampak, kako iz posrednikov narediti res posrednike, ne pa vase zaprte instance. Ali je torej sestav

<sup>29</sup> Prim. L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus I*, München 1977, 378.

<sup>30</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975, 155.

<sup>31</sup> A. Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris 1980 (col. Points), 136.

<sup>32</sup> Prim. L. Kolakowski, v op. 29 n. d. 479—480.

družbenih in zgodovinsko danih institucij načelno mogoče odpreti nečemu drugemu, recimo območju medosebnih razmerij ali pa sta ti dve področji med seboj popolnoma ločeni in zaprti drugó drugemu?

### *Institucionalizirana in institucionalizirajoča družbenost*

Svet institucij in institucionaliziranih družbenih odnosov, brez katerega ni mogoče živeti, seveda ni v sebi zaprt in neodvisen svet. Če bi bilo temu tako, si je težko predstavljati, kako bi ga bilo mogoče sploh kdaj spremeniti. Kot zgodovinsko spreminjajoče se področje predpostavlja torej družbenost, ki mora biti širše obzorje, znotraj katerega je določen sestav družbenih odnosov samo ena izmed njegovih možnih oblik. »Je institucionalizirana družbenost, toda ta vedno predpostavlja institucionalizirajočo družbenost«. <sup>33</sup> Ta družbenost, se pravi čista razmernost ljudi med seboj, preden jo odkrijemo v njeni trenutni določenosti in določeni objektivni uresničenosti, pa ni in ne more biti drugega kot človekova bistvena in temeljna naravnost k drugemu kot takemu. Z drugimi besedami, človekova medosebnost ni noben osamljen, zasebniški otoček sredi morja prevladujoče institucionalizirane, objektivno dane družbeno-politične strukture, ampak tista temeljna človeška danost, njegova izvorna družbenost, ki omogoča, da se te družbene strukture sploh lahko usidrajo in kdaj celo fiksirajo v sebi. Takó živi človek ves čas na dveh ravneh: na ravni družbenih, objektivno danih odnosov in struktur ter na ravni čiste medosebnosti. Tudi srečujemo ljudi hkrati na dveh ravneh, kot posredno dana in neposredno srečana bitja.

### *Medosebnost in družbeni odnosi*

Treba pa je še videti, kakšno je razmerje teh dveh plasti človeške resničnosti. Če razlikujemo med tisto družbenostjo, ki institucionalnost a priori omogoča, in vsakokratno, zgodovinsko dano in relativno institucionalizirano in če pri tem upoštevamo, da je družbenost, se pravi bistvena usmerjenost človeka k drugemu tisto, kar relativizira vsakokratno obliko človeške družbe in njene objektivno dane strukture in strukturirane odnose, potem moramo reči, da ostanejo objektivno dane strukture in odnosi, ki jih te vzpostavljajo, tako dolgo brez polnega smisla, dokler jih nekako ne dopolnimo, »nad-determiniramo«, osmislimo s svojim osebnim razmerjem. Z drugimi besedami, »naše razmerje do sveta je nedvomno posredovano z dialoškim razmerjem do drugega«. <sup>34</sup> Za nas ima ta svet in bivanje v njem tisti pomen, ki ga dobimo iz našega medosebnega razmerja z drugimi ljudmi.

<sup>33</sup> C. Castoriadis, v op. 30 n. d. 154.

<sup>34</sup> F. Jacques, v op. 7 n. d. 90. Prim. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1978, 46—47.

Z drugimi besedami, medosebnost ni samo izvor družbenosti, ampak tudi njen cilj, njena dovršitev in njen kriterij.

Omenil pa sem že, da medosebnost, se pravi bistvena izročnost človeka-posameznika drugemu človeku, po katerem šele postane človek v polnosti človek, ni samo temeljno antropološko dejstvo, ki sodoloča vse družbeno in zgodovinsko življenje, ampak je tudi začetek moralnosti, se pravi odgovornosti in sama v sebi že moralna vrednota. Izziva in klica moralnih vrednot ne smemo pojmovati kot izziv kakšnih brezosebnih in anonimnih idealnosti. Moralni svet se nam razkriva in se nam posreduje prek in s pomočjo spoštovanja, obveznosti in odgovornosti, ki jih doživlja človek, kadar sreča drugega človeka. Še več, dojemanje drugega kot drugega, njegova postavitve je že moralno, etično dejanje. Drugega kot drugega ne morem dojeti v zgolj teoretičnem in osebno nevtralnem dejanju, ampak šele v dejanju sprejemanja obveznosti do njega. Drugi postane zame res drugi šele tedaj, ko sem odgovoren pred njim in ko mu postanem dolžan.

Drugi ne omejuje in ne negira moje svobode od zunaj. To sta dobro videla Hegel in Marx, ko sta zavračala liberalistično pojmovanje svobode in moralnosti. Drugi ni ovira svobode in moralnost ni njeno nasprotje. Toda zato je treba prav pojmovati človekovo transcendenco in njegovo teženje po biti. Preseganje samega sebe ni večanje samega sebe, večanje od znotraj. Če to pojmuje tako, potem nujno naletimo na drugega kot na oviro, razen če ga nekako povzamemo vase, vključimo v polnost, katere smo sami središče, pa naj bo ta polnost feuerbachovski in mladomarksovski človek kot generično bitje ali pa celo metafizična Celota katerega koli drugega panteističnega miselnega sestava. Transcendenco ni ekspanzija samega sebe, ki ima svoje izhodišče v meni kot svojem središču. To bi bilo kvečjemu večanje, ne pa preseganje, evolucija, ne pa transcendenco. Transcendenco je šele v *pozitivnem* razmerju s svojo *negativnostjo*, se pravi z drugim kot drugim, ki stori, da sam sebe spreminjam, skratka, da umiram in vstajam. »Dejstvo, da takrat, kadar bivam za drugega, bivam drugače kot takrat, kadar bivam za sebe — je moralnost sama. . . . Transcendenco je ‚moralna zavest‘. Moralna zavest dovrši metafiziko, če je metafizika v tem, da presegamo«. <sup>35</sup>

Do moralnosti pride, ko se svoboda dopolni s *svobodo od same sebe*, se pravi v odgovornost pred drugim in za drugega. Tako se udejanji kot moralnost. Ta pozitivni vidik drugega kot izvora moralne odgovornosti in svobode od svobode, se pravi kot pravičnosti, je nekaj drugega kot človek, ki je kot posameznik hkraten s človekom kot družbenim bitjem. V prvem primeru gre za ohranjanje drugosti in pluralnosti, v drugem, marksističnem, za izenačevanje in zatrtje vsega, kar je zgolj individualno.

<sup>35</sup> E. Levinas, v op. 3 n. d. 239.

Iz vsega tega sledi, da je dojemanje drugega kot drugega možno samo v moralnem dejanju in ta dva, moralnost in dojemanje drugega kot drugega sta hkratna. Drugega ne morem postaviti s spoznanjem, ki bi bilo nadaljevanje mišljenja, temveč šele s priznanjem njegovih pravic, se pravi z dejanjem, ki ga P. Ricoeur imenuje *spoštovanje*.<sup>36</sup> S tem priznavam drugemu njegovo drugost, sebi pa naložim obveznost do njega. Tako postane drugi vrednota v polnem pomenu besede in cilj v sebi. Jaz si prepove, da bi iz njega naredil predmet ali stvar in bi ga popredmetil v okviru svojega načrta o svetu ter bi ga tako postavil na mesto sredstva v službi svojih ciljev. »Skratka, bivanje drugega je bivanje, ki je vrednota.«<sup>37</sup> Takó smo torej postavili na isto raven medosebnostnost, izvorno družbenost in moralnost. Te so nekakšen transcendent, transcendentálna družbenost, ki omogoča sleherno družbo, vse družbene odnose in njihove objektivne strukture, ki pa nikoli ne morejo postati del družbenih odnosov in tudi ne dostopne razčlenitvam, ki sodijo v sociologijo kot preučevanje družbe in njenih struktur.

Tudi če mislimo, da se medosebnostnost postavlja na drugo raven kot pa konkretni družbeni odnosi, če je celo njihov izvor, nosilec, kriterij in smoter, s tem nikakor ne mislimo reči, da je možno pričakovati, da bo ta svet, ki ne dosega ravni medosebnih razmerij, nekega dne izginil. Kot bi bilo prazno in celo narcisoidno, če bi kot Marx zahtevali, naj bo svet popolnoma prozoren, naj nekega dne v celoti ustvarimo sami sebe ter docela obvladamo zgodovino in naravo, tako bi bilo tudi varljivo, če bi menili, da lahko iz svojih odnosov izločimo vse, kar na primer M. Buber imenuje razmerje Jaz-Ono, se pravi vso strukturo, objektivno in postvarjeno plat. To bi bilo prav tako nestvarno, kot če bi zaradi svobode menili, da se lahko izognemo vsem determinizmom in naravnim pogojenostim ali pa bi svobodo iskali tam, kjer teh pogojenosti in determinizmov ni. Nasprotno. Tako kot nam prav človekova narava omogoča, da se lahko dvignemo nadnjo, tako nam tudi institucionalizirana družba omogoča, da moremo iti prek nje in vzpostaviti medosebna razmerja. To pa je možno zato, ker je ta institucionalizirana družba z vsemi svojimi družbenimi odnosi sama samó določena zgodovinska oblika družbenosti, nikakor pa je ne izčrpa in je nikoli docela ne pokrije. Tudi ni med njima zgolj nasprotja, kot bi mogoče to dali misliti nekateri Bubrovi teksti. Njuno razmerje imenuje C. Castoriadis »inherenco«, s tem pa jasno poudarja pozitivno razmerje med institucionalizirano družbo in institucionalizirajočo družbenostjo.<sup>38</sup> Druga drugo posredujeta in omogočata tako kot substanca pritiko, vsaj pri Kantu, ki razmerje substanca — pritika prav tako tudi imenuje. Zato je raven družbenih odnosov že sama po sebi

<sup>36</sup> Prim. P. Ricoeur, *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1954, št. 4, 390.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, v op. 36 n. d. 388.

<sup>38</sup> Prim. C. Castoriadis, v op. 30 n. d. 154.

odprta svojemu lastnemu preseganju, vsaj načelno. Zadnji smisel objektivnih družbenih struktur ni torej v njihovem brezhibnem funkcioniranju in v njihovi imanentni strukturi. Svoj smoter dosegajo šele, ko omogočajo, da se ljudje povzpemo nadnje, in sicer tako, da vzpostavljamo »kraljestvo smotrov«, osebno komuniciranje ali občevanje, da spoštujemo drugačnost drugih in da pravico do nje branimo ter pospešujemo.

**Povzetek: Anton Stres, Nравnost, medosebnostnost in družbenost**

Moralnost ni samo posebna oblika človekovega preseganja ali transcendence, ampak je njen izvor. Transcendencja pa je predvsem razmerje z drugim, kolikor je drugi. Ta medosebnostnost je tudi osnova vse družbenosti, njen kriterij in njen cilj.

**Zusammenfassung: Anton Stres, Sittlichkeit, Intersubjektivität und Gesellschaftlichkeit**

Die Sittlichkeit ist nicht nur eine besondere Form der Transzendenz, sondern auch ihr Ursprung. Die Transzendenz ist aber wesentlich Verhältnis mit dem Anderen als anderem. Diese Inersubjektivität ist sowohl Ursprung aller Gesellschaftlichkeit als auch ihr Kriterium und ihr Ziel.

**Résumé: Anton Stres, Moralité, intersubjectivité et le social**

La moralité n'est pas seulement une forme particulière de la transcendance humaine mais tout aussi bien son fondement, son surgissement. Mais la transcendance consiste précisément dans la relation du Même à l'Autre en tant qu'autre. Cette intersubjectivité est aussi l'origine du social ainsi que son critère et son but.

Edvard Kovač

## Emmanuel Lévinas in judovska filozofija

Ime judovskega misleca Emmanuela Lévinasa v slovenskem kulturnem prostoru ni znano. Omenjajo ga predvsem zaradi njegove interpretacije Heideggerja.<sup>1</sup> Lévinas je bil namreč v letih 1928—29 učenec Husserla in Heideggerja. Manj znano pa je, da Lévinas prihaja od daleč, iz Litve, kjer je bil v svojem otroštvu zaznamovan z litvanskim judovstvom.<sup>2</sup>

Litvanski Judje niso razvili hasidizma, čeprav spadajo med aškenaze.<sup>3</sup> Ena izmed značilnosti litvanskega judovstva je bila intelektualna discipliniranost. Lévinasa niso vzgajali k zatajevanju čustev, temveč le k odporu do opojnega zanosa v ljudski vernosti.<sup>4</sup> Tako se je v njem že zgodaj porodila neke vrste intelektualnost in doslednost v mišljenju je kasneje zaznamovala vse njegovo delo. Še več, natančnost in ostrina mišljenja sta postali zanj kriterij, s katerim je sprejemal ali pa odklanjal druge mislece.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Prim. A. Stres, *Nič in Smisel*, Ljubljana 1979; *O verovanju, mišljenju in manipulaciji*, Revija 2000, št. 15/16, 1980; *Med istostjo in drugostjo*, Revija 2000, št. 19/20, 1981.

<sup>2</sup> Biografske podatke E. Lévinasa bi lahko skrčili na naslednja življenjska obdobja: Rojen je januarja 1906 v Kaunasu v Litvi. Osnovno šolo je obiskoval v Litvi in nato kot enajstleten doživel v Ukrajini oktobrsko revolucijo. Srednjo šolo je dokončal v Rusiji in se sedemnajstleten odpravil v Strassbourg na študij filozofije (1923—30). Ker ga je veselilo raziskovalno delo, se je v šolskem letu 1928/29 pridružil v Freiburgu Husserlu in Heideggerju. Leta 1930 je postal naturaliziran Francoz. Med drugo svetovno vojno so ga odpeljali v taborišče francoskih ujetnikov. Po vojni je postal redni univerzitetni profesor, najprej v Poitiersu (1964), nato v Paris-Nanterre in slednjič na Sorboni (1973). Že pred vojno je bil tudi direktor École normale israelite.

<sup>3</sup> *Aškenazi* so srednjeevropski Judje, ki so se izseljevali v Severno Afriko ter po vsem Sredozemlju. Religiozna misel in drža prvih velja za veliko bolj zaprto in rigorozno kakor pri drugih. Z izrazom *hasidizem* pa označujemo skrajno pravoverno-tradicionalistično strujo, ki je blizu fideizma.

<sup>4</sup> Prim. *Emmanuel Lévinas ou la passion de l'autre*, v *Arche*, november 1981, str. 119.

<sup>5</sup> Tega načela se je držal tudi tedaj, ko je ocenjeval filozofijo kardinala Wojtyła. Lévinas meni, da je ravno miselna doslednost največja odlika Wojtyłovega filozofskega razmišljanja. (Prim.: *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyła*, v *Communio*, n. 4, 1980, str. 87.)

Vsaj v začetku naše razprave moramo povedati, kako se je Lévinasova misel znašla v svetu idej, to se pravi, kakšen odnos je judovski mislec zavzel do svojih učiteljev, potem pa si bomo ogledali, kako je skušal v svojem mišljenju spojiti filozofske in biblično-talmudske vire. In za konec še, kakšen odnos je zavzel do krščanstva.

### *Lévinas v odnosu do svojih filozofskih učiteljev*

Ko je Lévinas končeval svoj študij, je stal pred dilemo, ali naj postane profesor filozofije ali pa naj v knjigah niza misli in modrost, ki jo je prejel od svojih učiteljev.<sup>6</sup> Šele Husserl mu je ponudil tretjo pot, s svojo metodo mu je odprl možnost raziskovalnega dela tudi v filozofiji. Husserlova fenomenologija je eden izmed glavnih virov Lévinasove filozofije. Njeni metodi se ni nikoli odrekel: »V fenomenologiji — tako mislim še danes — je za filozofijo neka metoda... Tudi če ne uporabljaš fenomenološke metode v skladu z vsemi Husserlovimi navdihi, se lahko imenuješ učenec tega učitelja.«<sup>7</sup> Husserl mu je omogočil filozofsko delo, pri katerem ga ni že vnaprej omejeval dogmatičen sistem, obenem pa ni bil prepuščen kakšni kaotični intuiciji. Njegova metoda je ostajala odprta za nova vprašanja. Še več, omenjena metoda mu je na novo nudila možnost, da je neovrgljivo vzpostavil stik s »konkretnim«.<sup>8</sup>

Gre namreč za znano fenomenološko metodo, ki je na novo aktualizirala sholastično idejo *intencionalnosti* ali namernosti vsake zavesti. Zavest vedno nekam »meri«, ker je vedno zavest nečesa. Zavesti ni mogoče opisati, ne da bi se dotaknili predmeta, na katerega meri. To je seveda zelo shematičen prikaz fenomenološke metode, navesti pa ga je bilo treba, da bomo laže razumeli, odkod Lévinasu smisel za »konkretno«.

Gre namreč še za neko misel, ki izvira iz fenomenološke metode, in sicer za idejo *korelativnosti*. Korelativnost pomeni, da zavest ne more poljubno pristopati k predmetu. Način, kako nanj meri, je odvisen tudi od predmeta. Korelativnost obstaja torej med pristopom zavesti in bistvom predmeta. Predmet zahteva določen pristop, pristop k predmetu pa je odvisen od tega, kako opišemo sam predmet.

Kako pa Lévinas najde navdih za etiko in metafiziko pri filozofu Husserlu, ki se je skoraj izključno posvečal meditaciji o svetu in ne človeku ter njegovi usodi? Ne smemo pozabiti, da je pri Husserlu zelo pomembna tudi aksiološka namernost.

Bitje nima vrednosti, ker bi mu jo pripisovalo neko vnaprejšnje védenje. Pač pa odkrijemo njegovo vrednost zaradi naše zavesti, ki nanjo meri. Ta

<sup>6</sup> Prim. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Paris 1982, str. 24.

<sup>7</sup> Op. cit. št. 4, str. 120.

<sup>8</sup> Prim.: E. Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye 1971, str. XVI—XVII, izšel je tudi prevod v srbohrvaščino, Beograd 1976.



vrednostna intencionalnost ne more nikoli postati pravo spoznanje, kajti nikoli ne bomo imeli vrenote v lasti, je teoretično posedovali in je razčlenili.

Tukaj daje Husserl možnost za razvoj etike na podlagi odnosa do drugega. Kajti odnos do drugega je lahko ta vrednostna intencionalnost, ki je ne morem nikoli zreducirati na teoretično spoznavanje drugega. Drugi bo vedno presegal moje znanje in moj odnos do drugega ne bo nikoli zaključen s procesom spoznavanja. Seveda se sedaj lahko vprašamo, ali je takšno razmišljanje še Husserlovo, toda pokazati smo hoteli, kam je Lévinasa pripeljala Husserlova misel, ne da bi se ji odrekel.<sup>9</sup>

Če torej Lévinasova zvestoba Husserlovim intencionalističnim analizam nikoli ni prenehala, ne moremo istega trditi za odnos do Heideggerja. Lévinas je sicer ostal občudovalec njegove prve knjige *Sein und Zeit*, ki je bila zanj pravo odkritje, toda po letu 1933 se je vedno bolj odmikal od Heideggerjeve filozofske poti. Sprva mu je Heidegger služil za boljše razumevanje Husserla in njegove »teorije intuicije«. Lévinas še danes občuduje njegove fenomenološke analize »strahu«, »skrbi«, »biti-za-smrt«, tako da se mu zdi današnje filozofsko razmišljanje brez poznavanja Heideggerja »naivnost«, seveda v Husserlovem smislu.<sup>10</sup>

Kasnejše Heideggerjeve analize pa ima Lévinas za mnogo manj pričljive. Še več, »Heideggerjevo obzorje se mu predstavlja kot privlačna poganska skušnjava; čeprav je prikupna, mora človek imeti moč, da se ji iztrga«. <sup>11</sup> Lévinas je zato poskušal lastno trpljenje in lasten strah pred smrtjo, o katerih govori Heidegger, spremeniti v stisko in skrb za drugega človeka.<sup>12</sup> Heideggerjev Es gibt mu je preveč neoseben, v njem ne najde ne veselja ne polnosti. Da bi izšli iz te neosebnosti, se ni potrebno »postaviti«, temveč »odstaviti«. Potrebno je odstaviti svoj »jaz« in vzpostaviti socialen odnos do drugega. Prek odgovornosti za drugega, prek »biti-za-drugega« se Lévinas želi izogniti osamljenosti in anonimnosti Heideggerjeve biti.

Heideggerjev odnos »biti« do »bitja« Lévinas spremeni v odnos »bitja« do »bitja«, ki pa zopet ne postane odnos med subjektom in objektom, temveč bližina, odnos do drugega. V Heideggerjevi ontologiji pa vidi Lévinas še vedno odnos do drugega kot podrejen odnosu z bitjo na splošno.<sup>13</sup> Tudi

<sup>9</sup> Op. cit. št. 6, str. 15—29; posebej pa še avtorjevo delo *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974.

<sup>10</sup> Prelom s Heideggerjem se pokaže že v prvi izvirni Lévinasovi knjigi *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; dokončno pa Lévinas razvije svojo samostojnost v odnosu do Heideggerja v delu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974; prim. tudi *Ethique et Infini*, Heidegger, str. 40.

<sup>11</sup> Guibal Fr., ... et combien de dieux nouveaux — Lévinas, Paris 1980, str. 13.

<sup>12</sup> Prim.: *Exigeant judaïsme*, v Le débat, oktober 1980, str. 12.

<sup>13</sup> Prim.: *L'Ontologie est-elle fondamentale?*, v Revue de Métaphysique et de Morale, januar 1951; *Totalité et Infini*, str. 17; *Difficile liberté*, Paris 1974, str. 374 do 377.

Heideggerjeva »bit-za-drugega« mu ne zadostuje. Človeku je potrebno, da se znajde z drugim »iz obličja v obličje«, to pa je mogoče le, ko se čuti za drugega odgovoren. Torej je ravno moralna zavest tista, ki mu omogoča pristop k bitju zunaj sebe, se pravi, k drugemu.

Ali je Lévinasu narekovalo ta izstop iz Heideggerjeve biti strašno izkustvo nacističnih grozot? Lévinas navaja za razhajanje s Heideggerjem izrecno le filozofske razloge, vendar pa nikoli ne skriva svoje obsodbe Heideggerjevega odnosa do nacizma.<sup>14</sup> Ali se je Lévinasu zdela kasnejša Heideggerjeva filozofija preveč slabotna, da bi se bila mogla že zaradi svoje intelektualne moči nujno upreti vsaki totalitarni misli, in je zato iskal drug vir za svoje filozofsko razmišljanje ter ga slednjič našel v judovstvu? Ali je Lévinas hotel ubrati filozofsko pot, ki bi že v svoji osnovi zanikala vsako možno sprevrženost v totalitarizem, in je bil zato prisiljen odpotovati iz »Aten« v »Jeruzalem«, torej zapustiti zahodno, grško filozofijo in iskati pot za svojo misel v judovstvu?<sup>15</sup>

Odgovor na ta vprašanja je vključen v problemu: Ali je Lévinasova filozofija le dopolnitev fenomenološke šole ali pa predstavlja njegova miselna pot razlago judovskega občutja in misli? Še določneje: Ali gre pri Lévinasu za zahodno-evropsko filozofijo, obogateno z judovsko tematiko, ali pa gre za judovsko misel, ki prvič v zgodovini išče svoj izraz, svojo predstavitev v evropskem filozofskem jeziku? Potrebno je torej, da поблиže analiziramo Lévinasov odnos do judovstva.

#### *Lévinas v odnosu do judovstva*

Lévinas v svojih spisih ne skriva, da je pod vplivom judovskih mislecev. Tako npr. pravi, da je »čisto in preprosto« prevzel po Franzu Rosenzweigu

<sup>14</sup> Op. cit. št. 6, str. 38: »Toda menim, da zaradi *Sein und Zeit* ostaja cenjeno tudi kasnejše Heideggerjevo delo, ki mi sicer ne daje podobnega vtisa... Tega ne pravim zaradi Heideggerjevih političnih stališč, ki jih je zavzel nekaj let po *Sein und Zeit*, čeprav jih nisem nikoli pozabil in Heideggerju v mojih očeh ne bo nikoli oproščeno njegovo sodelovanje v nacionalsocializmu.« Še bolj je Lévinas izrecen v *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1969, str. 56: »Mnogim Nemcem lahko odpustimo, toda so Nemci, ki jim je težko odpustiti... Še manj je mogoče odpustiti Heideggerju.«

<sup>15</sup> O Heideggerjevem vplivu na Lévinasa še vedno razpravljajo. Ko Lévinas leta 1935 piše o določeni razsežnosti eksistence, ki jo zaznava v občutju neizbrisne in nepremakljive prisotnosti, je nedvomno v ozadju heideggerjanska *Geworfenheit*. Toda vprašanje je, ali ni še odločilnejše izkustvo judovstva v odnosu do antisemitskega nacizma. Lévinas se namreč zaveda, da je nepreklicno vkovan v judovstvo in da iz njega ni mogoče dezertirati. Prim. E. Lévinas, *L'évasion*, Montpellier 1982, str. 70, in opomba J. Rollanda v isti knjigi, str. 103–104.

Tudi še ni končana debata, ali je Lévinas z oddaljitvijo od Heideggerja in naslovnitvijo na judovstvo resnično uspel onemogočiti vsako totalitarnost in nasilje. Prim. J. Derrida, *Violence et Métaphysique*, v *L'écriture et la différence*, Paris 1967, str. 117–228. Primerjaj tudi skupinski deli *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris 1980, in pa Lévinas v *Exercices de la patience*, Cahiers de philosophie, Paris 1980, št. 1, ter prvi del disertacije B. Forthomma, *Une philosophie de la transcendance, La Métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1979.

kritiko ideje totalitarnosti.<sup>16</sup> Še bolj je Lévinas izrecen, ko priznava, da je v hebrejskem svetu odkril »dejstvo, da je vsako filozofsko izkustvo položeno na neko predfilozofsko izkustvo«.<sup>17</sup>

Zanima nas, ali je Lévinasa ves čas vodilo njegovo »predfilozofsko izkustvo« in ga usmerjalo v vseh njegovih ključnih filozofskih odločitvah. Za razrešitev tega vprašanja se bomo v naših analizah oprli na Lévinasovo knjigo *Težavna svoboda*,<sup>18</sup> ki ima podnaslov *Esej o judovstvu*, na njegovo razpravo o Franzu Rosenzweigu, čigar delo *Zvezda odrešenja*<sup>19</sup> je neposredno vplivalo na Lévinasa, za ključni tekst pa nam bo služil govor, ki ga je imel Lévinas v hebrejščini v predsedniški palači v Jeruzalemu, kjer je bil v začetku leta 1980 mednarodni simpozij o asimilaciji.<sup>20</sup>

Slednji tekst predstavlja kritiko zahodne, grške filozofije v njeni univerzalistični usmerjenosti. Posebej je zanimivo, da je Lévinas izrekel svojo kritiko s pojmi in doslednostjo kritizirane filozofije. Zakaj smo torej izbrali ta tekst kot ključno besedilo v avtorjevih spisih? Iz več razlogov:

— Lévinas v njem sooča zahodni univerzalizem s smislom in izvirnostjo »izraelskega paradoksa«.

— Dalje avtor zahteva od judovstva, da izraža svojo neizbrisno enkratnost v jeziku zahodne filozofije, to se pravi, da obenem kaže na svoje univerzalne vrednote. Če judovstvo tega ne bo storilo, bo sporočilo judovske misli ostalo na »ravni folklorne« in slednjič klonilo pred asimilacijo.

— Na koncu govora pa avtor izrecno zahteva oblikovanje posebne sodobne judovske filozofije: »Judovska enkratnost pričakuje svojo filozofijo.«

Vse te zahteve pa kažejo paradoksalne razmere današnjega judovstva ali, še bolje rečeno, paradoks judovske filozofije: Na filozofski način — ki ostaja »grški« in operira s pojmi — naj bi omenjena filozofija pokazala, da obstaja »onkraj« pojmovni svet, obenem pa naj bi s kar največjo miselno natančnostjo definirala pomen in smisel tega »onkraj«. Z drugimi besedami, judovska filozofija ne more več v imenu neokrnjenosti judovskega sporočila abstraktno zavračati zahodnega mišljenja. Judovstvo se ne more več omejevati na notranje, čustveno življenje, niti si postavljati mejá samo znotraj judovskega sporočila. V obeh primerih namreč manjka odnos do univerzalističnega zahodnega sveta. Gre za soočenje z vso filozofijo in z vso zahodno kulturo.

<sup>16</sup> Op. cit. št. 4, str. 120; prim. tudi *Totalité et Infini*, str. XVI.

<sup>17</sup> Emmanuel Lévinas, *philosophe au pays du sacré*, Le Monde, 2. 11. 1980, str. XVI—XVII.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*, Paris 1976.

<sup>19</sup> Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, uporabljali bomo francoski prevod *L'étoile de la Rédemption*, Paris 1982; predstavitev in analizo Rosenzweigovega dela je podal Stéphane Mosés v knjigi *Système et Révélation*, uvod v to knjigo je napisal E. Lévinas. Omenjeni uvod je izšel tudi v reviji *Esprit*, marec 1982, str. 157—165.

<sup>20</sup> Uporabljali bomo francoski prevod *Assimilation et culture nouvelle*, Les Nouveaux Cahiers, 1980, št. 60. Govor je bil ponatisnjen tudi v knjigi E. Lévinasa, *L'au-delà de verset*, Paris 1982, str. 229—234.

Lévinasov govor hoče v bistvu pokazati, da je pravzaprav judovska posebnost v poudarjanju odgovornosti za vse ljudi. Kar je na ravni zahodne filozofije, katere vrh je hegeljanski sistem, povedano z logičnimi izrazi »posamičnosti« in »splošnosti«, je v judovskem mišljenju izraženo v jeziku etike. K tej temi se bomo v naši analizi še vrnili. Najprej pa si poglejmo oglejmo omenjeni Lévinasov tekst.

Avtor najprej ugotavlja, da s stališča sociologije, torej znanosti, pomeni asimilacija nujen proces, pravzaprav zakon. Nujno naj bi bilo, da se manjšina potopi v večini v ekonomskem kakor tudi v duhovnem smislu. Toda judovstvo ta proces, ki naj bi bil sicer nujen, sprejema kot izdajstvo.

Sedaj se pokaže ena izmed značilnosti judovske zavesti, ki jo Lévinas večkrat poudarja. Gre namreč za pravico, da izrečemo sodbo tudi nad tistim, kar se razodeva kot objektivno in zakonito nujno. Če se kakšna stvar pokaže s stališča znanosti in politike nujna, še ni hkrati tudi dobra s stališča etike.

Kje bi torej našli razloge za asimilacijo, ki jih matematična znanost ne bi mogla začrtati in sociologija ne razložiti? Ti razlogi pač izhajajo iz »duhovnih zahtev« in bi jih našli v univerzalni vrednosti zahodne kulture. Univerzalnost mišljenja omogoča zahodnemu svetu tehnologijo in znanost, potem pa tudi ideal demokracije in pojem o človeku na splošno. Ravno zaradi pojma o človeku pa je prišlo do zavesti o človekovih pravicah.

S takšnim priznanjem zahodnemu svetu pa se Lévinas oddaljuje od kroga judovskih intelektualcev, ki so posebno po drugi svetovni vojni sistematično zavračali zahodni humanizem in njegovo kulturo, ker sta dopustila judovski genocid. Zato je Lévinas že leta 1949 zapisal v zvezi z Léonom Brunschvicgom: »Najbrž ni potrebno, da bi pozabili dvatisočletni delež evropskega sveta, katerega vrh predstavlja Léon Brunschvicg — in ne samo Auschwitz«. <sup>21</sup> Torej zahodnega humanizma ni mogoče zavreči v imenu Auschwitza ali se mu odreči kot sprijenemu bitju; ravno obratno, prav zaradi evropskega humanizma in njegovih splošno veljavnih vrednot se je treba upreti temu, kar je v njem že »sprijenega«.

Za današnje izraelite, <sup>22</sup> ki imajo zavest o trajni vrednosti zahodne kulture, se torej zastavlja vprašanje asimilacije v čisto novi obliki. Toda morda je problem asimilacije na ravni evropske zavesti za Jude še bolj tragičen, kakor pa bi bil v zgolj socioloških okvirih. Če si judovski zahodni intelektualci priključijo v zavest vse, kar je zahodna civilizacija prispevala k judovstvu (»k našemu javnemu in intelektualnemu življenju,« pravi Lévinas), ali

<sup>21</sup> *L'Agenda de Léon Brunschvicg*, v *Evidences*, Paris 1949, št. 2, ponatis v *Difficile liberté*, str. 61—62.

<sup>22</sup> Z izrazom »izraelit« imenujemo Jude, ki živijo iz svoje kulturne in verske dediščine, medtem ko so Izraelci obenem tudi državotvorni narod v Izraelu.

ni potem judovstvo za izraelitskega misleca samo še nekaj »folklori podobnega?« Nevarnost je, da potisne svoje judovstvo v »skrito kamrico« in si tako ustvari dvojno osebnost, to pa ima lahko pogubne posledice za njegovo intelektualno življenje. Ohranjati svojo judovsko zavest samo »za domačo rabo« pravzaprav pomeni umik in odstop od mišljenja. Kar namreč nima pravice, da se polno vključi v življenje sveta, tudi ne more napredovati na miselni ravni.

Kljub omenjenim težavam pa Lévinas vseeno meni, da se judovska misel ne more odreči zahodnemu svetu iz čisto preprostega razloga. Zahod je ustvaril pojem univerzalnosti, ki predstavlja nujno orodje, brez katerega ni mogoče pravilno misliti in ne drugim posredovati svojega mišljenja. Gre namreč za »dediščino vsega človeštva«, kajti pojem splošnosti je omogočil priznanje vsakega človeka in vsakega naroda. Z zahodno mislijo je človeško mišljenje in delovanje postalo univerzalno. V splošnosti ni nihče in tudi nobena stvar izključena. To je privedlo v politični perspektivi do demokracije, na etični ravni pa do moralne zahteve, katere načelo je Kant opredelil takole: »... neko dejanje storiti samo v skladu z maksimo, ki bi lahko postala tudi splošni zakon...«.<sup>23</sup> Kategorična narava Kantove etike je ravno porok in obenem dokaz, da morala ne temelji na čustvenih ali rasnih načelih, temveč na splošno veljavnem zakonu.

Toda širše gledano je za Lévinasa največji dar zahodnega sveta filozofija. S svojo abstraktno govorico je znala poimenovati in izražati celo to, kar se najbolj upira našemu pojmovanju, in tako dosegla, da se ljudje lahko med seboj sporazumevajo.

Potrebno pa je takoj sedaj poudariti, da je to priznanje zahodni filozofiji za Lévinasa samo prva stopnja njegovega razmišljanja, ki je sicer nujno potrebna, a vseeno ne zadostuje. Pravzaprav gre tukaj za priznanje določeni racionalni filozofiji.<sup>24</sup> Lévinas je prepričan, da je med racionalizmom, ki ga je prejel od svojih učiteljev, in med judovstvom, ki ga je podedoval po svojih očetih, tesna analogija in gre v obeh primerih za zavračanje malikovalsko »svetega«. Filozofija je namreč pomagala, da se skrivnost osvobodila domene »svetega«, ki je imelo v lasti človeka in mrtvilo njegov razum: »Monoteizem je prelom z določenim pojmovanjem svetega... V odnosu do božanskega, ki ga [poganski bogovi] utelešujejo, je ateizem. Tukaj se judovstvo čuti zelo blizu Zahoda, hočem reči, filozofije.«<sup>25</sup>

<sup>23</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris 1979, str. 159.

<sup>24</sup> Lévinas nam v svoji filozofski avtobiografiji v *Difficile liberté* podaja imena, kot so Carteron, Guérout, Brunschvicg, imena, ki so tipična za racionalizem. Pogosto tudi zasledimo priznanje razumnosti v nasprotju do vznesenosti, odločanje za jasen in natančen izraz namesto napadnosti.

<sup>25</sup> *Difficile liberté*, str. 30.

Za zdaj se Lévinas zadovoljuje z razčiščevanjem nesporazuma, ki judovstvu zaradi njegove enkratnosti odreka možnost, da bi kdaj postalo univerzalno, tj. resnično za vse. Lévinas najprej zatrjuje, da je v judovstvu že vključena univerzalnost. Jud sam po sebi že nosi v sebi splošni človeški ideal. Tudi če dojema splošnost prek svoje judovske posebnosti, v njem zmaguje splošna človeška zavest. Vendar je res, da ta judovska univerzalnost vsebuje »neizbrisen trenutek osamljenosti in oddaljenosti«.

Sedaj nastane novo vprašanje: Kaj pomeni »osamljenost«? Ali gre za izoliranost judovskega naroda, ki jo je ustvarila zgodovina s svojimi geti in pogromi? Takšna sociološka razlaga nam ne zadostuje. Lévinas meri na vidik osamljenosti, ki sega v bistvo judovstva. Gre namreč za posebnost z religioznim imenom *izvoljenost*. Ta izvoljenost pa bi se v jeziku etike, tj. v jeziku zahodne filozofije, imenovala »višek odgovornosti za človeštvo«. Gre za neko neenakost, ki je pravzaprav judovska posebnost, vendar pa zopet ni na ravni abstraktnega mišljenja, pač pa pomeni odgovornejši odnos do drugega človeka. Etika ni »moral« v slabšalnem pomenu besede, pač pa postaja sinonim za metafiziko. Zaradi etike se človek zave svojega bistva in svojih razsežnosti.

Sedaj smo prišli do osrčja Lévinasovega razmišljanja. Gre za razlago pojmov, ki se zde na prvi pogled paradoksní, kot npr. »izjemno sporočilo, ki se obrača na vse«.

Na Zahodu smo namreč navajeni misliti univerzalno na naš logičen način, po katerem splošno vključuje posamično. Vse razlike so vključene v celoto in tako je različnost presežena. Videli smo, da ima takšno mišljenje pozitivne posledice. Žal pa takšna filozofija ni zmožna misliti univerzalnosti, ki ne bi hkrati ukinjala »neizbrisnega trenutka osamljenosti in oddaljenosti«. Lévinas torej skuša opredeliti izvornost judovstva v nasprotju do hegeljanske logike. Lahko bi namreč rekli, da je Hegel »vzor« zahodnega mišljenja, ker je doslej najboljše domislil odnos med splošnim in posamičnim, Hegel, »ki je morda največji mislec vseh časov«. <sup>26</sup>

Potrebno je poudariti, da judovska posebnost, ki je »onkraj« univerzalnosti, ni nič manj splošna, nič manj dosledna v svojem humanizmu kot zahodni univerzalizem, predvsem pa je *drugačna*. Njen »onkraj« ni izgovor za kakšno nejasnost ali neizrečenost. Kot smo videli, se judovska enkratnost ne odreka neovrgljivim vrednotam zahodnega sveta. Če ta enkratnost govori o »preseganju« zahodnih vrednot, to pomeni, da ostaja z njimi povezana. Kar je »onkraj«, se zahodnemu humanizmu samo dodaja. Seveda je za zahodni svet judovski »onkraj« težko razumljiv, posebno še, ker postavlja zahteve, s katerimi stopa iz okvirov zahodnega racionalizma. Toda če je res, da je judovska misel tuja zahodnemu pojmovanju, je obenem tudi res,

<sup>26</sup> Ibidem, str. 308. Označeni odnos do Hegla je Lévinas sprejel od Rosenzweiga, prim. *L'étoile de la Rédemption*, str. 15.

da nosi v sebi splošnost, ki bi ji lahko pomagala, da se izraža v jeziku zahodnega sveta.

Lévinas jasno nakazuje to možnost, obenem pa tudi ugotavlja, da se kaj takega do njegovih filozofskih del še ni zgodilo. Za Lévinasa gola asimilacija še ni izražanje posebne judovske misli v zahodnem »grškem« jeziku. V prvem primeru gre za prilagajanje, ki odpravlja različnost, saj zahteva dokončno potopitev v kulturi okolja. V drugem primeru pa judovstvo sprejema najboljše v zahodnem humanizmu, kar se tiče vsakega človeka in kar pravzaprav imenujemo Človek, da potem lahko bolje izraža tisto, v čemer je samo »onkraj« meja zahodnega univerzalizma.

Ta »onkraj« poteka na ravni etike. Gre namreč za »še več« odgovornosti ali za zahtevo, da je kdo za drugega bolj odgovoren, kakor pa bi bilo samo po sebi umevno. Etika je v judovstvu prvenstvena in ima svojo zakonitost, ki se glasi: »Drugi je prva pojmljivost.«<sup>27</sup> Prva pojmljivost za judovstvo namreč izhaja iz etičnega odnosa do drugega človeka. Toda v čem je ta etični odnos »onkraj« univerzalnosti? V nečem, kar uhaja kategoriji univerzalnosti, namreč v enkratnosti bližnjega, v edinstvenosti obličja bližnjega, v katerem res vidim tudi Človeka, vendar gre vedno najprej za tega človeka — tukaj: »Obličje mojega bližnjega predstavlja drugačnost, ki (...) odpira onkraj.«<sup>28</sup>

Judovska misel torej s svojim smislom za konkretnost in posameznost v etiki onemogoča, da bi se univerzalizem sprevrgel v totalitarizem. Kategorije kot »družbeno«, »zgodovinsko« lahko služijo kot opravičilo za nasilje, če pozabimo na neizbrisno enkratnost vsake osebe. Na tej stopnji postane etika šola pozornosti do drugega človeka, obenem pa zanika možnost, da bi splošnost postala zadnja človekova značilnost. Skratka, z etiko smo dobili možnost soditi zgodovino in ne obratno.

Lévinas je dobro uvidel, da univerzalizma ne moremo logično preseči, saj je že po svoji definiciji mišljenje prav vsega. Toda rabinsko izročilo pozna še drugačen pristop k stvarnosti, ki ima prav toliko smisla za celoto kakor zahodni humanizem, ki nič ne zaostaja za njegovo logično doslednostjo, le človeškega obličja (tukajšnjega človeka) nikoli ne žrtvuje zaradi splošnih pojmov. Da bi si lahko zamišljali človeško bratstvo, sicer potre-

<sup>27</sup> Ibidem, str. 378. Prim tudi *Totalité et Infini*, str. 17.

<sup>28</sup> Ibidem, str. 34. Potrebno je opozoriti na Lévinasov pojem *obličja*, ki ga avtor vnaša kot izrazito etičen izraz. Ne gre torej za kakšno fenomenologijo človekovega obraza, temveč za etično zahtevo, ki ni ontološka nujnost, pač pa etični imperativ obličja pred menoj, ki mi govori: »Ne ubijaj!« Obličje pred menoj me torej nagovarja, zato mu odgovarjam, ali še bolje rečeno, sem zanj odgovoren. Lévinasu ne gre niti za vizijo niti za kontemplacijo obličja. Obličje drugega ne more postati vsebina mojega vedenja, ki bi jo moja misel zaobjela. Obličje drugega me vodi »onkraj« svojega konteksta. Njegova pomenskost je namreč v njem samem in ne v njegovem kontekstu. Na obličju mojega bližnjega se razodeva neskončnost. Njegova etična brezpogojnost torej ni zgodovinsko pogojena, čeprav me nagiba k čisto konkretnim zgodovinskim dejanjem v odnosu do bližnjega. Prim. *Totalité et Infini, Le visage et éthique*, str. 169—191.

bujemo pojme ali ideje, to je dediščina Grkov. Toda potrebno je tudi »obličje«, mišljenje, ki nima teoretične, ampak etično držo, in to je naloga judovstva: »Imamo veliko nalogo, da oznanjamo Grkom načela, ki jih je Grčija spregledala. Judovska edinstvenost pričakuje svojo filozofijo.«

Tukaj opazimo, kakšno pomembnost pripisuje Lévinas govoru.<sup>29</sup> Filozofija je zanj govorica, ki je uspela spremeniti metafore v pojme. Sposobna je tudi izražati vsako izkustvo, pa naj bo to izkustvo odeto v kateri koli jezik ali pa celo do tega trenutka neizrazno. Lévinas torej zanika misel, po kateri naj bi bilo judovstvo zaradi svoje neodpravljljive različnosti neizrazno v jeziku pojmovne filozofije.

Potreben je nov lik filozofije. Je to mogoče? Tako se nam zazdi, če imamo neko apriorno pojmovanje filozofije. Sedaj bomo še bolje razumeli, zakaj Lévinas ceni Husserla, ki mu je omogočil lastno filozofsko pot: »Husserl ne bi soglašal, da je predstava mesto resnice (. . .) Kljub svojemu intelektualizmu in zaverovanosti v vzvišenost Zahoda bi Husserl postavil pod vprašaj platonski privilegij, ki mu v Evropi doslej nihče ni oporekal in ki meni, da ima pravico kolonizirati svet.«<sup>30</sup> Husserl naj bi torej omogočil celi generaciji filozofov, da so hkrati ostali zvesti dosledni filozofski metodi in začeli misliti o trenutkih človekovega bivanja, ki dotlej niso mogli biti predmet mišljenja. Do Husserla je bila filozofska misel enostranska, zaznamovana z določenim intelektualizmom, ki ga nista prerasla niti empirizem niti skepticizem. Lévinas tako označuje generacijo, v katero šteje Heideggerja, Sartra, Marleau-Pontyja in tudi svoj poskus judovske filozofije.

Lévinas ob koncu svojega govora v Jeruzalemu posredno priznava, da tudi njegova filozofska dela še niso izgotovljena judovska filozofija. Filozofija, ki bi izražala judovsko enkratnost, ni možna brez judovske kulturne prenovitve, slednje pa si danes ne moremo več zamisliti brez judovske dežele in države. Kulturna obnova bo omogočila v vsej polnosti »spočetje pojmov, ki bodo imeli korenine do globin judovske duše.« Ta stavek preseneča, nastali naj bi pojmi, ki bi bili neomajno judovski. Celó »pojem«, ki smo ga imeli doslej za izrazito orodje »grške« filozofije, naj bi služil, da bi čisto drugače izražali kaj čisto drugega.

Lahko se vprašujemo, ali ves ta proces ni samo dovršitev »konca filozofije«, o katerem Lévinas govori v zvezi z Rosenzweigom in mu pomeni značilnost našega časa: »Pojmi so se spustili na ulico, dokazi so postali

---

<sup>29</sup> Lévinas strogo loči med govorom in govorjenjem na eni strani ter izrekom in povedanim na drugi (med *dire et dit*). Nujno je, da moramo v govorjenju vedno nekaj izreči, kakor je nujno, da družba vsebuje zakone, ustanove in družbene odnose. Vendar pa je za Lévinasa govor predvsem odgovor drugemu. Zanj je pomembno, da pred obličjem drugega ne morem ostati tiho; kaj mu potem izrečem, je že drugotno. Podobno tudi v vprašanju judovske filozofije želi najprej dokazati, da je judovska misel sposobna odgovoriti zahodnemu svetu, pred katerim se je znašla. Prim. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Le Dire et le Dit*, str.6—9.

<sup>30</sup> *Difficile liberté*, str. 374.



dogodki in dialektična nasprotja vojne.«<sup>31</sup> Očitno je, da »konec filozofije« ni kakšna otroška regresija v mitično stanje, ki je obstajalo pred začetkom filozofije, kakor da se ne bi od predsokratikov do danes nihče ukvarjal s filozofijo. Za Lévinasa najbrž pomeni »konec filozofije« ponoven filozofski napor, da bi mislili in oblikovali doživetja in vrednote judovske kulture, skratka, da bi »oznanili v grščini načela, ki jih je Grčija spregledala.«

### Sklep

Ob pogledu na filozofsko iskanje omenjenega Lévinasovega teksta opazimo, da Lévinas ne vključuje v svoje razmišljanje posebej krščanstva. Mogoče si lahko to odsotnost razložimo s tem, da se avtor obrača na judovske izobražence, ki si zastavljajo vprašanje judovskega kulturnega preroda, in da to ni ustrezen trenutek, da bi posebej obravnaval krščanstvo.

Vsekakor pa Lévinas dobro ve, kako pomembno je krščanstvo za zahodno kulturo. Krščanstvu priznava izvirno mesto med judovsko in grško mislijo. Cerkev, ki je rojena na hebrejskih tleh, ohranja svoje hebrejske korenine. Njena dolžnost je, da poučuje vse narode in jim razodeva odrešenika *vseh* ljudi (»Judov« in »Grkov«). Stopila naj bi v življenje in mišljenje vseh narodov, se spojila z vsemi kulturami in jim v njihovem jeziku dajala svoje sporočilo. Seveda Lévinas ne misli, da bi bilo krščanstvo samó judovstvo za vse narode ali judovstvo »za uboge«. Med krščanstvom in judovstvom, med Cerkvijo in Izraelom ostajajo razlike, ki jih tudi ekumenizem na ravni praktičnega življenja ne more do konca pozabiti. Pravzaprav vsaka kultura in misleci, ki iz nje izhajajo, zahtevajo, da to, kar je različno, ohranja pravico, da táko ostane.<sup>32</sup>

Kljub vsej nezaupljivosti do površinskega ekumenizma ali do prehitrih vzporednic se nam ob Lévinasovem iskanju filozofskih formulacij judovske posebnosti ponuja vprašanje: Ali se ni podobno kakor njemu godilo tudi Tomažu Akvinskemu, Bonaventuri ali kasneje P. Laberthonnièru, ko so analogno kot Lévinas oblikovali filozofski izraz za svojo teološko misel? Ali ni krščanstvo prek svojih mislecev iskalo filozofskega okvira za svoje

<sup>31</sup> Ibidem, str. 240—241; *Système et Révélation, Préface*, str. 7—16.

<sup>32</sup> Današnji judovski misleci zelo odločno zavračajo mnenje nekaterih krščanskih teologov, da bi bilo rabinsko izročilo le predhodnica krščanstva in bi rast v veri časovno vodila iz judovstva v krščanstvo (msgr. Lustiger). Tako bi bilo današnje judovstvo v najboljšem primeru verski anahronizem. Rabinska tradicija pa je živa tudi danes in ohranja svoj versko-aktualni pomen. Eden izmed izrazov tega življenja so vsakoletni simpoziji judovskih intelektualcev, ker obravnavajo talmud v okvirih današnje problematike. Na njih redno sodeluje tudi Lévinas. (Prim. E. Lévinas, *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977.)

Prav tako pa Lévinas ni naklonjen težnji, ki se pojavlja od časa do časa v judovstvu, da bi bilo treba razumeti krščanstvo kot razširitev Izraela na vse narode. Prim. Armand Abécassis, *Le christianisme vu par le judaïsme, v Initiation à la pratique de la théologie*, Paris 1982, str. 418.

enkratno sporočilo, pa naj je šlo za sprejemanje platonističnih ali aristotelskih pojmov ali pa v zadnjem času za bolj polemičen odnos do grške filozofije? S tem vprašanjem smo samo hoteli opozoriti, da morda Lévinas na trenutke prehitro enači krščanstvo z zahodno kulturo in ima zato občutek, da je tudi krščanstvo z zahodno kulturo vred spregledalo nekatera etična načela in ni zmoglo obvarovati Evrope pred nacističnimi grozotami. Lévinas pa želi oblikovati filozofijo, ki bi temeljila na judovskem predfilozofskem izkustvu, bila v svojem bistvu etika ter bi a priori onemogočala vsak totalitarizem.

To je tudi vzrok, zakaj je Lévinas v svoji osnovi anti-hegeljanec in zakaj želi prerasti Heideggerjevo bit. Prvemu očita, da želi vsako drugačnost izpeljati spet na istost, to pa ima lahko porazne posledice v etiki. Za Lévinasa drugi predstavlja vedno drugačnost in kljub še takšni bližini ne bo postal nikoli isto kot jaz. Toda Lévinas gre v svoji etiki še dalje. Upa si trditi, da je proti enakosti, zakaj drugi je vedno večji od mene. Tudi takrat, kadar je revež in me prosi kruha, ostaja moj učitelj. To je skrajno altruistična etika, ki mu jo je navdihovala talmudska tradicija<sup>33</sup> in jo je potem uspel izraziti s Husserlovo fenomenološko metodo.

Njegova etika je tudi do kraja angažirana. Rekli smo že, da mu je Heideggerjev »Es gibt«, ki ga v francoščino prevaja z »Il y a«, preveč neopredeljen in neoseben, da bi lahko v njem našel tako kot Heidegger darežljivost.<sup>34</sup> Lévinas namreč išče pojme, ki bi ga sami po sebi vodili v etičen odnos z drugim. Zato tudi govori o obličju, kajti ravno golota človekovega obličja, ki je pred njim, ga sili, da se zanj zavzame. Drugi mu je tako blizu, da nikoli ne more reči, »da se ga to ne tiče,« pač pa se ga vedno dotika.<sup>35</sup>

Lévinasu je etika samo uresničitev judovske tore, postave. Tora mu predstavlja, »kar je najbolj vzvišeno in lepo v moralnih zakonih«. Kadar se Bog zakrije in nastopi trpljenje pravičnega, nam ostane samo še tora, ki je »večno plavanje proti umazanemu in zločinskemu toku človeštva«. Krščanstvo Lévinasa preveč spominja na odnos v otroštvu, medtem ko mu pomeni judovstvo s svojo toro kategorijo odraslosti. Zanj je Bog konkreten

---

<sup>33</sup> Talmudski viri Lévinasove filozofije so nesporni: »Če talmud ni filozofija, so pa njegova obravnavanja izvrstni viri za izkustva, iz katerih se hranijo filozofi« (*Quatre lectures talmudiques*, str. 12). Avtor v svojih spisih pogosto poudarja, da mu je versko-judovsko izkustvo najprej etična zahtevnost. Tako vzporedno z izvoljenostjo judovskega naroda razvija tudi izjemno strogo etiko. Gre za vzajemnost judovske vere in etike. Tudi Bog sam se ne more razodeti zunaj etike. Prim. E. Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, str. 11.

<sup>34</sup> Prim. *De l'existence à l'existant*, str. 139–142; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Sens et Il y a*, str. 207–210; *Ethique et Infini, L' »Il y a«*, str. 45–51.

<sup>35</sup> Ta bližina drugega Lévinasu narekuje posebno pojmovanje svobode. Odgovornost do drugega mu je vedno pred svobodo, zato tudi ne more biti spontane svobode: »Svoboda ni ne prva ne začetna, temveč končna; neskončna je odgovornost za drugega« (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 159).

ne zaradi svojega učlovečenja, temveč zaradi postave. Biti zvest tori pomeni zaupati v Boga, tudi kadar je odsoten. Vendar Lévinas končno le prizna, da se versko izkustvo ne konča s heroizmom, s trpljenjem nedolžnega. Bog mora nekoč razkriti svoje obličje, pravica in moč se morata nekoč srečati, potrebne so nam pravične institucije.<sup>36</sup>

Lévinasove zakoreninjenosti v judovstvu pa ne moremo razumeti kot odklanjanje krščanstva. Če bi se judovstvo odreklo svoji drugačnosti, bi bilo človeštvo osiromašeno ne samo za judovsko folkloro, ampak tudi za judovsko vernost in filozofijo. V okviru te filozofije pa najde pozitivno mesto tudi krščanstvo. Ne smemo pozabiti, da je na Lévinasov intelektualni razvoj odločilno vplival Franz Rosenzweig, ki ne vidi v religiji kakšne nadgradnje, temveč korenino biti, zato je zanj srečanje judovstva in krščanstva nujno.

Izvirnost Rosenzweigovega razmišljanja je najbrž v nasprotovanju heglowski logiki in njeni težnji, da bi objela *prav vse*. Rosenzweig predstavlja svojo filozofijo, kjer se bit pojavlja kot sestavljena iz dveh modalitet, ki jih ne moremo izvesti drugo iz druge, iz modalitet judovstva in krščanstva: »Vera — bistvo biti — se mora nujno po Rosenzweigu kazati prek judovstva in krščanstva, in to nujno prek obeh. Resnica biti je sestavljena tako, da delna resnica krščanstva predpostavlja delno resnico judovstva, toda vsako je treba živeti v njegovi celotnosti kot absolut . . . Rosenzweig je eden redkih judovskih filozofov, ki krščanstvu ni samo priznal osnovno mesto v duhovni prihodnosti človeštva, ampak mu ga je priznal hkrati z zavrnitvijo, da bi postal kristjan . . .«<sup>37</sup> To se pravi, da je dialog mogoč, celo nujen, vendar nikoli za ceno ukinjanja različnosti.

Judovstvo in krščanstvo naj bi torej bila dva trenutka biti. Podobno kakor pri dihanju vdih in izdih. Pojmovati bit tako pomeni zavreči monizem, obenem pa tudi aristotelsko logiko, vse to pa spet ni povratek v hegeljansko dialektiko. Potreben je trenutek judovstva, »iti vase« in vzpostaviti različnost. Obenem pa je potreben tudi trenutek krščanstva, apostolat, »vkulturjenje«, ki omogoča monoteizmu, da izčiščuje in spreminja obzorje narodov. Krščanstvo vzpostavlja trenutek univerzalnosti, vendar pa ta nikoli ne uporabi judovske različnosti. Rosenzweig govori o dveh legitimnih poteh odrešenja, gre za dva trikotnika, ki šele združena sestavljata »zvezdo odrešenja« (Der Stern der Erlösung).

Čeprav je težko v celoti sprejeti takšno pojmovanje razodetja in odrešenja, popolnoma radikalno ga ne zagovarja niti Lévinas, pa je omenjeno

---

<sup>36</sup> *Difficile liberté*, str. 189—193. Iz vsega, kar smo povedali, pa še ne sledi, da bi Lévinasova zahtevnost do judovske različnosti in posebnosti avtorja vodila v protiekumensko razpoloženje do krščanstva. Pravi namreč, da se judovsko pričakovanje približuje krščanskemu pričakovanju paruzije (ibidem, *Amitié judéochrétienne*, str. 261).

<sup>37</sup> Ibidem, str. 252.

pojmovanje krščanstva le velik napredek v razvoju judovske filozofije. Obenem pa je obvezujoče tudi za krščanstvo. Judovstvo mora spoštovati v njegovi dejanski različnosti in upoštevati Pavlove besede: »... po izvolitvi pa so ljubljani zaradi očetov. Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (Rimlj 11, 28—29).

\* \* \*

V tej razpravi smo želeli pokazati, kakšno miselno moč daje Lévinasovi filozofiji njegova judovska zavest, obenem pa tudi odgovoriti na zastavljeno vprašanje, kaj je v Lévinasovi filozofiji primarno: nadaljevanje Husserlove fenomenološke šole ali pa le uporaba njegove metode za predstavitev judovske misli v zahodnem kulturnem prostoru. Po vsem, kar smo povedali, je izvirnost Lévinasove filozofije tako velika, da moramo sprejeti drugo možnost.

Lévinasova razmišljanja pa niso zgolj informacija o današnjem judovskem miselnem ustvarjanju, temveč nas osebno etično in intelektualno angažirajo. Danes vlada potreba po filozofiji, ki bi bila obenem ustrezen izraz današnje verske zavesti; to potrjuje dejstvo, da francoski verni intelektualci trenutno najbolj bero filozofa Lévinasa.<sup>38</sup> Lévinasovo filozofsko iskanje in ustvarjanje postaja za krščanskega misleca obveza za lastno intelektualno pot.<sup>39</sup>

#### **Povzetek: Edvard Kovač, Emmanuel Lévinas in judovska filozofija**

Razprava želi pokazati, koliko filozofija Emmanuela Lévinasa izhaja iz judovstva. Zato v prvem delu prikazuje Lévinasovo misel v odnosu do sodobnih filozofov, v drugem delu pa podaja analizo univerzalnosti in enkratnosti judovskega sporočila, tj., kako dobiva judovska posebnost svoj univerzalni izraz v zahodni »grški« filozofiji.

V sklepu razprava zastavlja vprašanje o zanimivosti in koristnosti Lévinasove filozofije za današnjo krščansko misel.

#### **Résumé: Edvard Kovač, Emmanuel Lévinas et la philosophie du judaïsme**

L'auteur veut montrer les sources judaïques de la philosophie de Lévinas. En conséquence, dans sa première partie, il situe d'abord Lévinas par rapport aux philosophes contemporains, et, dans sa deuxième partie, analyse la question de l'universalité et de la singularité du message judaïque; autrement dit comment la singularité juive peut être exprimée en un langage universel de la philosophie »grecque«.

Dans la conclusion, l'auteur s'interroge sur l'utilité et l'intérêt de la démarche intellectuelle de Lévinas pour un penseur chrétien.

<sup>38</sup> Rezultate raziskave je objavil M. Neutsch, *Le catholicisme innatendu, II. Les prestigies d'Emmanuel Lévinas*, v *La Croix*, 6. 10. 1982.

iskanje in ustvarjanje postaja za krščanskega misleca obveza za lastno

<sup>39</sup> Mogoče pravkar izdani knjigi J. L. Mariona in G. Lafona predstavljata dvoje miselnih naporov intelektualno govoriti o krščanskem Bogu in dajati »odgovor o svojem verovanju« današnji filozofski misli. Prim.: J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, in G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris 1982.

### **Zusammenfassung: Edvard Kovač, Emmanuel Lévinas und jüdische Philosophie**

Der Autor will zeigen, in welchem Maße die Philosophie von Emmanuel Lévinas im Judaismus ihren Ursprung hat. Darum stellt er im ersten Teil Lévinas in Beziehung zu zeitgenössischen Philosophen dar und analysiert im zweiten Teil die Universalität und Singularität der jüdischen Botschaft, mit anderen Worten, wie die jüdische Einmaligkeit in der universalen Sprache der »griechischen« Philosophie ausgedrückt werden kann.

Abschliessend fragt sich der Autor, worin die Philosophie von Lévinas für das heutige christliche Denken interessant und nützlich sein kann.

### Notranji grad Terezije Avilske

Knjigo Notranji grad je Terezija Avilska napisala na izrecno željo p. Graciána leta 1577. Ponovno naj bi opisala svoja globoka duhovna spoznanja, kakor je to napravila v svoji prvi knjigi Življenjepis leta 1562, ki pa jo je še vedno zadrževala inkvizicija.<sup>1</sup> Notranji grad je Terezijino najpomembnejše delo, prava mojstrovina ne le v duhovnem, temveč tudi literarnem pogledu. Delo pomeni do zdaj še ne doseženo razlago psihologije krščanske mistike. V tej knjigi Terezija ne opisuje in ne pojasnjuje problematike duhovnega življenja tako, kot je to napravila v Življenjepisu in Poti popolnosti, temveč se vprašanja duhovnega življenja loteva globlje in celotneje. Vso njegovo dialektiko razlaga in opisuje v podobi notranjega gradu — odtod naslov knjige. V podobi gradu pa ne smemo pikolovsko iskati razmerja podrobnosti, temveč poučen namen, ki ga je imela Terezija. Podčrtati namreč želi, da je duša po stvarjenju in milosti prebivanja Svete Trojice nekaj izjemnega, čudovit božji grad. Zato mora biti neizmerno bogastvo luči in ljubezni, svobode in sreče. Duša ni mišljena samo kot objektivno dragocena stvarnost, temveč kot življenje, rast, razvoj. Čudežni dinamizem jo neprestano spodbuja k izvoru vsake luči in vsakega življenja. Vse človekove sposobnosti so povezane: čuti, domišljija, duhovne sposobnosti; vse se neprestano razvija. Vse te sposobnosti so po svoji naravnosti usmerjene v središče gradu, kjer biva Bog in se želi najtesneje združiti z dušo. »Mislimo si, da je duša grad, ves izdelan iz demanta ali zelo jasnega kristala; v njem je mnogo prostorov, kakor je tudi v nebesih mnogo stanovanj. Če bistro preudarimo, je duša pravičnika raj, ki ima Gospod v njem veselje, kakor pravi sam. Kakšno bi moralo biti po vaši sodbi stanovanje, ki bi bilo v radost tako mogočnemu, tako modremu, tako čistemu in z vsemi blagri tako bogatemu Kralju? Ne najdem ničesar, s čimer bi mogla primerjati vzvišeno lepoto in sposobnost duše. In naj smo še tako bistroumni, te odlike ne bomo doumeli nikoli, kakor ne doumemo Boga samega, ki trdi, da nas je ustvaril po svoji podobi in sličnosti.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Knjiga Življenjepis ima v slovenskem prevodu naslov: Življenje svete Terezije Jezusove kakor ga je opisala sama, Celje (MD) 1974; Pot popolnosti, Ljubljana (Knjižnica Božjega okolja) 1978; Notranji grad, Ljubljana (Knjižnica Božjega okolja) 1980. V razpravi navajam Terezijine tekste iz teh slovenskih prevodov.

<sup>2</sup> Notranji grad, I, 1, 1.

Vstop duše v grad je vstop vase, zavest naravne in nadnaravne eksistence. Seveda tu ne gre za filozofsko in čisto psihološko samoopazovanje, temveč za iskanje Boga v notranjem središču, da bi začela z njim prijateljski pogovor: moliti. Od tod tudi trditev, da je molitev vhod v grad. »Kolikor morem umeti, so ta vrata v grad molitev in premišljevanje. Ne mislim tu le na premišljevalno molitev, temveč tudi ustno, ki jo moramo opravljati prav tako pazljivo in preudarno, kakor notranjo, da bo molitev. Molitev, ki pri njej ne mislimo, s kom govorimo, ne zasluži imena molitve, pa naj še tako vneto premikamo ustnice.«<sup>3</sup> Človek, ki moli z mislijo na Boga in nase, vstopa v grad. Molitev pa ni samo vhod, skozi katerega stopamo v grad, temveč tudi pot in vodnik, da se pomikamo iz sobe v sobo, dokler ne pridemo v zadnjo, središčno, kjer Bog kot sonce iz sredine gradu razliva svojo svetlobo in toplino v vsa stanovanja, in sicer toliko, kolikor je človek bliže središča.

Terezija Avilska opisuje rast duhovnega življenja v sedmih stopnjah, ki ustrezajo sedmim stanovanjem v gradu. Vsako stanovanje pomeni novo duhovno stanje, višje, popolnejše od prejšnjega. Delo moremo jasno razdeliti v dva dela. Prva tri stanovanja so asketični del. Tu razlaga, kaj mora in kaj more človek v duhovnem življenju napraviti s pomočjo redne božje milosti. Nadaljnja štiri stanovanja pa so mistični del. V njih razpravlja, kaj vse more doseči človek pod vplivom posebnih božjih milosti: popolno zedinjenje z Bogom v duhovni poroki.

V opisovanju duhovnega stanja prvih treh stanovanj je Terezija precej kratka. Skoraj bi lahko rekli, da se v Notranjem gradu le kratko spomni, kdo je v teh stanovanjih, in daje nasvete, kako bi čimprej prišli v naslednja stanovanja. Kratka je zato, ker je ta duhovna stanja bolj obširno in natančno opisala že v *Življenjepisu* (11. — 13. poglavje) in *Poti popolnosti* (16. — 29. poglavje). Zato je razumljivo, da bomo v razlagi duhovnega razvoja, ki ga podaja Terezija v Notranjem gradu, upoštevali tudi ti dve deli.

### *Zunaj gradu*

Ker je molitev edini vhod v notranjost gradu, je razumljivo, da tisti, ki ne molijo, ostanejo zunaj gradu. Ker ni grad nič drugega kot duša, božje bivališče, so prikrajšani za spoznanje sebe in Boga. »Duše, ki ne molijo, so podobne pohabljenemu ali od kapi zadetemu telesu, ki sicer ima roke in noge, a se ne more gibati. Te duše so tako revne, tako zarjavele v navadah, tako zaposlene z vnanjimi opravki, da se jim zdi nemogoče stopiti v notranjost. Stalna družba z golaznijo in zverinami, ki se potikajo okrog gradu, jim je družba s temi živalmi malone prilična. Čeprav so plemenitega rodu

<sup>3</sup> Notranji grad, I, 1, 7.

in usposobljene za občevanje s samim Bogom, se vendar ne morejo rešiti tega pomilovanja vrednega stanja«. <sup>4</sup> Tisti, ki so navezani na gmotne dobrine, so kot hromi bolnik, ki ga more samo Gospod ozdraviti. <sup>5</sup>

### *Prva stanovanja*

V prvih stanovanjih so tisti, ki so navezani na svetne stvari, kakor tudi nekateri, ki so sicer zunaj gradu, pa vendarle od časa do časa premišlujejo o sebi, svojem duhovnem stanju. »Govorila bom o dušah, ki navsezadnje vendarle stopijo v grad. Čeprav še globoko tiče v svetu, jih vendar žene sveta želja. Kdaj pa kdaj se priporoče Gospodu in razmišljajo o sebi, čeprav ne za dolgo. Tu in tam v mesecu molijo ustno, seveda s tisoč mislimi na svoje opravke; skoraj stalno se borijo z njimi in so tako zapletene vanje, da že same uvidevajo nujnost, da se jih otresejo. Včasih tudi tako sklenejo toda kjer jim je zaklad, tam jim je tudi srce. Naj bo z njimi kakorkoli že, mnogo so pridobile že s tem, da spoznajo same sebe in se zavedajo, da ne hodijo po pravi poti, ki drži v grajsko notrino. Naposled le stopijo v prve prostore prizemlja, ali množica golazni, ki jo jemljejo s seboj, jim ne da, da bi videle lepoto gradu ali jo v miru uživale. Kljub temu so mnogo pridobile že s tem, da so vstopile«. <sup>6</sup> Tu Terezija zelo trezno opisuje prve osnove spreobrnjenja. Tisti, ki jih doživijo, stopijo v prva stanovanja, začnejo spoznavati sebe in Boga. Predvsem naj poskušajo čimbolj spoznati Boga, ker jim to najbolj pomaga, da prav spoznajo sebe. Ko se poglobljajo v njegovo veličino, spoznavajo na eni strani svojo nebogljenost, na drugi pa svoje dostojanstvo, h kateremu so poklicani. <sup>7</sup> Skratka, tu gre za posvetne ljudi s slabim posluhom za zahteve duhovnega življenja, brezbrizni so za velike grehe in nevarnosti, zato skoraj vedno padejo. Seveda so te ugotovitve od človeka do človeka različne. Zato pa Terezija ne govori o stanovanju, temveč o stanovanjih in pravi, da stopajo ljudje vanje različno. Odvisno je od zgrešenosti prejšnjega življenja in globine ter iskrenosti prvega spreobrnjenja.

Zelo modro opozarja stanovalce prvih stanovanj, da iz središča gradu ne prodre skoraj nič svetlobe v prva stanovanja. Stanovanja so sicer svetla, toda človek, ki je v njih, svetlobe ne uživa, ker je navezan še na mnoge zunanje stvari, ki ga slepijo, da ničesar ne vidi. In vendar se mora osvoboditi vseh ovir, če hoče stopiti v druga stanovanja. <sup>8</sup>

<sup>4</sup> Notranji grad, I, 1, 8.

<sup>5</sup> Prim. Notranji grad, I, 1, 8.

<sup>6</sup> Notranji grad, I, 1, 8.

<sup>7</sup> Prim. Notranji grad, I, 1, 11—12.

<sup>8</sup> Prim. Notranji grad, I, 2, 17; C. Lapauw, Teresa von Avila — Wege nach innen (Erfahrung und Führung — Kommentar zur »Inneren Burg«), Innsbruck (Tyrolia) 1981, 40—55.



## *Druga stanovanja*

V drugih stanovanjih »so tisti, ki so pričeli z vajo notranje molitve in ki so spoznali, kako pomembno je zanje, da ne obtiče v prvih stanovanjih. Toda sklep jim še ni dovolj trden, in ker se ne ogibajo priložnosti, se često vračajo . . . Zabave, opravki, veselje in varljive stvari tega sveta so jim sicer še pri srcu, padejo v grehe in zopet vstajajo.«<sup>9</sup> Zdi se, da so zelo podobni tistim v prvih stanovanjih, zlasti ker se niso notranje vsemu odpovedali. Vendar je med njimi precejšnja razlika. Če vzamemo Terezijino primero, bomo rekli, da so mutasti, ne pa tudi gluhi, kot tisti v prvih stanovanjih. Mutasti so, ker so njihove zmožnosti še preveč usmerjene na zemeljske stvari, zato ne morejo iti vase, se zbrati in se pogovarjati z Bogom. Niso pa gluhi, ker božji glas, ki jih vabi k notranjemu življenju, sprejemajo pazljiveje kot v prejšnjih stanovanjih. Gospod jim res ne govori neposredno, temveč s pomočjo duhovnih knjig, pridig, duhovnih ljudi. Včasih jim govori tudi po trpljenju, boleznih, nasprotovanju ali nenadnem spoznanju kake verske resnice v molitvi.<sup>10</sup> Duhovna dojemljivost je bolj izostrena, zato je božje vabilo močnejše in trajnejše. Prav zaradi tega pa se pojavi notranja napetost. Na eni strani se je povečalo spoznanje lastnega stanja in želja po notranjem očiščenju, na drugi pa še ni kdove kako zmanjšana navezanost na čutni svet. Zato nastane boj med vabami sveta, ki je do zdaj prevladoval, in spoznanjem, ki spodbuja k notranji prostosti. Terezija opisuje to notranjo dramo kot boj med satanom in človekom. »Hudobni duhovi ji (duši) pričarajo pred oči najzapeljivejše sladkosti sveta: radosti, ki jih slikajo kot večne, spoštovanje, ki ga uživajo v njem, prijatelje in sorodnike, ki jih ljubi, zdravje, ki si ga utegne pokvariti s spokornimi vajami — teh si duša vselej želi, kadar stopi v to stanovanje. In še tisoč drugih ovir nastavljajo tu duši na pot.«<sup>11</sup> Človek pa odgovarja s pametjo in vero. »Pamet pravi, da so prišepetavanja hudobnega duha slepilo, in naj pomisli, da je vse to nič proti temu, za čemer teži. Vera ga uči, da je le eno potrebno. Spomin mu prikazuje minljivost vseh zemeljskih dobrin . . . Volja je v ljubezni vdana njemu, od katerega je že prejela neštete dobrote in dokaze ljubezni, za kar bi se mu želela vsaj nekoliko oddolžiti. Vsiljuje se zlasti želja, naj bi je pravi Ljubi nikoli ne zapustil, temveč do konca ostal pri nji in ji bil bitje in življenje. Pamet končno še zagotavlja duši, da ne bo našla boljšega prijatelja, pa naj živi še toliko let.«<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Notranji grad, II, 2.

<sup>10</sup> Prim. Notranji grad, II, 3.

<sup>11</sup> Notranji grad, II, 3.

<sup>12</sup> Notranji grad, II, 4.

### *Tretja stanovanja*

Tisti, ki so ob božji pomoči z osebno vztrajnostjo zmagovito prestali boje, so dosegli duhovno stanje, ki ga Terezija imenuje tretja stanovanja. Duhovno uglasenost tega stanja nam Terezija opisuje: »Dušam, ki so stopile v tretje stanovanje, Gospod ni poklonil majhne milosti, temveč veliko, ko jim je dal prebresti prve težave. Žele si, da ne bi nikoli žalile božjega Veličanstva, in se varujejo tudi odpustljivih grehov, rade se pokore, imajo svete ure, določene za notranjo zbranost, koristno uporabljajo čas, opravljajo dela ljubezni v službi bližnjega, se zelo zatajujejo v besedi in obleki, gospodinji varčno in skrbno, če jim je zaupano gospodinjstvo. Skratka, stanje, kakršnega si je treba želeli. Mislim, da takih duš nič več ne bo oviralo pri nadaljnjem napredovanju in končnem vstopu v najbolj notranje stanovanje. Gospod jim ne bo branil, če bodo le same hotele; odlično so usposobljene za sprejem sleherne milosti«. <sup>13</sup>

Kajpada je na tej stopnji še določena mera farizejstva, ki pomeni veliko oviro do nadaljnjih stanovanj. Terezija opozarja predvsem na pomanjkanje ponižnosti in velikodušnosti. Pogosto se zgodi, da so si nekako določili stopnjo duhovnega življenja, ki se jim zdi dovolj visoka. S tem pa niso samo zadovoljni, temveč na tihem celo uživajo. Njihova zadovoljnost se kaže v tem, da niso pripravljeni na večje odpovedi, h katerim jih kljub vsemu vabi Gospod podobno kot bogatega mladeniča v evangeliju. <sup>14</sup> Drugi negativni pojav je hitro, nepremišljeno presojanje in obsojanje bližnjih, njihovega zunanjega vedenja, kot bi bilo to nekaj bistvenega. Vse to delajo, ker so premalo ponižni. Nimajo se samo za bolj svete od drugih, temveč tudi od Boga skoraj zahtevajo milosti, češ da so jih bolj vredni kakor drugi. Za te ljudi je nujno, da si prizadevajo za ponižnost, se tako odtrgajo od sebe in samovšečnosti.

V prvih treh stanovanjih morejo priti kristjani ob pomoči redne božje milosti do premišljevanja in molitve zbranosti. <sup>15</sup>

### *Premišljevanje*

Terezija Avilska zelo dobro pozna klasično metodo premišljevanja. Prakticirala jo je dolgo v svojem redovnem življenju in nam jo tudi opisala: »Premišljevanje mi je daljše umsko razglabljanje, ki poteka takole: Pričnemo npr. preudarjati o milosti, ki nam jo je Bog naklonil s tem, da nam je dal Sina edinca. Ne da bi se pri tem ustavili, pregledujemo skrivnost za skrivnostjo Sinovega veličastnega življenja«. <sup>16</sup> Daje nam celo kratek vzorec premišljevanja o eni izmed skrivnosti: »Vzemimo, da je predmet premišlje-

<sup>13</sup> Notranji grad, III, 1, 5.

<sup>14</sup> Prim. Notranji grad, III, 1, 6.

<sup>15</sup> Prim. Notranji grad, III, 1, 7; III, 2, 10.

<sup>16</sup> Notranji grad, VI, 7, 10.

vanja skrivnost iz Kristusovega trpljenja, npr. bičanje: Gospod stoji pred nami privezan k stebru. Um se sprašuje, od kod veličina bolečine in muke, ki jih je Gospod pretrpel v tej zapuščenosti; pozveduje pa tudi še po mnogočem drugem, kar dejaven ali znanstveno izobražen um zanima v tej skrivnosti.<sup>17</sup> Um si v svojem poglobljanju pomaga z domišljijo in spominom ter teži, da spodbudi voljo s čustvi in nameni v zvezi s snovjo premišljevanja. V premišljevanju mora biti vedno dejavna tudi ljubezen, saj je premišljevanje v tem, da mnogo ljubimo in ne samo premišljujemo,<sup>18</sup> da rastemo v krepostih in usklajevanju naše volje z božjo. To je bistveno za premišljevanje. Brez tega je premišljevanje bolj gola spekulacija kot premišljevalna molitev.

Predmet premišljevanja morejo biti nadnaravne in naravne resnice. V vseh sta navzoči zadnja resnica in neizmerna ljubezen. Zato morejo vse pomagati človeku, da se notranje približuje Bogu. Pri tem spoznava tudi sebe, svoje notranje stanje. »Spoznavanja samega sebe seveda ne smemo omalovaževati; ni tako velike duše na tej poti, da ne bi kdaj morala postati zopet otrok in sesati prsi. To je resnica, ki je nikdar ne prezirajmo in ki bom o njej še večkrat govorila prav zaradi njenega velikega pomena. Na nobeni molitveni stopnji nismo tako vzvišeni, da se ne bi morali kdaj vrniti, kjer smo začeli. Premišljevanje o grehih in samospoznavanje sta kruh, ki ga moramo na poti molitve uživati pri vseh jedeh, pa naj so še tako slastne; brez tega kruha si ne bi mogli ohraniti življenja. Uživati pa ga moramo zmerno.«<sup>19</sup>

Opozarja pa Terezija tudi na težave, s katerimi se človek srečuje pri premišljevanju: raztresenost, duhovna suhota, različnost notranje naravnosti itd. Sama je dolgo trpela zaradi duhovne suhote. Potrebno je vedno poiskati vzroke raztresenosti. To so pomanjkanje zmožnosti za zbranost, prevelika skrb za svetne stvari, utrujenost, čustvena potratnost, neurejena navezanost itd. V takih obdobjih nemoči za premišljevanje bosta v veliko pomoč ustna molitev in branje duhovnih knjig, potrebna bosta počitek in primerna higiena. Težave, katerih viri so zunaj srca, niso tako usodne, veliko bolj resne so tiste, ki jih poraja pomanjkanje ponižnosti, odpovedi in velikodušnosti. To so resne ovire prave molitve in napredovanja v duhovnem življenju.<sup>20</sup>

### *Molitev zbranosti*

Ko Terezija v Poti popolnosti (19.—27. poglavje) razloži premišljevalno molitev, začne v dveh naslednjih poglavjih (28 in 29) govoriti o molitvi

<sup>17</sup> Življenjepis, 13, 14.

<sup>18</sup> Prim. Notranji grad, IV, 7, 8.

<sup>19</sup> Življenjepis, 13, 16.

<sup>20</sup> Prim. Pot popolnosti, 17, 3.

zbranosti. Bistvo molitve zbranosti je v zavesti božje navzočnosti v nas<sup>21</sup>. Zavest, da je v človeku Bog z naravno in nadnaravno navzočnostjo (če je v milosti), ni samo osrednja misel Notranjega gradu, temveč tudi drugih Terezijinih del, kjer govori o premišljevanju. V Poti popolnosti pravi: »Sv. Avguštin piše, kakor se lahko prepričate, da je iskal Boga na mnogih krajih in da ga je naposled našel v sebi. Menite, da je za raztreseno dušo brez pomena, če to resnico doume in se zave, da se ji ni treba povzpeti v nebo, kadar želi govoriti z nebeškim Očetom in se ga veseli. Tudi ni potrebno, da govori z njim na glas; tako blizu ji je, da jo sliši, tudi če govori tiho. Da bi ga iskala, ji niso potrebne peruti; v samoti naj se zazre vase, pa ga bo našla. Tu naj si ga ogleda, toda naj se nikdar ne dela tuje pred tako dobrim Gostom, temveč naj z njim govori kot z Očetom, mu izroči svoje prošnje, potoži svoje bolečine ter ga prosi za pomoč. Vse to pa naj stori v globoki ponižnosti . . . Pri taki molitvi, čeprav je le ustna, se duh zbere mnogo prej, pa tudi drugih dobrin boste prejeli z njo. Imenuje se molitev zbranosti, ker v nji duša zbere vse svoje sile in se z Bogom umakne v svojo notranjost. Kdor se na ta način ume zapreti v mala nebesa svoje duše, kjer biva Stvarnik nebes in zemlje, ter se navadi, da vidi le njega in ne moli na drugih krajih, kjer bi se mu zunanji čuti mogli raztresti, naj bo prepričan, da je na dobri poti in da bo v kratkem prispel tja, kjer bo lahko pil vodo iz samega vrelca, saj je v kratkem času prehodil dolgo pot.«<sup>22</sup>

Zbranost ima različne stopnje.<sup>23</sup> Odvisno je od tega, koliko se človek potrudi zanjo; pogosto pa je odvisna tudi od psihičnega stanja. Terezija razlikuje tri stopnje: 1) Človek že nekako obvladuje svoje čute. »Če se nekaj časa urimo in silimo, bomo kmalu občutili dobiček, ki se nam obeta. Toliko, da smo pričeli moliti, že zaznamo, kako se čuti zbirajo, podobni so čebelam, ki letajo v panj in tam pripravljajo med.«<sup>24</sup> 2) Tisti, ki živijo v božji bližini. »Ob ognju božje ljubezni se vžgejo prej, saj so mu čisto blizu. Potrebno je le, da se jih dotakne drobna iskra in da lahna sapica uma ogenj razpiha, in že plamene, ker jih na zunaj nič ne ovira.«<sup>25</sup> 3) Molitev zbranosti človeka najprej pripravi na molitev pokoja (oratio quietis).<sup>26</sup> Molitev zbranosti je usmerjena na stalno zedinjenje, teži za najprisrčnejšim prijateljstvom z Bogom.

#### *Četrta stanovanja*

Mnogi morajo zelo dolgo bivati v prvih treh stanovanjih, druge pa Bog kmalu povede v četrta stanovanja, kjer grad že odseva v svetlobi in razo-

<sup>21</sup> Prim. Gabriele di S. Maria Maddalena, *Le vie dell'orazione*, Roma 1956, 157.

<sup>22</sup> Pot popolnosti, 28, 1—2.

<sup>23</sup> Prim. Pot popolnosti, 28, 4.

<sup>24</sup> Pot popolnosti, 28, 4.

<sup>25</sup> Pot popolnosti, 28, 5.

<sup>26</sup> Prim. Pot popolnosti, 28, 2.

deva svoje čare. Božje delovanje, ki je sedaj usmerjeno neposredno na voljo, ni nič drugega kot podaritev nadnaravne ljubezni, ki usmeri in naveže voljo na nadnaravne dobrine. Volja ni zdaj samo združena z božjo voljo, temveč je kot ujeta in usužnjena božji ljubezni. V tej notranji povezanosti uživa človek mir, prijetnost, notranje veselje. Zato tudi molitev, ki se v tem duhovnem stanju poraja, Terezija imenuje molitev pokoja (*oratio quietis*).<sup>27</sup>

V tej molitvi se že jasno kažejo značilnosti podarjene kontemplacije: izkustvo, pasivnost, preprostost, iskrenost itd. Človek doživlja božjo navzočnost in prisrčnost; Bog vodi dušo v svoje kraljestvo. Zaveda se, da je v bližini svojega Boga in ji še malo manjka, da bi se z njim popolnoma združila.<sup>28</sup> Človekovo pasivnost in božjo dejavnost opisuje Terezija v podobi studenca. »Če priteka voda neposredno iz vira, iz Boga samega, to je, da duši nakloni nadnaravno dobroto, stori to povsem mirno, blago in osrečujoče, izključno v naši notranjščini, ne vem kje in kako. Te sreče in blaženosti sprva ne občutimo v srcu kakor zemeljsko veselje, šele kasneje napolni ta voda vse in se prelije skozi celice in sile duše, dokler ne zajame tudi telesa. Zato sem tudi rekla, da se užitki duhovnih blaženosti pričenjajo v Bogu in se končajo v nas, tako da jih občuti tudi ves vnanji človek. Kdor je že to izkusil, bo vedel.«<sup>29</sup> Voda te kontemplacije priteka iz središča gradu.

Ker ima Terezija vedno pred očmi rast duhovnega življenja, razlaga, kako različne stopnje molitve vplivajo na razvoj in delovanje kreposti. Pri molitvi pokoja naglašča predvsem: odpoved zemeljskim tolažbam, ljubezen do žrtve, skromno (resnično) mnenje o sebi, namesto suženjskega strahu, sinovska ljubezen, zaupanje v odrešenijsko božje delovanje.<sup>30</sup>

Tu gre pravzaprav za pasivno molitev (*oratio semipassiva*), ki močno zadeva le voljo. Ker je ta molitev nadnaravna, božji dar, se človek zanjo ne more potegovati in ne sam v njej napredovati. Potrebno pa je, da človek ustvarja pravo notranje razpoloženje, to je, kakor Terezija neprestano ponavlja, ponižnost. »Kadar Gospod komu podari to milost, mu jo podari, ker hoče; razlogi za to so znani samo njemu in ne vtikajmo se vanje. Ko smo storili vse, kar je povedano za prejšnje stanovanje: ponižnost, ponižnost! Edino z njo bomo Gospoda primorali, da nam dá, česar si želimo. Ponižni pa boste zlasti tedaj, če vam ne bo seglo v glavo, da ste si te milosti in duhove prijetnosti zaslužili ali da si jih sploh morete v življenju zaslužiti.«<sup>31</sup> Ponižnost pa ni samo najpotrebnejše razpoloženje, temveč tudi najboljši kriterij glede pristnosti molitve pokoja in s tem tudi duhovnega stanja četr-

---

<sup>27</sup> Prim. Notranji grad, IV, 2, 8.

<sup>28</sup> Prim. Pot popolnosti, 31, 1.

<sup>29</sup> Notranji grad, IV, 2, 4.

<sup>30</sup> Prim. Notranji grad, IV, 3, 9.

<sup>31</sup> Notranji grad, IV, 2, 9.

tih stanovanj. Izredno pomembni sta tudi velikodušnost in vztrajnost v prizadevanju za svetost.

Terezija je pri molitvi pokoja zelo pozorna na delovanje uma, ki more s svojim delovanjem motiti oziroma ovirati to molitev. Ker Bog vpliva neposredno na voljo, je razumljivo, da je ta dejavna neposredno v ljubezni do Boga brez predhodnega posredovanja uma. Ta se nerad odpove svoji težnji, da bi dar, ki je dan volji, dojel z razmišljanjem in analizo ter potem dobrino posredoval ljubezni, kakor se redno dogaja v človekovi dejavnosti. Mogli bi reči, da um nekako dolgočasi spokojno uživanje volje v ljubezni: »Um se odreče logičnemu sklepanju, se pravi nesposobnost, da bi pojml, kar bi pojmiti želel, ga prisili, da to opusti. Zato blodi kakor norec. Med tem je volja tako zatopljena v svojega Boga, da ji je nepokoj uma v nadlego; toda ne sme se zmeniti zanj, ker bi bila sicer ob velik del užitka. Umu naj dá, da počenja, kar se mu ljubi, sama pa naj se prepusti rokam ljubezni.«<sup>32</sup>

Iz tega objektivnega psihološkega stanja povzame Terezija načelo za ravnanje duše. Raziskovalne dejavnosti uma ne smemo spodbujati, kajti ljubezen, ki je dana volji, in dobrina, ki jo spremlja, sta nadnaravne stvarnosti, ki se izmikata analizi in ustvarjalnosti uma. Ker pa je delovanje na voljo večkrat zelo rahlo in neodločno, more um na neki način pomagati z zmernim intuitivnim delovanjem, da plamen ljubezni bolj zagori. »Umu naj dá, da uživa, sicer pa naj ga kvečjemu nauči kakšno besedico ljubezni; kajti če se v tem stanju ne potrudimo ustaviti diskusivno miselnega delovanja, smo kljub temu mnogokrat brez misli, seveda le za kratek čas.«<sup>33</sup>

### *Peta stanovanja*

V peto stanovanje pridejo tisti, ki so se popolnoma izročili Bogu in se osvobodili vsake navezanosti na svet. Tu se poraja molitev zedinjenja, ki vodi do prehodnega združenja z Bogom. V tem stanju se človek umika vase. Vendar se to stanje razlikuje od duhovnega stanja četrtyh stanovanj. Zdaj ne gre več za kakšno blago mirovanje duše, temveč za globoko spokojnost.

Za preprosto zedinjenje, o katerem govori Terezija v petih stanovanjih, sta predvsem značilni dve stvari: Božje delovanje se razširi na vse zmožnosti in ne več samo neposredno na voljo, kakor je to v molitvi pokoja. Zato je ta stopnja kontemplacije popolnoma pasivna, se pravi neposredno podarjena od Boga. Ker so vse duhovne zmožnosti pod vplivom božjega delovanja, je razumljivo, da so vse usmerjene na predmet kontemplacije, zato tudi ne prihaja do raztresenosti, ki bi mogla motiti zedinjenje. »Tu v združevalni molitvi je duša čisto budna za Boga, za stvari tega sveta in

<sup>32</sup> Notranji grad, IV, 3, 11.

<sup>33</sup> Notranji grad, IV, 3, 10.

zase pa docela brezčutna, saj je med združitvijo, ki traja le kratek čas, kakor iz sebe, tako da ne more misliti o ničemur, tudi če bi hotela. Zato tudi ni potrebno, da umetno zatira umsko delovanje; tu namreč samo ljubi, a ne ve, kako ljubi, niti kaj hoče. Skratka, duša je tu odmrta svetu, da bi tem bolje živela za Boga«. <sup>34</sup>

Drugo znamenje oziroma že kar kriterij združenja pa je neka gotovost duše, da je združena z Bogom. »Bog se spusti v notranjost duše tako, da duša nikdar ne more dvomiti, ko se zopet osvesti, da je bila v Bogu in Bog v nji«. <sup>35</sup> Duša to jasno spozna »ne v duhovnem videnju, ostala pa ji je neka izvestnost, ki jo more dati edino Bog«. <sup>36</sup>

Združenje z Bogom se razodeva v dejavni ljubezni do bližnjega. »Naj-zanesljivejše znamenje, da se obeh zapovedi držimo, je po moji misli ne-sebična ljubezen do bližnjega. Ne moremo namreč vedeti, ali ljubimo Boga, in naj tudi vse kaže na to; o svoji ljubezni do bližnjega pa ne moremo dvomiti. In verjemite mi, da vam bo ljubezen do Boga rastla tem bujnejše, čim krepkeje boste napredovali v ljubezni do bližnjega. Kajti Gospod nas ljubi tako goreče, da nam ljubezen do bližnjega poplača s tem, da na tisoč načinov povečuje v nas ljubezen do sebe«. <sup>37</sup> Tako dejavna ljubezen pomaga k združenju z Bogom. Če te ljubezni do bližnjega ni, potem tudi ni resnične združitve z Bogom, pa naj si jo človek še tako želi ali umišlja. <sup>38</sup>

### *Šesta stanovanja*

Šestim stanovanjem je Terezija posvetila kar enajst obsežnih poglavij Notranjega gradu. Že samo to dá slutiti, da govori v njih o zelo pomembnih stvareh. In res razlaga v teh stanovanjih nenavadne pojave, s katerimi Bog krepí in razširja svoje delovanje v duši in jo pripravlja za najvišjo obliko mističnega združenja. Vendar pa Terezija ne opisuje samo te nenavadne pojave, temveč išče tudi razlage in kriterije za spoznanje njihove pristnosti in učinkovitosti.

Terezija precej obširno govori o zamaknjenju. Zamaknjenje daleč pre-sega naravno združitve, ki deluje bolj notranje, medtem ko zamaknjenje učinkuje hkrati na znotraj in na vzven, kar spada med višje stopnje molitve. Ko zamaknjenje doseže svoj višek, so dušne sile zaradi popolne združitve z Bogom docela izgubljene. »Pri resničnem zamaknjenju Bog siloma dvigne dušo prav k sebi in ji kot svoji nevesti pokaže majhen del kraljestva, ki si

<sup>34</sup> Notranji grad, V, 1, 3.

<sup>35</sup> Notranji grad, V, 1, 8.

<sup>36</sup> Notranji grad, V, 1, 9.

<sup>37</sup> Notranji grad, V, 3, 10.

<sup>38</sup> Prim. Notranji grad, V, 3, 13.

ga je pridobila z zaroko. Naj bo, kar ji pokaže, še tako malo, vendar je neizmerno mnogo, kar veliki Bog nosi v sebi. Pri tem pa ne dopušča, da bi mu delovanje ovirali čuti ali duševne sile. Zato odredi, da se vsa vrata v vsa stanovanja takoj zapro. Odprta ostanejo le tista, ki drže v njegovo stanovanje, da bi mogli stopiti vanje.<sup>39</sup>

Posebno obliko zamaknjenja imenuje Terezija let duha. Iz njenega življenja vemo, da se je pogosto zgodilo — to so povedali očitvidci — kako je prosto lebdela, in to, ko je bila sama, ali pa se je pogovarjala z Janezom od Križa. Ta skrivnostni pojav, ki je izjema v zakonu težnosti, sam po sebi ni čudež in tudi ne dokaz svetosti, temveč je na neki način spremljajoč pojav svetosti. Spada pa v področje parapsihologije, saj se dogaja tudi pri drugih »nesvetih« in močno medijskih osebah. Dviganje telesa se dogaja samo takrat, kadar je medij v globokem transu. Pozneje se tega nič ne spominja. Mistiki pa imajo pri tem pojavu močno osebno doživetje, ki se jim vtisne v spomin. Dvignjeni so nekako nad prostor in čas ter potopljeni v večnost.<sup>40</sup> Takole opisuje Terezija svoje doživljanje pri tem pojavu: »Zgodi se, da se duša iznenada in zelo naglo zgane, duh pa se dvigne tako jadrno, da človeka popade strah, zlasti še sprva. Kajti v prvem hipu tega dviga si še nismo na jasnem, da je od Boga.«<sup>41</sup> »Po vsej pravici se zdi, da se je duša ločila od telesa. Sicer je gotovo, da oseba ni mrtva, vendar ne bi mogla reči, vsaj prvi hip ne, ali je duša v telesu ali zunaj njega. Ko pa se je zopet osvestila, meni, da je bila v povsem drugačni deželi od te, ki v nji živimo. Svetloba, ki je tam svetila, je od zemeljske tako različna, da z domišljijo ne bi mogli ustvariti enake, pa tudi ne drugih stvari, ki jih je tam videla, čeprav bi se ubadala vse življenje. Vrhu tega jo Gospod med poletom mahoma pouči o mnogih resnicah hkrati. Niti tisočinke tega se ne bi mogla izmisliti, tudi če bi mnogo let napenjala um in domišljijo. Ni to intelektualno videnje, temveč imaginarno, kar tu stopi pred telesne oči duše, in sicer dosti jasneje, kot nam tu spodaj stopajo pred telesne oči stvari tega sveta. Pri tem se duši razodene marsikaj brez besed.«<sup>42</sup>

Delovanje te milosti se na eni strani razodeva v neizmerni želji, da bi se človek ločil od zemeljskega življenja, na drugi pa v velikem notranjem veselju. Tako srečno stanje traja tudi ves dan. Človek je kakor v »nebesih«, vendar pa ne zgubi svojih sposobnosti, kakor se to dogaja pri ljudeh, ki trpijo zaradi histerije (Terezija imenuje histerijo—melanholija) in so obsedeni s kakšno fiksno idejo.

Ko govori Terezija o letu duha, omenja tudi umsko (intelektualno) in dozdevno (imaginarno) videnje. Pri umskem videnju gre za neposredno

<sup>39</sup> Notranji grad, IX, 4, 9.

<sup>40</sup> Prim. C. Lapauw, n. d., 174—175.

<sup>41</sup> Notranji grad, VI, 5, 1.

<sup>42</sup> Notranji grad, VI, 5, 7.



spoznanje brez posredovanja čutil in domišljije. Primer takega videnja navaja sv. Pavel v drugem pismu Korinčanom, kjer omenja »človeka v Kristusu, ki je bil pred štirinajstimi leti — ali v telesu, ne vem, ali zunaj telesa, ne vem, Bog ve — zamaknjen v tretje nebo. In vem, da je bil tisti človek — ali v telesu, ali zunaj telesa ne vem, zamaknjen v raj in je slišal skrivnostne besede, o katerih človeku ni dovoljeno govoriti« (2 Kor 12, 2—4). Umska videnja so torej zunaj človeškega pojmovanja, zato se morejo opisati samo posredno. O teh videnjih poroča Terezija v osmem poglavju.

Vsekakor pa gre tu tudi za dozdevna videnja. To so videnja in glasovi, ki jih ne vidimo s telesnimi očmi in ne slišimo z ušesi, temveč delujejo na domišljijo tako, kot da so jih sprejeli čuti. Sem spadajo pojavi, ki jih opisujejo Apostolska dela. Tako npr. vznesenost prvega mučenca sv. Štefana, ki je videl nebesa odprta in Jezusa, stoječega na božji desnici (prim. Apd 7, 56). Prav tako tudi videnje sv. Petra, v katerem mu je Bog naročil, naj evangelij oznanja poganom: »Peter je šel okrog šeste ure na streho molit. Postal je lačen in je želel jesti. Ko so pripravljali, se je zamaknil: videl je, da je bilo nebo odprto in da je prihajala neka posoda kakor velik prt, ki se je na štirih vogalih spuščal na zemljo; v njej so bile vsakovrstne četveronoge živali in laznina z zemlje in ptice neba. In do njega je prišel glas: 'Vstani, Peter, zakolji in jej'« (Apd 10, 10—13). Taki glasovi, takó razlaga Terezija, se zdi, kot da prihajajo od zunaj, včasih pa kot da prihajajo iz globine človekove duše. Zgodi se, da so ti glasovi tako neposredni, da jih sluh dojema kot dejanski glas. Opozarja pa tudi na prevare, ki se javljajo prav v zvezi s takimi glasovi, posebno pri ljudeh, ki imajo živo domišljijo ali pa bolehajo za histerijo. Ti glasovi morejo prihajati od Boga, hudobnega duha ali gole fantazije. Na splošno se ni treba bati glasov, ki nas opozarjajo na našo grešnost in obenem tolažijo, spodbujajo k zaupanju v božje usmiljenje. Sporočilom pa, ki so v nasprotju s sv. pismom, pa se je treba odločno ustavit. Dozdevna videnja opisuje Terezija v devetem poglavju.

V enajstem poglavju govori Terezija o nenavadnem pojavu: prebodu srca (transverberation) in opisuje psihološko osnovo tega skrivnostnega pojava. Dušo, ki vsa gori v ljubezni, je prizadela, ranila misel, da je smrt — popolno združenje z Bogom — še daleč. Srce čuti pri tem kakor oster vbod z ostro puščico. Človek začuti nepopisno bolečino, ne s telesnimi čutili, temveč v središču duše. Hrepenenje, da bi bila čimprej združena z Bogom, ji povzroča veliko trpljenje. »Duša se čuti nenavadno osamljena. Mislim, da je s svojo družbo niti zemeljska niti nebeška ne bi mogla razvedriti. To bi mogel edino On, ki ga ljubi, vse drugo ji je mučno. Podobna je človeku, ki visi v zraku; ne more stopiti na zemljo, ne more se dvigniti v nebo. Žge jo žeja po Bogu, a ne more do vode. Neznosna žeja naraste do take stopnje, da se še z vodo ne da ugasiti. Duša se tudi ne želi odžejati razen z vodo, ki je o nji Gospod govoril Samarijanki: te ji pa nihče ne dá. Toda

vse to je le malenkost proti temu, kar ji pozneje poklanja. Če po pravici stane mnogo, kar je mnogo vredno, velja tem bolj za dušo, ki naj se očisti, preden stopi v srednje stanovanje. Tudi duše, določene za nebesa, se prej vicajo v ognju. V primeri s tolikšno milostjo je to malenkost, kakor je malenkost kaplja vode v primeri z morjem.<sup>43</sup> To trpljenje, ki navadno ne traja več kakor tri ali štiri ure, je predvsem v tem, da duša neprestano hrepeni po smrti, medtem ko se ji volja z vso silo upira. Tako mučno stanje preneha v zamaknjenju, v katerem Bog tolaži dušo in ji daje nove moči. Ko se vrne v zavest, se mirno izroči življenju, dokler bo to božja volja. Pri tem se pa vedno bolj osvobaja vseh stvari, ker jasno spoznava, da ji nobena stvar razen Boga ne prinaša prave moči in sreče.<sup>44</sup> Ko prebiramo opisovanje šestih stanovanj, brez posebnega truda spoznamo, da je človek v tem duhovnem stanju zelo pasiven. Ko pravimo, da je pasiven, hočemo naglasiti naraščanje božjega delovanja, s katerim se Bog sam podarja in vodi dušo v skrivnost svojega življenja in ljubezni.

### *Sedma stanovanja*

V sedmih stanovanjih pride končno do popolnega združenja z Bogom. V teh stanovanjih slavi Bog z dušo duhovno poroko, ki je posebna oblika in najvišja stopnja zedinjenja milosti in ljubezni v tem življenju. Podobo duhovne poroke uporablja Terezija zelo previdno in rahločutno. Nekateri mistiki, kot npr. Janez od Križa, uporabljajo za to stopnjo podarjene kontemplacije in mističnega izkustva izraz preoblikujoče zedinjenje.

V prvem poglavju sedmih stanovanj opisuje Terezija trinitarično samopodaritev kot najvišje izkustvo in spoznanje; v drugem govori bolj neposredno o povezanosti z Bogom po »poročni« milosti; v tretjem in četrtem opisuje, kako učinkuje milost kontemplacije.

### *Trinitarična samopodaritev*

Na tej stopnji duhovnega življenja ne pride samo do osebne stika z Bogom in človekom kot osebo, temveč se mu razodevajo vse tri božje osebe. »Naš dobri Bog sname tu duši mreno z oči, da bi se mogla na doslej nenavaden način z dodeljeno ji milostjo seznaniti in jo umeti. Povede jo v to stanovanje v duhovnem videnju, a tu stopi prednjo v vsej resnici presveta Trojica v vseh treh osebah, in sicer v plamenih ljubezni, ki se hkrati s temi različnimi osebami spuste na duha, sprva podobni oblaku prečiste jasnine.

<sup>43</sup> Notranji grad, VI, 11, 5.

<sup>44</sup> Prim. Notranji grad, VI, 11, 10—12.

Na čudovit način vidi duša razločno kot na dlani in tudi ume, kako so vse tri osebe eno bistvo, ena moč, eno vedenje in en Bog. Vse to vidi tako, da bi lahko rekla, da spoznava z očmi, o čemer je sicer prepričana po veri, čeprav ne vidi ničesar niti s telesnimi niti z duševnimi očmi, ker videnje ni dozdevno. Vse tri osebe se ji tu razodenejo, govore z njo in ji dajo umeti pomen besed, ki jih je rekel Gospod v evangeliju: ‚Ako me kdo ljubi, bo spolnjeval mojo besedo; in moj Oče ga bo ljubil in prišla bova k njemu in prebivala pri njem‘ (Jan 14,23)«. <sup>45</sup>

Občestvo s tremi božjimi osebami je treba uresničevati v vseh življenjskih okoliščinah. Saj je eden bistvenih vidikov take skupnosti izkustvo duše, da globoko živi božje življenje, da je kot potopljena v Bogu. »Oseba, ki o njej ves čas govorim, se vsak dan bolj čudi, ker ima občutek, da se te božje osebe posihmal niso več odmaknile od nje. To božjo družbo v svoji notrini čuti kot v nekem globokem breznu, ki si ga ne more pojasniti, ker nima zadostne izobrazbe«. <sup>46</sup> Duša živi stalno v povezanosti s tremi božjimi osebami, čeprav se te navzočnosti vedno ne zaveda. »Ne smete razumeti tako, kot da duša stalno živi v tej navzočnosti, kot da se ji ta navzočnost brez presledka kaže v taki polnosti, to je tako jasno kakor v začetku ali kakor vselej, kadar ji Gospod to milost na novo pokloni. Da je takó, bi bilo kajpak nemogoče paziti še na kaj drugega; še živeti ne bi bilo moč med ljudmi. Nasprotno, duša se najde v tej družbi le tedaj, kadar nameri pozornost nanjo, pa naj je tudi ne vidi v tako jasni svetlobi. Tako je, kot če bi bil kdo z drugimi v povsem svetli sobi. Okna zapro in soba je temna. Ker ni svetlobe, oseb, ki so z njim v sobi, ne vidi in jih ne bo videl, dokler v sobo ne posije svetloba. In vendar si je ves čas v svesti, da so navzoče. Vprašali me boste ali more duša odpreti okno, kadar bi želela družbo zopet videti. Ne more: te oblasti nima. Odvisno je od Gospodove volje, da se okna uma zopet odpro. Medtem Gospod skazuje duši dovolj usmiljenja že s tem, da se ne oddalji od nje in ji v tako nedvoumni obliki daje čutiti, da je navzoč«. <sup>47</sup>

### *Milost duhovne poroke*

Do duhovne poroke pride po posebni milosti v središču gradu. »Kadar se naš Gospod hoče usmiliti duše, ki mu je že duhovno zaročena in ki je zaradi hrepenenja po njem že toliko trpela in še trpi, jo pred mistično poroko popelje v svoj stan, to je, v sedmo stanovanje«. <sup>48</sup> Jasno je, da gre tu za stanovanje, ki je določeno samo za Boga, zato ne sme vanj nobeno drugo bitje. Torej gre za najgloblje združenje, ki zajema vse človeško bitje

<sup>45</sup> Notranji grad, VII, 1, 7.

<sup>46</sup> Notranji grad, VII, 1, 8.

<sup>47</sup> Notranji grad, VII, 1, 10.

<sup>48</sup> Notranji grad, VII, 1, 3.

in vso osebnost. »Ta skrivnostna združitev poteka v notrini, na dnu duše, tam, kjer prebiva Bog. Mislim, da niso potrebne niti vrata, da bi vstopil . . . Tu se Gospod na dnu duše pojavi v duhovnem videnju, ki je nežnejše od vseh doslej opisanih«. <sup>49</sup>

Na tej stopnji duhovnega življenja človek nenehno čuti povezanost z Bogom oziroma njegovo navzočnost in njegovo milostno delovanje, čuti, da Bog diha v njegovo dušo življenje, da je tu sonce, ki iz notranjosti lije svetlobo na vse duhovne sposobnosti. <sup>50</sup> Se pravi, da ima neprestano izkustvo božje navzočnosti in da v tem izkustvu tudi živi. Razumljivo je, da ne gre tu za stalno dejavnost, temveč za stalnost razpoloženja, ko je duša vedno naravnana na prisrčno združitev z Bogom. Človek živi sveže in plodno duhovno življenje kakor drevo, ki je zasajeno ob potoku.

### *Učinki milosti združenja*

Učinke milosti združenja oziroma kontemplacije opisuje Terezija v tretjem in četrtem poglavju sedmih stanovanj. Učinki so zelo veličastni in nam pomagajo razumeti to visoko stopnjo duhovnega življenja.

»Prvič duša tako docela pozabi nase, da je videti, kakor sem že rekla, kot da je nehala biti. Tako temeljito je spremenjena, da se niti sama več ne pozna. Ne misli več, da so zanjo še kje nebesa, da sta ji dani življenje in čast; z vsem, kar premore, se zdaj poganja edinole za božjo čast. Besede, ki jih je slišala, naj njegove zadeve imamo za svoje, ker bo tudi on skrbel za njene, so se po vsem videzu uresničile v njej«. <sup>51</sup> Tu torej ne gre samo za najvišjo stopnjo nesebične ljubezni, temveč tudi za velikodušno podaritev, saj vidi vrednost svojega življenja le v tem, da vedno v vsem povečuje Boga.

»Druga posledica je goreče hrepenenje po trpljenju, samo da to hrepenenje duše ne vznemirja kakor prejšnje čase«. <sup>52</sup> Potopljena je v globok mir kakor v nobenem prejšnjem stanovanju. Ta mir izvira iz popolne vdanosti in preoblikovanja človekove volje v božjo voljo, ki postane edini zakon in nagnjenje v vseh človekovih odločitvah in izbirah.

Notranji žar ljubezni do Boga izžareva tudi v ljubezni do bližnjega. »Ne sovraži oseb, ki ji prizadevajo zlo ali ji ga mislijo prizadeti. Nasprotno, še prav iskreno jih ljubi, sočustvuje z njimi v njihovih neprilikah in nezgodah in bi si naložila vsak njihov križ, če bi jih s tem rešila trpljenja. Prisrčno jih priporoča Bogu. Rada bi se odrekla milostim, ki jih njej poklanja njegovo Veličanstvo, če bi jih prejeli preganjalci in tako nehali žaliti Gospoda«. <sup>53</sup>

<sup>49</sup> Notranji grad, VII, 2, 3.

<sup>50</sup> Prim. Notranji grad, VII, 2, 5—7.

<sup>51</sup> Notranji grad, VII, 3, 2.

<sup>52</sup> Notranji grad, VII, 3, 4.

<sup>53</sup> Notranji grad, VII, 3, 5.

Ker v sedmih stanovanjih uživa duša notranji mir, je razumljivo, da preneha zdaj tudi hrepenenje po smrti, ki je tako značilno za šesta stanovanja in povzroča veliko notranje trpljenje. »Zdaj pa so se jim potisočerile želje, da bi mu služili, prispevali k njegovi slavi in pomagali reševati duše. Zdaj jim ni do smrti, ampak si želijo prav posebno dolgo življenje, da bi se Gospod po njih vsaj za malenkost bolj poveličeval. Tudi če bi za trdno vedele, da bodo takoj po smrti uživale Boga, jim tega ne bi bilo mar. In če se spomnijo blaženosti, ki jo uživajo svetniki, jih ne mika, da bi je bile čim prej deležne. Vsa njih sreča je v tem, če morejo Križanemu kar moči pomagati, zlasti kadar vidijo, kako je žaljen in kako malo duš, ločenih od vsega, se resno zavzema za njegovo čast«. <sup>54</sup>

V sedmih stanovanjih prenehajo zamaknjenja. »Prav zares se čudim, da prenehajo vsa zamaknjenja. Če pravim, da prenehajo vsa zamaknjenja, hočem s tem reči, da preneha ogluševanje čutov. Če se še kaj pripeti, ni to zamaknjenje ali duhovni polet, kakor sem ga prej opisala. To nas doleti kar redko in skoraj nikoli javno, kar je bilo prej, deloma navadno. Pa tudi silne spodbude k pobožnosti duše ne razgibajo več kot nekdanj«. <sup>55</sup> Terezija misli, da zamaknjenja prenehajo zato, ker je duša našla svoj mir ali pa je na tej poti duhovnega življenja spoznala že toliko, da se ničemur več ne čudi.

Seveda se ti učinki javljajo v različnih razsežnostih. V svoji modrosti Terezija ne pozabi opozoriti, da je človek, dokler živi na zemlji, slabotno bitje, zato ne sme v zvestobi in velikodušnosti nikoli popuščati. Zlasti v četrtem poglavju opozarja, kako mora človek vztrajno sodelovati z milostjo. »Njegovo Veličanstvo nam ne more pokloniti večje milosti, kakor če nam da življenje, upodobljeno po življenju svojega ljubljenega Sina. Trdno sem prepričana, da je namen teh milosti, da se v svojih slabostih okrepimo in da se pogumno odpravimo za Gospodom po poti trpljenja«. <sup>56</sup> Delavnost, nesebična ljubezen, zvesta hoja za Kristusom, žrtvovanje za božjo čast in odrešenje ljudi, to so po Terezijinem nauku zanesljiva znamenja visokega kontemplativnega življenja. »Ali veste, kaj pomeni v resnici živeti duhovno življenje? Pomeni postati božji suženj, ki ga Bog zaznamovanega s svojim žigom, to je s križem, lahko proda za rešitev sveta, kakor se je tudi sam prodal; saj smo mu v ta namen žrtvovali svojo svobodo«. <sup>57</sup>

*France Oražem*

<sup>54</sup> Notranji grad, VII, 3, 6.

<sup>55</sup> Notranji grad, VII, 3, 12.

<sup>56</sup> Notranji grad, VII, 4, 4.

<sup>57</sup> Notranji grad, VII, 4, 8.

## Držati se — Neoprijemljivega\*

Česa naj se držimo? Kaj je tisto poslednje, na kar se moremo povsem zanesti? Gotovo to niso stvari, ki jih sami fabriciramo: naši stroji, naši znanstveniki in politični sistemi — vse to so samo začasna opora. Navsezadnje se moremo zanesti samo na Neoprijemljivo, na tisto, česar ne moremo obseči in udomačiti in s čimer moremo stopiti v odnos le tedaj, če se temu predamo. Če tisto »pustimo biti«, kakor je Heidegger globoko razložil obe besedici.

Podoba, ki nam na to kaže, je srečanje med Jezusom in Marijo Magdaleno ob praznem grobu: iskala je Jezusa med solzami, ki ji zamegljujejo pogled na Gospoda, rada bi našla tistega, brez katerega ne more živeti. Ko se ji je dal najti, je segla po njem z obema rokama. Ali ni to popolnoma človeško? »Ne zadržuj me!« Če se me hočeš držati, se me ne oklepaj, marveč me pusti, da »grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu.« »Za vas je dobro, da grem. Zakaj če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal.«

V trenutku, ko učenca na poti v Emavs končno spoznata Gospoda in bi ga gotovo rada zadržala pri sebi, izgine: nespoznani sta hodila z njima in jima razlagala vse, medtem ko jima je srce gorelo; a ko se jima je osebno razkril, se je hkrati izmaknil v neoprijemljivost — in to je bilo dovolj. — Človek hoče držati, Bog zahteva izpustitev. »Ako ne vtaknem svojih prstov v rane od žebeljev in ne položim svoje roke v njegovo stran, ne bom veroval!« Jezus je rekel: »Ker si me videl, veruješ. Blagor tistim, ki niso videli in so verovali.«

### *I. Od stare zaveze do Kristusovega »lika«*

Poglejmo za trenutek v *staro zavezo*, saj je to takó poučno. Seveda je Jahve označen s povsem oprijemljivimi podobami kot tisti, katerega se je mo-

---

\* *Hans Urs von Balthasar, Sich halten — an den Unfassbaren*, v: *Geist und Liturgie* 52 (1979) 246—258. Prevedel A. Strle, ki je dodal naslove petim delom razprave, v kateri eden od največjih teologov našega časa kaže na izhod iz slepih ulic, v katere (tudi) danes večkrat zahaja teologija, z njo (ali že pred njo) pa tudi vera in s tem kristjanovo življenje.

goče držati. Vedno znova ga sveto pismo imenuje »moja skala«, moje pribežališče, moje zavetje, pastirska palica, ki me kakor ograja obvaruje pred padcem v prepad, perutnice, v katerih senci se morem skriti, »trden grad«, v katerega se morem zateči. Toda vse te podobe so podobe vere in ne zgrabitve, Abrahamove vere, ki je vse zapustil, da bi šel za Nevidnim, ki obljublja neoprijemljivo prihodnost, kateremu naj Abraham vrne celo največji, oprijemljivi dar, sina obljube. Bog noče nič drugega kakor to oklepajočo se vero. Zato vodi ljudstvo v puščavo, kjer se ni mogoče držati ničesar oprijemljivega, samo oblaka, ki gre pred ljudstvom podnevi in ponoči. A komaj je Izrael prišel v rodovitno deželo, ki mu jo je podaril Bog, že se je začelo hlepenje po posesti, po nečem, česar bi se bilo mogoče trdno oklepiti. Z začudenjem beremo pri preroku Ozeju, da Bog v puščavi od Izraela ni zahteval nikakršnih daritev, marveč samo ljubeče »poznanje Boga«. V okolju pa so bile zapeljive religije, ki so zatrjevale, da imajo sredstva, s katerimi je mogoče bogove spraviti pod svojo oblast, zagotoviti si tako rekoč njihovo pomoč. Nastala so svetišča, templji tudi med Izraelci. Zdelo se je, da Bog to dopušča — dokler niso ljudje prišli do mišljenja, da je tempelj neporušljiv, da Bog drži z njimi, dokler stoje tempeljski zidovi. Jeremija se jim zdi bogokletnež, ko temu nasprotuje in kliče: »Ne zanašajte se na lažnive besede: Tempelj Gospodov, tempelj Gospodov, tempelj Gospodov je to!« (Jer 7,4). Zgorel bo, izginil v dimu. Ezekiel vidi Gospodovo veličastvo, kako odide iz templja; in angel vzame iz žara tega veličastva tleče oglje in ga vrže na sveto mesto ter njegovo svetišče. Izgnanstvo, žalostinke, Job! Vse tisto, o čemer so mislili, da jim daje trdnost, je odtegnjeno. Toda še jim ostane *postava*. Zdaj se oprimejo tega. Držijo se postave s poslednjo vneto, prav do fanatizma; saj tako se — kakor mislijo — vendar držijo Boga, njegove lastne besede. Jezus, poslednji prerok, in njegov učenec Pavel, izbijeta starozavzetemu ljudstvu to zadnjo zavarovanost iz roke. »Črka mori.« »Lepo zametate božjo zapoved, da se držite svojega izročila!« (Mr 7,9). In Jezus navaja Izaija in kaže na enoto svoje zahteve s prvotno zahtevo zaveze: »To ljudstvo me časti z ustnicami, a njih srce je daleč od mene«; kakor tudi Pavel od »postave, ki je prišla vmes« in ne opravičuje, sega nazaj na prvotno Abrahamovo predanost vere.

Božje zapovedi niso tisto, česar naj bi se oklepali in tako *ob tem in v tem* dobivali trdnost; temveč je treba te zapovedi *spolnjevati*, da bi prišli do pravičnega razmerja do Boga, do predanosti srca Njemu, ki je neoprijemljiv in je o sebi obljubil, da bo verujočim ostal navzoč. »Verovati«, »vztrajati«, »ostati« so temeljne besede pri Izaiju in tudi v celotnem svetem pismu nove zaveze. Prepoved izdelovanja podob ni dana brez vzroka: vera naj ne bo spremenjena v gledanje. In podoba, ki jo končno o sebi podarja Bog, se pravi *lik Jezusa Kristusa*, ni nekaj, kar bi bilo mogoče spraviti v dokončno obliko: ta lik je otrok v jaslih ali v sijaju spremenjenja na gori Tabor ali kri-

žani, od Boga zapuščeni, na katerem ni mogoče videti nič več božjega, ali izginjajoči v oblaku. Vse podobe in svete ikone ne zajemajo tega, kar je Bog dal videti v tej podobi: »Blagor tistim, ki ne vidijo, a verujejo.« Vedno se je Jezus odtegoval tistim, ki so ga tako ali tako hoteli zgrabiti: bodisi tistim, ki so ga hoteli kamenjati, bodisi tistim, ki bi ga radi napravili za kralja, bodisi Petru, ki bi bil hotel njemu in prerokoma na Taboru postaviti šotor. Za živi božji tempelj naj nihče ne zida stanovanja.

»Zakaj po skrivnosti učlovečene Besede je nova luč tvoje slave zasvetila očem naše duše, da bi se, ko Boga vidno spoznavamo, po njem vneli v ljubezni do nevidnih stvari.« Takó govori sijajni božični hvalospev.

K normalnemu potekanju odrešenjske zgodovine spada, da končno ti ljudje primejo in umore tiste može, ki ljudem preprečujejo, da bi se oprijeli tistega, čemur se je treba darovati kot neoprijemljivemu. Preroke doleti likvidacija »iz previdnosti«, to postane nekaj tako tradicionalnega, da se Jezus kakor samoumevno uvrsti v njihovo verigo — »ne gre, da bi prerok umrl zunaj Jeruzalema« (Lk 13,33) — in tudi svojim učencem napove isto usodo. Med obema zavezama stoji Krstnik, ki bi se ga radi ljubeče oprijeli: »Ali si ti Kristus? Ali si ti Elija? Ali si prerok?« Toda po treh odgovorih, ki zanikajo, pride le izjava: »Jaz sem glas vpijočega v puščavi. Pripravite pot Gospodovo,« jaz sem torej, kakor vsak glas, neviden in neoprijemljiv; in le kažem na tisto, kar prihaja, se pravi na povsem Neoprijemljivo. In ker ima ta, ki prihaja, čisto drugačno podobo, kakor pa si ga je sam predstavljal, mora tudi on, že ujet, kmalu nato obglavljen, zastaviti vprašanje: »Ali si ti tisti ali naj drugega čakamo?«

## *II. Jezus kot pot k Očetu v absolutno ljubeči pokorščini*

Ali pa ni vse to mnogo preveč negativno? Saj vendar Ozej hoče resnično »spoznanje Boga« in Jezus nam hoče v vsem, kar govori in dela, kazati, kakšen je Oče. Jezus ne skriva Boga, Jezus je luč sveta; kdor vidi njega, resnično vidi, ta vidi Očeta. Toda prav to je in ostane paradoks: da dojamemo bistvo Nedojemljivega le, če se ga ne oprimemo, marveč mu izročimo svoje srce, če prepustimo spomin, razum in voljo, vse, kar smo in imamo, božjemu Ognju, ki nas ljubi in použiva: »Sprejmi, Gospod, spomin, razum, voljo« (Ignacij Lojolski). Jezus je izžarevajoča luč, a zajeti se ta luč ne pusti. Kar odgovori kot dvanajstletni staršem, ki ga v strahu iščejo, ostane njim nedojemljivo, neoprijemljivo. Še bolj nedojemljivo je za Jude to, naj bi jedli njegovo meso in pili njegovo kri, in mnogi odpadejo od njega. »Ali hočete oditi tudi vi?« vpraša svoje učence, namesto da bi jim morda razložil, da bi dojeli tisto, kar je nedojemljivo. V svojem celotnem javnem življenju je Jezus konkretno, nedvomljivo navzoč, vendar se vedno znova izmika vsem prijemom,



začenši prijemom kralja Heroda, ko je hotel umoriti dete, pa do Nazarečanov, ki ga hočejo s pečine vreči v prepad, in Judov, ki zgrabijo kamne, da bi ga umorili. Ko tedaj pride ura, ko naj bi ga prijeli, vpraša mirno, skoraj z rahlo ironijo: »Jaz sem svetu govoril očitno; vedno sem učil v shodnici in v templju, kjer se shajajo vsi Judje . . .« (Jan 18,20). Zdavnaj bi me bili lahko prijeli. Jezusu pripada neumljiva svobodnost bivanja, prihajanja in odhajanja, tako navzočnosti kakor odsotnosti, kakor je to na primer pri Lazarjevem umiranju. Tudi pismo s prošnjo obeh sester ga ne prisili, da bi prej prišel, kakor se mu zdi dobro, da se razodene »božja slava«, ko obudi mrtvega.

Jezus kliče učence, naj hodijo za njim. »Pridita in poglejta,« pravi prvima dvema. Prvo je, da prideta, da se zganeta, se razgibljeta, potem vama bo omogočen pogled. Pustita vse in hodita za menoj: to je način, kako se vama je mogoče držati mene, moje besede, Boga. Z zgolj statičnim govorjenjem »Gospod! Gospod!« ničesar ne dosežeta. Samo z dinamiko hoje, ki se ničesar ne oprijemlje, ki ne gleda nazaj, ki se doma ne poslavlja. Samo tako postavljata svojo hišo na skalo.

Toda jaz nisem hiša, v kateri se more človek prijetno nastaniti, marveč »pot«, katero je treba prehoditi, pot, ki izhaja od Očeta in gre k Očetu, pot, po kateri hodim s takimi, ki po meni vprašujejo in me iščejo — kakor na primer učenca v Emavs — pot, ki je gibanje skozi prostor in čas, »pesah« ali »pasha«, prehod, in ki prav v tej dinamiki v časovnosti razodeva nekaj od večne živosti Boga. Kot pot sem življenje in končno resnica, ki se je ni mogoče oklepati ločeno in odtrgano stran od živosti življenja in potovanja. More se imenovati tudi pastirja in vrata, oboje v povezavi z gibanjem: Jezus kliče svoje ovce po imenu in jih vodi ven in one gredo za njim, ker poznajo njegov glas. Kdor pride noter skozenj, se pravi skoz vrata, bo rešen, »in bo hodil noter in bo hodil ven in bo našel pašo.« Samo v tej razgibanosti je trdna gotovost, kakršno daje pot. Če resnično hodimo po poti, tedaj nas pot ne zapusti, četudi se spotikamo. Peter se upa iz čolna stopiti na valove: zanes se na Gospoda in zapusti svojo samozavarovanost. Šele potem pride strah, da si je upal preveč: pogreza se. In šele potem pride Gospodova roka, ki ga drži in vleče kvišku. Peter čuti odgovornost za usodo zvezanega Gospoda, za njim gre na dvorišče velikega duhovnika. Tedaj podleže strahopetnosti in ga trikrat zataji. In šele zdaj ga zadene Gospodov pogled in ta zadostruje, da gre Peter ven in se bridko razjoka.

In pot pelje v vedno pričakovano uro, Očetovo uro in uro teme. To je ura, ko se izpolni napoved: Udaril bom pastirja in ovce se bodo razkropile. To je ura zemeljske polomije. Ura zapuščenosti od Boga. Kajti zdaj Sin božji sprejema in prenaša, preizkuša in zadoščevaje preboli človekovo voljo, ki bi hotela zgrabiti, človekov greh zoper nezgrabljivega Boga. To je nemestniška zadostitev v čudoviti zamenjavi, »admirabile commercium«. Ceneje

to ne more iti, če hočemo biti oproščeni svoje volje po zgrabitvi in če naj prejmemo namesto svojega duha božjega Duha, Duha sinovstva in predanosti. Kristusova samopredanost v moči križa, samopredanost goli Očetovi volji — volji Očeta, ki sedaj ni več oprijemljiv, marveč je kakor izginil — ta samopredanost je nekaj takega kakor absolutna vera, ki še prekaša Abrahamovo vero, ker je v absolutno ljubeči pokorščini vase sprejel tudi breme celotne človeške upornosti zoper Boga.

### *III. Iz največje teme odločilna luč o Bogu in naši odrešenosti*

Tukaj se moramo za trenutek ustaviti, kajti na tem mestu se resnično odloča vprašanje, česa se moremo in tudi moramo držati. V temini in nedojemljivosti križa se zdi, da se vse, kar je božjega, izmika v neoprijemljivost. Kje ostane luč, ki se vendar v vseh religijah bolj ali manj svetlo prebija od absolutnega do nas? Ali je morda Bog umrl? Avguštin si to upa trditi: »Nekaj mnogo bolj neverjetnega se je zgodilo: zaradi ljudi, zanje, je Bog umrl.« Tedaj bi bilo to — po Jezusovi besedi o največji ljubezni, ki jo je mogoče komu izkazati, namreč umreti zanje — v resnici izkaz največje božje ljubezni. Ali bi morda morali reči, da tukaj in le tukaj najde opravičilo beseda sv. Janeza: »Bog je ljubezen?« Ali bi si spričo stanja tega sveta kaka druga religija ali svetovni nazor drznila izreči kaj takega? Ne. To besedo je bilo mogoče izreči samo spričo križa, kakor ga razume sv. pismo. Torej prodira na dan ravno iz največje temine odločilna luč o Bogu in našem odrešenju v Bogu. In vélika nedelja, brez katere bi bil križ brez smisla, bi bila nesmiselna in brez pomena, če bi ne bilo križa. Fulget Crucis mysterium: žari in plameni ter se blešči skrivnost križa.

Ateizem prav zares obstaja šele od Jezusa dalje. Kot anti-vera, ki ji ta brezmejnost jemlje vid in se tej brezmejnosti upira. Kajti vera v Sina božjega, ki je doživel polomijo, ponižuje. Za takšno ceno ljudje ne marajo stavka »Bog je ljubezen«.

Govorica igra tukaj čudno igro. »Zanesel se je na Boga, naj ga zdaj reši,« ga sramotijo pod križem. In tisti, ki se je zanesel, je zdaj brez vsega, kar bi ga »nosilo«. Tisti, ki se je za-nesel na Boga, more priti na področje, kjer nima ničesar več, kar bi ga nosilo, na čemer bi stal. Še enkrat Avguštin! Ena njegovih priljubljenih besed je: »Človek visi v Bogu« (adhaerere Deo), človek »stoji nad seboj.« In zapomnili smo si pač: to nima nič opraviti s tehnikami vzhodne meditacije, ki se izloča iz končnih vsebin zavesti, da bi dospela v brezmejnost. Skrivnost križa ima smisel samo znotraj najvišjega osebnostnega razmerja med Jezusom in Očetom, odnosa, v katerem se dovršuje osebnostni odnos izvoljenega ljudstva in njegovega zaveznika, ki je Gospod sam.

Velika nedelja ni ovrženje križa, marveč nasprotno, to je potrditev križa. Bilo bi nesmiselno, če bi se hoteli držati vélike nedelje, če ne bi hoteli napraviti skupaj z zapuščenim dejanja zapuščenega na veliki petek. »S Kristusom sem križan,« pravi Pavel; prav zaradi tega nam more zagotoviti vstajenje s Kristusom. Že smo videli, kako velikonočni Gospod noče, da bi ga zgrabili, čeprav nevarne učence poziva, naj ga otipljejo, da bodo ugotovili, da ni duh. Veselje ob zopetnem snidenju je veliko. A še večje bi moralo biti veselje nad tem, da ga pustijo oditi. »Če bi me ljubili, bi se veselili, da grem k Očetu, kajti Oče je večji od mene.« Koliko bolj vzvišen je ta odhod nazaj v večji praižvir in v večje naročje — seveda s prebodenimi rokami in odprto stranjo, seveda kot za vedno zaklano Jagnje na Očetovem prestolu, seveda zato, da bi nam tam pripravil prebivališče — koliko bolj vzvišeno je to, kakor pa bi bilo čutno ostajanje na svetu, da bi se dal tukaj oprijemljivo častiti!

#### *IV. Šest prvin, ki jih je Kristus dal svoji Cerkvi*

Vendar pa šele zdaj prihaja tisto, kar je za večino odločilno: Ali nam ni Gospod, ki je šel v nebesa, zapustil pričevanja o svoji ljubezni, stvari, katerih »se moremo« resnično »držati« in se jih tudi moramo držati? V nekem smislu prav gotovo.

Toda če kdo vedno znova zastavlja Marjetkino vprašanje, ali je Kristus ustanovil Cerkev ali ne, bi ne smeli spregledati, s kakšno brezskrbnostjo glede izoblikovanja Cerkve prepušča Jezus to Svetemu Duhu, ki je njegov Duh in Duh njegovega Očeta: »Duh vas bo vodil v vso resnico . . . Iz mojega bo jemal in vam razlagal.«

Seveda imamo popolnoma jasna Kristusova naročila: na prvem mestu njegovo zapoved, po kateri naj bi ljudje mogli spoznavati kristjane in jih razlikovati od drugih.

Nato tisto, kar naj delamo v njegov spomin: evharistijo in vse zakramente, ki naj v skladu s takšnim razumevanjem Cerkve, kakršnega daje Sveti Duh, nadaljujejo Jezusovo dejavnost in vedenje, predvsem tisti zakrament sprave in odpuščanja grehov, katerega je Jezus prvotno in vseobsežno sam udejanjal.

To pa je, enako kakor evharistija, razločno povezano s pooblaščenostjo tistih, katere je Jezus kot tiste, ki hodijo za njim, določil za pastirje črede, za oznanjevalce, za tiste, ki zavezujejo in razvezujejo, za bolj ali manj pomembne »stebre Cerkve« (kakor jih imenujeta Pavel in apokaliptični Kristus).

Najbolj brezskrbno, tako bi človek mogel reči, prepušča svoje besede in svoja dejanja Duhu, ki naj vse to razlaga. »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede pa ne bodo prešle!« Toda Jezus ne piše in ne zahteva, da bi bilo

kaj zapisanega; Duh bo po ljudeh Cerkve vzpostavil ustrezen dokument tega, kar je bila utelešena, učlovečena Beseda Boga in kar ostane odločilno za vse čase, dokument, ki bo tako živ in plastičen, da mora ostati ohranjen popolnoma takšen, kakršen je bil prvotno izdelan. V njem so ohranjene čisto določene reči, ki dobivajo odmev skozi čase: dva novčiča uboge vdove, Marija iz Betanije, ki je mazilila Jezusa. »Resnično, povem vam: Kjerkoli po vsem svetu se bo ta evangelij oznanjal, se bo tudi to, kar je ta storila, povedalo v njen spomin.«

In vse to — to je šesto — mora ostati živo, kajti v hoji za Kristusom ostane človek na poti, in tisto, kar je vključeno v Kristusovo Cerkev kot nekaj dokončnega, k poslednjim časom spadajočega, večnega, potuje naprej v trajnem predajanju in izročanju poznejšim rodovom, pod vodstvom Duha, ki deluje hkrati nad zgodovino in v njej. In v Duhu, ki vedno znova vse ponavzoča, kar je Jezus bil in kar vedno je, je Jezus navzoč vsakemu času: »Glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«

Vse to: Duh, zapoved ljubezni, zakrament, sveta cerkvena služba, sveto pismo in izročilo, vse to je bistveno poroštvo, napolnjeno znamenje, eno-umno kazanje na Kristusovo navzočnost pri nas in v nas, navzočnost po njegovem Duhu; ta Kristusov Duh pa hkrati s Kristusom ponavzočuje tudi Praizvir, od katerega vse prihaja in ki je vse storil — Očeta. Večno troedino božje življenje nam je podarjeno v teh znamenjih in izkazilih, če jih sploh zares razumemo in živimo iz tega, kar so, in če jih umevamo tako, kakor jih je po Gospodovih namenih treba razumeti. In to vendarle pomeni čisto jasno: ne smemo tega umevati kot steklenice za konzerve, v katerih bi mogli balzamirati in nakopičiti za nas večno življenje, marveč jih je treba razumeti kot nekaj takega, kar spominja, spodbuja in tolaži s tem, da kaže na Gospodovo navzočnost, na njegovega Duha in na njegovo mišljenje.

To postane zelo razločno že s tem, da so ti naštetih šestereh vidiki med seboj neločljivi, da kažejo drug na drugega, da potrebujejo drug drugega, če naj morajo biti to, kar so: nobenega zakramenta ni brez cerkvene službe, nikakršnega svetega pisma ni brez živega izročila; toda tudi narobe: tudi nikakršnega reda v cerkvenem občestvu ni brez zapovedi ljubezni, ki pa kaže nazaj na absolutno Kristusovo ljubečo pokorščino, tisto ljubečo pokorščino, ki mora odsevat — berimo le sv. Pavla! — v urejenosti cerkvenega občestva. Vsak vidik kaže na vse druge. Kar se tiče notranje povezave med svetim pismom, izročilom in cerkveno službo, je to jasno pokazala dogmatična konstitucija »Dei Verbum« (št. 10). Celota je pretanjen organizem ponavzočevanja in ohranjanja pri življenju. Kjer pustijo pasti eno ali dvoje od tega šesterega, pa naj bo to iz še tako prepričljivih razlogov, tam mora nastopiti zastoj. Svetega pisma ne smemo poabsolutizirati na račun izročila ali cerkvene službe; izročila ne smemo pretrgati na kakem določenem mestu in ga absolutizirati (npr. pri tridentinski maši) ter izigra-

vati to izročilo zoper cerkveno službo; nezmotnosti cerkvene službe ne smemo v nobenem trenutku odtrgati od svetega pisma in izročila; nikdar ne smemo spregledati, da vse tisto, kar spada k strukturi, tudi zakramenti, obstaja zaradi žive ljubezni Cerkev: »Iz tega« in iz prav ničesar drugega, se pravi iz edinosti Cerkev, »naj svet spozna, da si me Ti poslal.« »Če boste imeli ljubezen med seboj, po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci.« To je Kristusova apologetika, vse drugo je tukaj zaradi te sredine. Toda ljubezen je resnično inkarnirana: »struktura« priteka iz realnega Gospodovega telesa, po Janezovem gledanju iz odprte rane Jezusove desne strani.

Povsem paradoksnu morejo različni vidiki kazati drug na drugega: kjer je zakrament postavljen v sredo (»Ako ne boste jedli mojega mesa in pili moje krvi, ne boste imeli življenja v sebi«), se zdi, da je vse odvisno od njega; toda deset vrstic pozneje je rečeno: »Duh je, ki oživlja, meso ne koristi nič,« In takoj za tem: »Besede, ki sem vam jih govoril, so *Duh* in življenje,« čeprav te besede prav do zadnjega izpolnjujejo črko starozaveznega svetega pisma in so nam spet izročene v črkah. Vsak vidik zahteva drugega, vsak je v drugem. Zato se nikoli ne moremo zoper enega s protestom sklicevati na drugega. Ne smemo se enega vidika tako »držati«, da drugi postanejo prikrasani. Kajti tedaj bi iz naslanjanja na eno čisto gotovo nastalo takšno oklepanje, kakršnega smo v začetku odklonili kot povsem nasprotnega veri.

In z druge strani je vsakteremu od navedenega treba pustiti, da velja v svojem polnem smislu. Vzemimo npr. sv. pismo. To je ponavzočenje Očetove Besede, Jezusa Kristusa, kakor to Besedo poslušati in izročati nepodkupljivo objektivna priča, namreč Sveti Duh. Ne verujemo v sv. pismo, marveč v Boga, ki se po božje izpričuje. Sv. pismo je suvereno enkratno, toda zaradi tega hkrati zakoreninjeno v svojem času in ga je treba v Svetem Duhu in v veri Cerkev vsakokrat nanovo razumeti in razlagati. Povsem in popolnoma nemogoče bi bilo organizem sv. pisma na tak način secirati, da bi njegovo pričevanje o celotni nedeljivi veri Cerkev bili razsekano, dezintegrirano, samovoljno obrezano in skrčeno ter končno naravnost kastrirano. Nemogoče je, da bi mogli pričevanje vere adekvatno razlagati iz nevtralnosti nevere, tudi ne iz tako imenovane vere, ki bi s tisto vero, kakršno izpričuje sv. pismo, imela samo še skupno ime. Ne moremo iz sv. pisma izbirati (haireo, iz tega haireisis, herezija); sv. pismo je enota, ki jo je treba v vsej mnogoterosti vedno jemati kot eno. Že Origen je primerjal nekatere eksegete, ki so božjo besedo secirali, s Kristusovimi mučitelji, ki so razmesarili njegovo telo.

Vzemimo še drug zgled: *Evharistijo*. Jezus je na večer pred svojim trpljenjem učencem ponudil svoje darovano telo in svojo prelito kri in pokazal s tem na jutrišnji dan, na veliki petek. Ali je verjetno, da bi to ne imelo za prejemnike nič opraviti s kalvarijskim dogajanjem, da bi torej bil to samo preprost obed, kakor obed z grešniki in cestninarji? Da bi pri

tem najglobljem zedinjenju ne bil sonavzoč najbolj notranji smisel nove zapovedi: »Kakor je on svoje življenje dal za nas, tako moramo tudi mi dati življenje za svoje brate?« Brez dvoma so prejemniki, če resnično prejmejo, sopritegnjeni v Kristusovo samopredanost, — recimo brez strahu — v Kristusovo žrtev, kakor je bila vanjo pritegnjena mati pod križem, ne s tem, da bi bila žrtev, marveč s tem, da je dopustila izvršitev žrtve. Pustiti, da se izvrši, reči dà, privolitev, s katero je kdo zraven in je souporabljen, to je tista čisto prava dejavnost Cerkve. S kakšno silnostjo nam zakrament kaže nazaj na razločilno krščansko ljubezen, kakor to pričuje in zabičuje sv. pismo v svoji celoti!

Toda če nam že vprašanje »česa se moremo držati?« pokaže nazaj na »novo zapoved«, potem nam ne ostane nič drugega, kakor da se (zdaj resnično brez ograje in ob zahtevi, da vsak dan stopimo v to popolno tveganje) držimo tega. Potem obstaja le še eno (in sicer prekipevajoče, neizpolnljivo) merilo: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče, zakaj on vелеva svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi ter pošilja dež pravičnim in krivičnim.« To zahteva našo celotno molitev in našo celotno prakso, ki se tiče takó moje ljubezni do najbolj oddaljenega, mojo zasebno kakor mojo socialno in politično angažiranost. Če se Bog absolutno angažira za ta več kakor sporni svet, moramo tudi mi živeti v božjem angažmaju. Potem ne obstaja v nas noben kot, ki bi se mogel odtegniti in se mu ne bi bilo treba odločiti. Če vidim — Ignacij pravi to v duhovnih vajah v svojem premišljevanju za dosego ljubezni —, kako se Bog trajno véde v svetu kakor nekdo, ki opravlja utrudljivo delo, potem končno vem, česa se moram držati. »Služabnik ni nad gospodarjem. Biti mora vesel, če se mu godi kakor njegovemu Gospodu.«

#### *V. Ne relativizem, marveč relacionizem; ne pluralizem teologij, marveč pluralnost in komplementarnost*

Ali pa ni tako, da moremo temu, o čemer smo doslej govorili, očitati relativizem, ker nobena od omenjenih prvin sama zase ne zadostuje? Mislim, da ne; govoriti bi morali prej o relacionizmu, kajti vse prvine tistega, kar je zapustil Jezus in kar njega ponavzočuje danes in v vso prihodnost, sestavljajo pristen organizem žive in življenju namenjene resnice — med ortodoksijo in ortopraksijo v skladu s tem, kar smo pravkar rekli, sploh ni mogoče ločevati — organizem, ki kot takšen po svojem bistvu za tistega, ki ima »oči srca«, kaže na paradoksijsko vidnosti in kljub temu nezgrabljivosti Jezusa Kristusa in to paradoksijsko ponavzočuje.

V učlovečenju Boga v polnem liku človeka Jezusa je neprestano ta paradoks: Jezus uči ljudi, naj bodo čisto človeški; toda kako drugače kakor

pa s tem, da napravlja nevidnega Očeta vidnega; torej ga — kakor pri Janezu Jezus neutrudljivo ponavlja — le tedaj razumemo, le tedaj sploh »vidimo«, če ga razumemo kot Očetovo Besedo, kot pre-dajo (Durchgabe) absolutnega Praizvira. Kdor ga takó kakor Judje hoče imeti za nekaj trdno stoječega, ga povsem zgreši. »Blagor očem, ki vidijo, kar vi vidite,« more reči učencem; toda resnično ga videti bi pomenilo razumeti, kdo je: ne Mesija, kakor ga pričakujejo Judje, marveč to, česar si nihče ne more zamisliti: enota danielovskega Sina človekovega, ki prihaja od zgoraj, in božjega služabnika, ki trpi spodaj: kdo more »videti« to enoto razen v veri, ki prihaja iz križa in vstajenja?

Mnogi današnji teologi ne prenesajo paradoksa Vidno-Neoprijemljivega in govorijo zato o pluralizmu teologij, pri tem pa puščajo obstajati enega poleg drugega take obrazce, poglede in sisteme, ki si kratko in malo nasprotujejo in so si mnogokrat morda v medsebojnem protislovju. Če bi resno jemali takšen pluralizem, bi skrivnost izginila v vseenost. Ostalo ne bi nič od »vnetosti«, ki smo jo navedli iz božičnega hvalospeva. Izraz pluralizem bi morali pustiti popolnoma ob strani in se kakor že od nekdaj zadovoljiti s »pluralnostjo« v človeško možnih upodobitvah skrivnosti (Abbildungen des Mysteriums). Saj je tukaj kakor pri trirazsežnem kipu, okrog katerega je treba iti in si ga ogledati od vseh strani, da odkrijemo njegovo celotno izrazno moč. Pri tem resnično obstajajo vidiki, ki so postavljeni v medsebojno opozicijo, pogledi, ki s svojim medsebojnim dopolnjevanjem šele priključijo v zavest plastičnost te podobe. Že kalcedonski obrazec (»Priznavamo popolnoma istega Kristusa, Sina, Gospoda, Edinorojenega, ki obstaja v dveh naravah nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno«) je dojet v gibanju, toda v takšnem, ki izhaja iz različnih strani in ohranja pred očmi eno samo, središčno skrivnost. Prav takó ni mogoče v kristologiji medsebojno ločiti momenta učlovečenja in momenta križa; oboje čisto jasno kaže eno na drugo in se medsebojno zahteva, kakor to cerkveni očetje razločno govorijo. Vsak izraz skrivnosti v preprosti veri, v pridigi in v učeni teologiji je tak, da ne more pogręšati te perspektivnosti.

Ta perspektivnost bi se izgubila tam, kjer bi bila napetost med bistvenimi vidiki — na primer v teženju po tem, da bi transponirali stare obrazce v moderno razumevanjsko obzorje — zrahljana in končno povsem opuščena: v prid navidezno enoumnejšim, dostopnejšim obrazcem. V tej zvezi sem že večkrat govoril, da razodetje izgubi »specifično težo«. Obstajati smejo olajšave dostopa k skrivnosti, toda ne olajšave skrivnosti same.

Koristno opozorilo na to, kako se izognemo takšnim izgubam teže, je stari aksiom »lex orandi, lex credendi« (merilo molitve — merilo vere): izrazne oblike, kakršne Cerkev uporablja v svojih uradnih molitvah — na primer v mašnih kanonih — se vedno držijo razsežnosti celotne skrivnosti. Kdor takó opravlja te molitve, kakor jih govori in razumeva Cerkev, in ne

misli, da jih mora med molitvijo demitologizirati, more mirno trditi, da ima pred duhovnim očesom nezgrabljivo celoto. Že zgoraj smo podali opozorila in primere za to totalnost; navedimo ob sklepu še enkrat nekatere: nagovor (v kanonu) Boga Očeta, kateremu po delovanju Duha Cerkev in vsi, ki so navzoči, darujejo daritev, Sinovo samopredanost, pri čemer brez dvoma Cerkev ne le (v obhajilu) žanje sadove Kristusove predanosti, marveč se v »darovanju« (kakor Marija pod križem) zedinja s Sinovo predanostjo, ko daje, da se ta predanost dogaja: iz tega izvira totalnost, v kateri se druga v drugo zlivajo Trojica, kristologija in ekleziologija, vsekakor tako, da se obhajanje sv. evharistije prek prosojnega čistega dogajanja »obeda« vrašča v nezgrabljivosti pravega obhajanja skrivnosti.

Ali če gremo nazaj h križu samemu: gotovo se v njem — kakor danes radi naglašajo — izraža Kristusova in za njo božja solidarnost z grešniki: križanje z obema razbojnikoma kaže na to dovolj razločno. Vendar bi bila velikanska izguba teže, če bi v križu ne videli ničesar več kakor golo nadaljevanje solidarnosti z izvrženimi, solidarnosti, kakršno je Jezus razodeval v obedih z njimi, če bi kdo tisto jasno zarezal, ki jo v Jezusovo življenje prinaša »ura«, prezrl in bi s tem ne razumel, da se v njej začenja nekaj novega, sklepno-bistvenega: namestniški prevzem greha tam, kjer so se grešniki doslej stopnjevale upirali zoper pozivajočo božjo ljubezen. Poraz je tisti, ki postane zmaga. Celotno veliko izročilo je to vedelo; tega ne smemo pozabiti.

Končno vstajenje: gotovo je to odtegnitev iz zgodovine, preobraženo, poveličano bivanje telesnosti, začetek izdihavanja Duha. In vendar: znamenja ran, pokazana, dotaknjena; in vendar institucija pastirske službe, pooblastitev za odpuščanje grehov — za službeno in za skupno krščansko odpuščanje — daje, da se ta predanost dogaja: iz tega izvira totalnost, v kateri se druga navzočnosti vse dni do konca sveta.

Če se nočemo oklepati, če nočemo držati, dobimo nekaj najboljšega, položenega v roke. Namesto da bi se oklepali: »Pojdi in povej mojim bratom . . .«

Če hočemo vedeti, česa se moremo držati, upirajmo poglede v Boga. Toda vidimo ga le v njegovi zavzetosti za svet, zavzetosti prav do smrti na križu. Najprej moramo zares gledati, »theorein«; a tisto, kar zagleda naša »teorija«, je njegova praksa, ki nas takoj vabi k sodelovanju pri zavzetosti za svet. In vendar: *njegova* praksa je tisto, njegova praksa, ki jo more samo on učinkovito izvršiti, on, božja Resnica, ki v tem sije in zahteva *najprej* našo vero. Ker je Bog Logos, se more razodeti samo s tem etosom. Tudi mi, ki v veri zremo nanj, moramo svojo ortopraksijo uravnati po naši ortodoksiji; to celo tedaj, če od nas »doksija« (zročna vera) neposredno zahteva, da stopimo v »praksijo« — preprosto k hoji za Kristusom.

*Hans Urs von Balthasar*



## Marija in žensko vprašanje\*

Žensko gibanje, ki skuša doseči za drugo polovico človeštva zakonsko enakopravnost in samostojnost v javnem življenju, je tesno povezano z družbenimi reformnimi gibanji, katerih najbolj znan in vpliven izraz je bila francoska revolucija. Cerkve so bile do tega osvobodilnega gibanja dolgo časa skeptično zadržane. Šele pred nekaj leti je papež Janez Pavel II., ko je na svojem potovanju v Francijo označil svobodo, enakost in bratstvo kot pristno krščanske ideale, potrdil, da to gibanje nikakor ni bilo načelno usmerjeno proti Cerkvi, čeprav se je v praksi to večkrat zgodilo. V zadnjih dvajsetih letih lahko ugotavljamo podobno prevrednotenje ženskih emancipacijskih zahtev. Že leta 1963 je papež Janez XXIII. v svoji encikliki *Pacem in terris* opozoril na spremenjeno situacijo, ko ženske ob sklicevanju na človeško dostojanstvo zahtevajo vsak dan več pravice do soodločanja v zasebnem in javnem življenju. Odtlej pogosto srečujemo to tematiko v uradnih cerkvenih dokumentih. Tudi teologi so se je lotili. Tako je npr. Joseph Ratzinger izjavil leta 1977: »Če ženo v celoti teologije izpustimo, s tem zanikamo stvarjenje in zgodovino odrešenja ter razveljavimo razodetje.«

Praktični rezultati pa so borni. Tako je včasih prav groteskno, kako bi hoteli tudi v obrobnih vprašanjih ohraniti tradicionalno manjvrednost ženske v Cerkvi. 17. aprila 1980 je bilo v Rimu objavljeno navodilo *Inaestimabile donum*. Iz njega izhaja, da ženske sicer lahko delijo evharistijo, berejo božjo besedo in izgovarjajo prošnje ljudstva, strogo pa jim je prepovedana ministrantska služba. Trenutno to pomeni, da nikakor ne smejo podajati vode in vina pri pripravi darov za mašo.

Zdeti bi se nam moralo nenavadno, da ima ženska takšne težave v Cerkvi in s Cerkvijo. Mar ni že od nekdanj prav v krščanstvu neka žena dobila najvišje dostojanstvo za Jezusom Kristusom v zgodovini odrešenja? Ali ne imenujemo Marije mati Cerkve, njena prapodoba, soodrešenica, srednica, pomoč kristjanov? Ali ne bi morali s papežem Janezom Pavlom II. reči, da so od ure na Golgoti »vse generacije učencev in vernikov, ki

---

\* Prevod predavanja, ki ga je imel prof. dr. W. Beinert 19. oktobra 1982 na teološki fakulteti v Ljubljani, v okviru sodelovanja med teološkima fakultetama v Regensburgu in v Ljubljani.

ljubijo Kristusa — kot apostol Janez — duhovno sprejele to mater v svojo hišo, tako da je od začetka, od trenutka oznanjenja, včlenjena v zgodovino odrešenja in poslanstvo Cerkve?«

Gotovo ne moremo reči, da svetopisemsko-teološka podoba Marije ni vplivala na krščansko kulturo. Seveda pa ta vpliv ni bil samo enosmeren, ampak obojestranski. Pri tem se ne da vedno enounno ugotoviti smeri. Lahko se vprašamo, ali je dogma o Marijinem devištvu pospeševala ideal meništva ali so iz slednjega prihajali impulzi za izoblikovanje dogmatične formulacije. Ali je ideal »naše ljube gospe« višek srednjeveškega trubadurskega gibanja ali je šele privedel do njega? Ali je pračloveško izkustvo materinstva obogatilo sliko Matere božje ali je bilo obratno? Vendar pa ne moremo reči, da so mariološke predstave delovale osvobajajoče in emancipacijsko. Pri tem ostaja odprto vprašanje, ali gre za pomanjkljivost v mariologiji ali pa v dosedanjih družbeno-kulturnih kontekstih.

Govorili bomo o tej problematiki. Najprej bomo predstavili v zgodovinskem pregledu dosedanje tipe odgovorov. Nato bomo pripravili dogmatično diskusijo, s tem da bomo raziskali okoliščine, v katerih je Marija živela svojo nalogo v zgodovini odrešenja. V tretjem delu se hočemo vprašati, koliko lahko slika Kristusove matere osvobajajoče vpliva na današnjo žensko. Na koncu bomo kratko povzeli rezultate z antropološkega stališča.

### *Marija in ženska v zgodovini teologije*

V dosedanjem razmišljanju o tej temi lahko razlikujemo tri stopnje.

#### 1. Teza o podrejenosti

Od judovskih časov do romantike, tj. do 19. stoletja, je v prostoru svetopisemske religije ženska veljala za izrazito manjvredno. Znana je molitev, ki naj bi jo pobožni Jud molil vsak dan: »Bog naj bo hvaljen, da me ni ustvaril kot nevernika! Bog naj bo hvaljen, da me ni ustvaril kot žensko! Bog naj bo hvaljen, da me ni ustvaril kot nevednega!«

Cerkveni očetje so včasih označevali žensko kot žival, satanovo orožje in hudičeva vrata. Sicer so vedno vedeli, da naj bi bila moški in ženska po poročilu o stvarjenju enakovredna, toda ta ugotovitev ni imela nobenih posledic, v veliki meri tudi zaradi tega, ker so pripoved o izvirnem grehu teološko interpretirali v določeno smer, ki je bila ženski sovražna in jo je Aristotelova antropologija še okrepila. Ženska se je zdela s treh vidikov manj vredna: biogenetsko je bila le nadomestna rešitev narave; kakovostno je veljala za manj plemenito in manj razumno od moškega; ker je nudila le snov za novo življenje, je bila samo pomožno sredstvo pri moški ploditvi. Občasno si sploh niso mogli prav predstavljati, da bi se ženske kot ženske lahko zveličale; tako so domnevali, da morajo najprej spremeniti spol, preden so lahko sprejete v bivanje z Bogom.

Mariologija stare Cerkve ni bila sposobna, da bi bila te poglede popravljala. Razpravljanje o Kristusovi materi se je predvsem osredotočalo na vzporedja in nasprotja med Evo, ženo prvega Adama, in Marijo, sopotnico novega Adama, Kristusa. Pri tem so postavljali Marijo vedno bolj ob stran Kristusu in jo tako odtegovali solidarni skupnosti z ljudmi. Čista Devica se je vedno ostreje ločila od grešne Eve. S tem je postal odločilen ideal devištva, ki se je sčasoma razvijal vedno bolj in predvsem v antiseksualni smeri. Marija, ki so jo ženske zelo častile, ni imela več nobene zveze z njihovim dejanskim življenjem.

## 2. Teza o polarnosti

V prejšnjem stoletju se je pokazalo, da te predstave niti teološko niti antropološko ne vzdržijo resne kritike. Pod vplivom romantike in filozofije nemškega idealizma se je tedaj razvila druga predstava. Moški in ženska sta kot komplementarna pola, ki skupaj dasta polnega in celega človeka. Pri tem so skušali tako močno poudariti razliko v istovetnosti, da ni bilo več čisto jasno, da različne elemente pri moškem in ženski na določeni ravni vendar povezuje človeškost, ki je obema skupna. Teza o podrejenosti še nikakor ni izginila in je vplivala tako, da so navadno ženski pripisovali lastnosti kot: veselje za gospodinjstvo, čustvenost in lepa čustva, po katerih je bilo v praktičnem življenju manj povpraševanja. Moškega pa so prikazovali kot človeka dejanja in boja, razuma in močne volje: vedno je bil tam, kjer se je odigravalo resnično življenje. Takó ženski ni uspelo, da bi bila postala dopolnilo moškega, ampak je bila kvečjemu njegov dodatek.

Teza o polarnosti se je izražala v mariologiji tako, da je slednja prevzela staro simboliko o novem Adamu in novi Evi. Kot se je v prvem človeškem paru kazal starozavezni odnos med Bogom in človeštvom, tako se v paru odrešenik in prva odrešena žena kaže odnos med Bogom in Cerkvijo. V tem sestavu zastopa moški Boga, ker se mu pripisujejo dejavne lastnosti (iniciativnost, avtoriteta, ustvarjalnost, stabilnost). Žensko pa prikazujejo kot čisto receptivno bitje, v katerem moška akcija dozori in obrodi sad. Tako postane predstavnica človeštva in Cerkve.

V zadnjem času je bil simbolizem prestavljen v cerkveno strukturo, da bi se izognili premočnemu izenačevanju Marije in Kristusa. Trojici Adam-Kristus-moški sedaj ustreza hierarhija (oz. njena konica, papež). Druga trojica Eva-Marija-ženska ustreza laikom. Takó postaneta Kristus in Marija principa. Marija ne more izžarevati nobenih impulzov za živega človeka. Nepristopna postava iz teze o podrejenosti odreveni v abstrakten princip ali celo v lesketajoč se simbol večne ženskosti.

### 3. Emancipacijska teza

Izredne spremembe v današnji družbi so privedle do tega, da se je dvignila vrednost ženske, ki je v skoraj vseh poklicih prestala preizkušnje in pokazala rezultate, ki niso vsaj nič slabši kot tisti, kakršne smo navajeni od moških. Klic po popolni ženski enakopravnosti je imel živahen odmev, seveda pa je izzval tudi glasno ugovarjanje. Slednje se je zgodilo, ker so v razburjenosti enakost spolov tako poudarjali, da se je zdela različnost nekaj sekundarnega, to pa je nastalo in je pogojeno z zgodovinsko-kulturnim razvojem ter z družbenimi in gospodarskimi razmerami.

S temi okraski je teza dejansko vredna pomisleka. Če pa jo očistimo marksistično-ekstremnih pretiravanj, jo je treba vzeti resno.

Njeni zastopniki se z novim zanimanjem lotevajo teme o Mariji, kolikor je Gospodova mati videti zgled nove ženske. Takó je na mesto običajne »mariologije od zgoraj« podobno kot hkratno v kristologiji stopil nauk o Mariji »od spodaj«. Kristusove matere ne opisujejo več kot izolirano ženo, ampak kot solidarno z ljudmi. Leta 1974 je sam papež Pavel VI. zagovarjal to smer. V svojem znanem pismu *Marialis cultus* je označil pevko magnifikata kot predhodnico zahtev današnjih teologij osvoboditve, kot močno ženo, ki je poznala revščino, trpljenje, beg in izgnanstvo. Ko ji pripisuje apostolske dejavnosti, v katerih se »njeno materinsko poslanstvo razširi in na gori Kalvariji dobi univerzalne razsežnosti«, ji s tem odkaže vedenje, ki je prej veljalo izključno za moške. S tem je papež povedal, da danes ne zadoščata tako prva kot druga od navedenih tez.

Ali lahko v skladu z viri dejansko vnesemo emancipacijske predstave v mariologijo ali pa se Cerkev pri tem, žal, spet podreja nejasni, toda nesrečni težnji po »naprednosti«? Odgovor dobimo lahko le v virih.

#### *Dostojanstvo ženske v svetem pismu*

Že obe starozavezni poročili o stvarjenju prepovedujeta vrednostno razvrščanje spolov. Po duhovniškem dokumentu imata oba spola isto vrednost in pravico. Oba sta božja podoba brez kakršnega koli odbitka. Jahvist pozna določen vrstni red, vendar pokaže analiza, ki je sedaj ne bomo podrobneje prikazovali, da govori sicer androcentrično, vendar se v androcentričnem jeziku izjavlja za svobodo in enakost ženske. Ko govori o podrejenem položaju, nima več pred očmi prvotne situacije, ampak greh. Kasneje vedo preroki, da je ta prvotni položaj treba v novi eshatološki ureditvi tudi na tem področju spet vzpostaviti. Prav tako ne moremo spregledati, da v pomembnih trenutkih izraelske zgodovine nastopajo ženske, ki so bile očitno postavljene v službo zgodovine odrešenja: Rebeka, Tamara, izraelske babice v egiptovski sužnosti, Rehaba, Debora, Miriam, Estera, Judit in mnoge druge. Če natančneje pogledamo, je prav presenetljivo,

koliko namigov srečamo, ki poudarjajo pomen ženske za Izrael. Končno je treba tudi opozoriti, da je bil eden od velikih dosežkov staroizraelske teologije nasproti interpretacijam poganskega okolja, da je izdelala predstavo Boga, ki ni bila vezana na spol. Mizoginija Judov nima torej nobene svetopisemske podlage.

Jezus Kristus razume sam sebe kot tistega, ki bo ponovno vzpostavil božji prared. Značilno je, da se sklicuje prav na to na edinem mestu v evangelijskih, kjer je neposredno govor o odnosu med moškim in žensko, v razpravi o ločitvi zakona (Mk 10, 2—12; Mt 19, 3—12). Osebno človeško dostojanstvo ženske postavlja na isto višino kot moškega. Oba sta enakovredna in ne podrejena! Tega ne pokaže Jezus samo s svojimi besedami, ampak še bolj s svojim vedenjem.

Ženske najde v situaciji obrobne skupine, podobno kot cestinarje in grešnike. Za svojo odrešitveno nalogo ima, da ljudi reši iz te situacije. Kajti za uveljavljenimi načini vedenja takratne družbe vidi dejansko greha. Če jo hoče premagati, odpraviti njene posledice in prispevati, da bo zmagala Očetova stvariteljska volja, mora tudi razveljaviti te načine vedenja. Za človeka ni odločilen družbeni položaj, ampak samo pripravljenost za verovanje. V tem smislu pravi farizejem: »Janez vas je učil pot pravičnosti in mu niste verjeli, cestinarji in nečistnice pa so mu verjeli« (Mt 21, 32). Tako bodo prej prišli v nebeško kraljestvo. Isto velja za ženske. Prejmejo krst, medtem ko so pri Judih samo moški imeli v obrezi obred iniciacije. Moški in ženske so poklicani, da hodijo za Jezusom. Ženske spremljajo Jezusa prav do križa, ko moški skoraj brez izjeme pobegnejo. Ženske so predvsem prve priče vstajenja, čeprav je mlada Cerkev to skušala predstaviti kot manj pomembno, kajti ženske po pravu tistega časa niso bile sposobne pričati. Gotovo tudi ni naključno, da najbolj poudarjata Jezusovo odprtost do žensk prav tista dva evangelista, ki kažeta tudi Marijino posebno mesto, namreč Luka in Janez.

V tretjem evangelijski sodi ženska med prve priče Jezusovega mesijanstva (Lk 2, 36 sl.) Gospod izkazuje svojo odrešitveno moč z ozdravljenji in obuditvami mrtvih posebno pogosto na ženskah ali na njihovo prošnjo. Ženske spadajo k Jezusovim učencem, bodisi da hodijo z njim in skrbijo zanj bodisi da ostanejo doma kot Marta in Marija. V tej nenavadni pripovedi (Lk 10, 38—42) se Jezus izrecno obrača proti izključnemu idealu gospodinjstvo-zadržane ženske. Zanj je vedno odločilen le osebni odnos do božje besede, ki jo oznanja. Tako lahko stojijo apostoli in žene na isti stopnici in se omenjajo v isti sapi (Lk 8, 1—3).

Cetrty evangelist kaže žensko kot prvo misijonarko svojega ljudstva: Samarijanko, ki je srečala Jezusa pri vodnjaku. Grešnica se pokaže s svojim ljubečim maziljenjem kot človek, ki Kristusu izkaže poslednjo čast, še preden ga položijo v grob. Marija iz Magdale, torej ženska, je prva, ki sme

videti Vstalega. Pokliče jo, da bi apostolom oznanila velikonočno sporočilo. Vedno znova so ženske tiste, ki prevzemajo pobudo, razvijajo ustvarjalnost in misijonarsko oznanjajo, kar dela Jezus.

Mlada Cerkev je vsaj v prvih generacijah nadaljevala smer svojega ustanovitelja, ki je bila za takratne razmere revolucionarna, čeprav je potem spet prevladala tradicionalna androcentrika. V nasprotju s pravili v sinagogi se moški in ženske udeležujejo božje službe, enako prejmejo Svetega Duha in spadajo h kraljevemu duhovništvu. V pavlinskih občinah cela vrsta žensk deluje v pastoriali. Morda Pavel celo neki ženski priznava naziv »apostol« (Rimlj 16, 7; taka eksegetska tradicija sega do srednjega veka). Predvsem pa nam Pavel izroča Magno Charto krščanske ženske: »Ni več Juda, niti ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). To je zanj ponovna vzpostavitev prvotnega reda, ki se zgodi pri krstu.

Zakaj pa so vse te spodbude ostale brez učinka? To vprašanje je še bolj neprijetno, ker je isti Pavel, ki je formuliral ta svobodni pra-red, kakor smo pravkar navedli, na drugih mestih krepko poudarjal podrejenost ženske moškemu (1 Kor 7, 10—17; 11, 2—16; 14, 33—35; prim. Ef 5, 22—24; 1 Tim 2, 11—14). Toda apostol tudi ni aktivno deloval pri odpravi suženjstva, ampak je pobegle sužnje preprosto spet podredil njihovim gospodarjem, kot kaže pismo Filemonu. Tudi teorija o državi iz Rimlj 13, 1—7 je v nenavadnem nasprotju s krščanskim osnovnim prepričanjem, da človeško gospostvo postane nekaj postranskega ob edini resnični božji oblasti v Jezusu Kristusu. Pavel pa zahteva celo pokornost absolutistični oblasti. Če pa zadevo pogledamo bolj od blizu, se pokaže, da so določene razmere apostolske generacije prav zahtevale tako politiko. Misijonska zapoved zahteva čim večjo prilagoditev danim razmeram. Tako pisatelj prvega Petrovega pisma svari: »Lepo živite med neverniki, da bodo v tem, v čemer vas obrekujejo kot hudodelce, zaradi dobrih del, ki jih bodo videli, ob dnevu obiskanja začeli Boga slaviti« (1 Pet 2, 12).

Cesarstvo, suženjstvo in podrejenost ženske pa so stebri takratne družbe, ki jih ne moremo podreti, če hočemo prav to družbo pridobiti za Kristusa. Po drugi strani pa je bilo tudi v prvi Cerkvi napačno pojmovanje, da daje nov duhovni red pravico do popolne emancipacije, katere namen je anarhična enakost vseh, ki so prejeli Svetega Duha. To pa bi pripeljalo do stanja, da bi Cerkev samo sebe razpustila, in misijonska naloga bi bila onemogočena. Da bi to preprečili, je bilo treba v prvih skupnostih zahtevati določeno družbeno konservativnost. To pa ne pomeni posvetitve statusa quo, ampak njegovo demitologizacijo: kristjani naj spoznajo, da je njihova prava domovina v nebesih in da ima stanje tega sveta zato le prehodno vrednost (Fil 3, 20). Status quo je torej le izhodišče za uveljavitev božje oblasti v Kristusu; ta pa je po svojem najglobljem bistvu kraljestvo svobode.

Zaradi odrešenja so pregrade med Judi in pogani, sužnji in svobodnimi, moškimi in ženskami postale brezpredmetne in nesmiselne; toda novega reda se ne sme ponovno vzpostaviti pod prisilo in nasilno, ampak ga je treba pričakovati samo od dejanja ljubezni. To pa je treba uresničevati v vseh okoliščinah in zato relativira vse okoliščine v smeri eshatološke situacije svobodne enakosti. Prav tako kot pismo Rimljanom ne podaja celotnega krščanskega nauka o državi in pismo Filemonu ne utemeljuje zakonitosti suženjstva, tudi iz protiemancipacijskih mest v Pavlovih pismih ne moremo izpeljevati podrejenosti žensk. Norma za prihodnje generacije niso razmere v praksi krščanski občini same po sebi, ampak agápe, v kateri in iz katere živi.

Prav tako kot sveto pismo ne utemeljuje teze o podrejenosti, tudi ne daje osnove za tezo o polarnosti spolov. Sicer srečujemo simbolične predstave, ki kažejo na to misel, toda treba jih je uvrstiti v celotno resničnost krščanskega simbolizma. Pozna veliko različnih podob. Tako je sicer odnos med Bogom in Cerkvijo opisan kot zakonska zveza, toda srečamo tudi podobe kot telo, ljudstvo, tempelj, vinska trta itd. — vsaka izmed njih ponazarja čisto drugačno resničnost in njihova različnost naj bi nam preprečila, da bi posamezen simbol imeli za absoluten. To bi bilo povsem neprimerno, kar je razvidno tudi iz tega, da posameznih podob ni mogoče razložiti druge z drugo.

Medtem ko predstava o Cerkvi kot ljudstvu podčrtava enakost, poudarja podoba o telesu različnost udov; medtem ko slednja kaže na tesno povezanost Kristusa in verujočih, prihaja v predstavi o zakonski zvezi bolj do veljave razdalja med obema. Odnosi se uravnotežijo šele, ko jih pogledamo v celoti. Kar se tiče odnosa med moškim in žensko, izhaja iz gornjega diferencirana enakost, obenem pa se podobe same spet demitologizirajo. Bog in krščanska občina nista samo v hierarhičnem odnosu, ampak vsak izmed njiju tudi v popolnoma drugih področjih resničnosti. To pa ne velja za moškega in žensko, ki sta v enaki meri in enako božja podoba.

Tako moremo tudi odnose med spoloma le s težavo uporabiti kot simbol struktur znotraj Cerkve. Vloge ženske ne določa niti kontekst podrejenosti niti kontekst komplementarnosti. Iz svetopisemskih pričevanj bolj izhaja, da o odnosu med spoloma še najbolje govorimo kot o *različnosti v enakosti*. Ali nam pogled na Marijo lahko pomaga, da pridemo do natančnejših stališč?

### *Marija in teološki pomen ženske*

Marijina podoba v svetem pismu je popolnoma določena z odnosom do Jezusa Kristusa. Hermenevtični ključ za mariologijo je tako kristologija. Če bi torej hoteli, izhajaje iz Marije, razjasniti problem položaja ženske, se moramo najprej vprašati, kaj pomeni dejstvo, da je bil Kristus moški.

Vendar nas nova zaveza prvi trenutek pusti na cedilu. Kjer je pokazan Jezusov pomen, stoji v središču vedno njegova pripadnost človeštvu, ne pa njegov spol. Je *človek za vse ljudi*; v nobenem drugem imenu ni več zveličanja (Apd 4, 12). Jezus je torej, če govorimo v modernem teološkem jeziku, kot *človek* prazakrament božjega odrešenja. Vsi, ki prek njega dosežejo Boga, so postali eno. Kdor se je zanimal za Jezusa, ga je očarala njegova čista in polna človeškost. Izhodišče vsakega obravnavanja Jezusa, tudi kristološkega, je vprašanje ljudi: »Kdo neki je ta človek?« (Mr 4, 41)

Toda Jezus je človek *kot moški*. Mar ni s tem moški spol posebej odlikovan? Edina izjava v pavlinskih pismih, kjer je Marija posredno omenjena, je v pismih Galačanom: Pavel pravi, da je Kristus »rojen iz žene in podrejen postavi« (Gal 4, 4). S tem hoče reči, da je človek kot vsi drugi. To, da je moški, torej očitno ni izraz veličine, ampak bolj majhnosti. Če je Bog hotel postati človek, je to lahko storil le z izbiro enega izmed obeh spolov. Če je izbral moškega, je s tem najprej izražena le pomanjkljivost človeškega. Ne moremo pa sklepati na dostojanstvo ali celo morebitno večvrednost moškega spola. Kajti kar je moški Jezus storil, ne temelji na tem, da je bil moški, ampak da je bil človek. S tem nočemo izključiti, da ima dejanska izbira spola svojo nalogo v zgodovini odrešenja. A ta ni na ravni samega odrešenja, ampak na ravni njegove uresničitve. Kajti Bog ne uresničuje odrešenja abstraktno, temveč tako, da izhaja od Jezusa, Juda ob začetku našega štetja v čisto določenih družbeno-kulturnih razmerah, začeni v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta (Apd 1, 8). V takratni situaciji je takšno akcijo lahko izvršil le moški in moški kot prvi prenašalci njegovega sporočila.

Ko se evangeliji ukvarjajo s Kristusovo materjo, jih zanima samo njena vloga v zgodovini odrešenja. Starokrščanska verska skupnost je to upoštevala, ko jo je zelo zgodaj imenovala »novo Evo« ali »prapodobo Cerkve«. Teologija je iz tega razvila trditev, da Marija pri učlovečenju svojega DA ni izrekla zasebno, temveč kot zastopnica človeštva. Tako gre tudi za Marijino človeškost. Tudi ona deluje kot *človek za vse ljudi*, tj. namesto vseh ljudi. Kot pravi druga tradicionalna trditev, je Marija vezni člen med starozavezno in novozavezno Cerkvijo, torej zastopnica celotnega verujočega človeštva. Zato oba mariološka evangelista Luka in Janez ne prikazujeta Marije v prvi vrsti kot ženske, temveč kot odlikovanega *človeka* pred Bogom. Njeno vedenje pri oznanjenju kaže aktivnost, razumski premislek in samostojno sposobnost odločanja. Njen magnifikat je preroško-osvobodilna pesem o zmagi ubogih nad vednostjo, močjo in bogastvom. V četrtem evangeliju se pojavlja kot pobudnica Jezusovega mesijanskega nastopa. Na svatbi v Kani pripravi »prvi čudež«, na osnovi katerega so učenci začeli verovati v Jezusa (Jan 2, 11). Pod križem deluje kot močna žena, ki v trenutku svoje največje bolečine prevzame novo vlogo kot mati Janeza in s tem mati mlade skupnosti. Teh lastnosti evangelisti niso označili kot



tipično moških, prav tako kot njeno devišтво in materinstvo nista pomembna kot značilno ženski lastnosti. V vsem se izraža predvsem drža človeka, ki se brez pridržkov in zadržkov prepušča božji volji. Marijina milostna izbranost ji zagotavlja trajno posebnost, toda nobene nedosegljive izključnosti. Postane normativni primer kristjana v Cerkvi. Razlika med njo in njenim sinom je v tem, da je slednji kot Bog-človek polna uresničitev božjega odrešenja, medtem ko ga ona kot samo človek tako kot vsi drugi ljudje samo delno udejanja v sebi. A prav s tem postane podoba Cerkve, ki je Cerkev za vse ljudi — moške *in* ženske.

V tej povezavi pa je vendar spet treba resno vzeti dejstvo, da je bil ta izbrani človek ženska. Če je to pomembno za odrešenje, potem gotovo ni v nobenem drugem smislu kot pri njenem sinu, kolikor gre za spolno razsežnost. Njena ženskost ni sama po sebi znamenje odrešenja, je pa gotovo pomembna za način, kako se odrešenje izvrši. Predvsem je očitno, da je Bog dostojanstvo in enakovrednost obeh spolov poudaril prav s tem, da je premagal njune naravne pomanjkljivosti. Odrešenje je samo v imenu *moškega Jezusa*; toda Bog za to predpostavlja privoljenje človeštva, ki ga je dala *ženska Marija*. V tem in *samo* v tem pomenu lahko govorimo o »ženski« uresničitvi božjega odrešenja.

V Mariji dobi svojo posebno obliko. Kot prapodoba Cerkve postane odrešilno znamenje božje milosti v Cerkvi in za *tisto* Cerkev, v kateri je polnost človeškega povzeta v Kristusu. Kot so apostoli pričali odrešenja kot moški, tako je Marija priča kot ženska. Toda vedno se priča za isto: božja ljubezen do človeka, ki doseže vse ljudi v Jezusu Kristusu. Kaj to določeno pomeni, bomo pokazali s kratkim pogledom na dogme o Mariji v rimskokatoliški Cerkvi.

Tako lahko pomislimo, da *Marijino materinstvo* Cerkvi in človeštvu na novo pojasnjuje, da je samo Bog stvarnik novega življenja v svetu. Ni samo Gospod vsega izvenbožjega bivanja, kar se kaže v moškem, ampak je tudi temelj tega bivanja, kateremu daje življenje, kar običajno povezuje z materinskim. S svojim DA postane Marija pri spočetju od Svetega Duha prostor, kjer je navzoč Duh. Joelova obljuba za konec časov doživi svojo uresničitev, ki je spet obetavno znamenje za poslanstvo Duha in njegovo delovanje na vso Cerkev in prek nje na vse človeštvo (Joel 3, 1—5, prim. Apd 2, 16—21). V njeni materinskosti se kaže tudi božja ljubezen in nežnost do nas. Nadalje pomeni materinstvo pripravljenost za potrpežljivost in trpljenje, za prenašanje novega življenja v vsakem pogledu. S to predanostjo je Marija znamenje in zgled za potrebno vztrajanje vseh verujočih pod križem. Končno lahko še poudarimo, da dobijo v materinstvu lastnosti moči, ustvarjalnosti in dinamičnosti svojo posebno žensko obliko.

Ko Marija v božji milosti ostane *vedno čista Devica*, se v tem kaže, da odrešenje sicer nastane v svetu, ko božji Sin postane človek prek žene, da pa je to vendar nekaj popolnoma novega, kar presega strukture sveta.

Učlovečenje je novo stvarjenje. S Kristusovim dogodkom postane svet v Svetem Duhu nov: ta obnova pa je imela kot človeško predpostavko privoljenje device. Obenem se v Marijinem devištvu pokaže tudi nekaj svežine in ljubkosti odrešenja. Grška beseda *charis* za milost pomeni tudi *ljubkost*. Za moško Cerkev, ki pogosto tako dostojanstveno koraka, bi bilo pomembno, da bi na to pomislila bolj pogosto kot doslej. Prav dogodki zadnjega časa so pokazali, da predvsem mlada generacija s svojimi skrbmi in grozečo resignacijo išče radost in lahkotnost. Ob Mariji bi v verski skupnosti lahko zaživelo nekaj tega duha. Končno je treba še pripomniti, da je devištvo v izročilu vedno pomenilo tudi znamenje lastne vrednosti ženske. Ta ni odvisna od moškega, da bi prišla do polne zrelosti svoje osebnosti. V sebi in iz sebe uteleša osebne vrednote. Tako nastajajo prav iz devištva, čeprav se zdi to v nasprotju z našimi običajnimi pogledi, motivacije za emancipacijo, v katerih ni seveda nobenega krčevitega izenačevanja.

Ko je deviška Kristusova mati razglašena za *brezmadežno spočeto*, s tem rimskokatoliška Cerkev kaže svojo vero v duhovno obliko milosti. Prek Boga izkusi človek popolnoma nove možnosti. Ljudje, ki so sami po sebi nagnjeni h grehu in slabosti, lahko iz tega spoznajo, da popolni človek ni kakšen daljni ideal, temveč se je z božjo izbiro uresničil v Mariji. Božja zaveza se z novo jasnostjo pokaže kot čista milost z njegove strani in čisto sprejemanje z naše strani. Ker je Marija od vsega začetka čista, popolnoma odrešena po milosti, se javlja božja dobrota na novo. Ko se dogma v svoji formulaciji izrecno nanaša na človekovo spolnost, se kaže tudi osvoboditev seksa. Človek prek njega ni nagonsko zvezan z nejasnim redom podčloveškega, temveč stoji tudi s seksom in v njem v božji službi. Njegova moškost ali ženskost postaneta znamenje za osvoboditev ljubezni ustvarjalnega Boga. Ženska ni nič manj kot moški že po naravi dobro božje stvarjenje.

V dogmi o *Marijinem vnebovzetju* je povedano, da je Bog zvest. Njegova ljubezen presega vse človeške možnosti in meje, če pokliče svoje ustvarjeno bitje k srečni skupnosti za vso večnost. Na ženi Mariji vidimo, da to ni prazno slepilo, ampak resničnost. Ljubeča božja skrb, ki je čisto obrnjena k človeku, vodi do novega stvarjenja. Marija se pojavi kot prototip osvobojenega človeka, ki ni več podvržen zakonitostim oblasti in moči. Obenem je prav v tej dogmi precizirano neskončno dostojanstvo ženske. Kakor koli pač v podrobnostih razumemo dogmi o Kristusovem vnebohodu in Marijinem vnebovzetju, vedno je z njima tudi obseženo, da sta neki moški in neka ženska na varnem v božji trinitarični skupnosti — to velja pri vsej različnosti med Kristusom in Marijo. Dostojanstva ženskega telesa se ne da jasneje poudariti.

Iz te perspektive bi gotovo lahko razvili še nadaljnje miselne tokove. Lahko bi se spomnili na simboliko o nevesti, ki so jo radi uporabljali za

Marijo. V tem se kaže nekaj božje radosti in veselja nad človekom. V podobi Pietà se sveti nekaj zmage nad smrtjo in miru, ki ga svet ne more dati. Prav simbolika, ki se je tako bogato razvijala v zgodovini mariologije, izpolnjuje tu svojo dejansko nalogo: daje nam misliti (Paul Ricoeur).

### *Antropološke posledice*

Poskusimo na koncu povzeti dosedanja spoznanja.

Čeprav so bili po svetopisemskih podatkih starozavezni in novozavezni ljudje popolnoma ukoreninjeni v svojem okolju, te danosti vedno znova relativirajo in presegajo, kadar gre za Boga. Bog prekoračuje vse meje, a jih ne uniči takoj. Tudi dosedanja vrednotenja človekove spolnosti so deležna te relativizacije, ki izhaja od Boga. Če gre danes po svetu val emancipacije, če v njegovem okviru zahtevajo žensko enakopravnost, je tudi to za kristjana znamenje časa, ki ga je treba kot znamenje božje volje vzeti resno. S tem ne razvrednotimo predhodnih kultur in njihovih vrednotenj, ampak jih vzamemo zares. To velja tudi za religiozna izkustva prejšnjih časov. Seveda pa se pokažejo kot brez koristi, če nudijo modele krščanskega življenja, ki za sodobnega človeka niso več primerni in so v nasprotju z vsakdanjimi resničnostmi.

Osebnostno človekovo dostojanstvo v redu stvarjenja in odrešenja je neodvisno od njegovega spola. Moški in ženska imata po poročilu o stvarjenju v 1. Mojzesovi knjigi enako vrednost; po novi zavezi je odrešenje enako ponujeno moškim in ženskam. Vesoljno Kristusovo zveličanje odrešuje vse ljudi, ker so vsi ljudje v eni ženi izrekli svoj DA. Kadarkoli gre torej za zveličanje v Cerkvi, spolna različnost ne igra nobene odločilne vloge. S tega izhodišča bo treba ponovno premisliti vso tovrstno simboliko v mariologiji.

Ugotovitev temeljne enakosti pa je neločljivo povezana z bistveno razliko med spoloma. Vendar razlik ne moremo gledati enodimenzionalno z dodelitvijo določenih lastnosti določenemu spolu, ko npr. povezujemo dejavnost in dinamičnost z moškostjo, pasivnost in receptivnost z ženskostjo. Tudi moški vedno trpi in ženska je prav kot sprejemajoča vedno aktivno osebno dejavna. Obema načinoma vedenja je skupno, da predpostavljata neko odprtost, ki zahteva pri obeh spolih določeno mero neodvisnosti in samospoštovanja. Poleg tega je treba upoštevati, da moškost in ženskost v kakšnem človeku nikoli niti fizično niti psihično ne nastopata v absolutni čisti obliki, temveč da ima vsak človek v sebi tudi zasnove nasprotnega spola. Kljub temu obstajajo posebne izrazne oblike človeškega v skladu s spolno določenostjo. Če pa govorimo o odrešenju, se te oblike ne tičejo samega odrešenjskega dogajanja, temveč samo njegove konkretne uresni-

čitve. Podoba Kristusove matere kaže, da pri tem pridejo na dan človeške popolnosti, ki konec koncev kažejo na »žensko razsežnost Boga«. Nadalje je treba paziti na to, da uresničevanje odrešenja kot *mojega* odrešenja ne upošteva samo *moje* moškosti oz. ženskosti, temveč enako vse druge momente moje konkretne individualnosti. Sem spadajo poleg spolne določenosti tudi narodnost, poklic, družba, okolje in marsikaj drugega. Prav tako ne smemo pozabiti, da je greh preoblikoval razlike med spoloma. Danes pomeni razlika vedno tudi boj in prerekanje. Toda prav to razlikovanje med spoloma, ki se je v kulturnih danostih tako pogosto izražalo, je odrešensko dogajanje v Kristusu odpravilo oz. ga je presegla njegova vesoljna ljubezen. Razlika ostaja in ima svojo težo, toda ni več odločilnega pomena za odrešenje.

Enost spolov v različnosti najlaže razložimo s pojmom partnerstva. Pri takem odnosu vlada na eni strani popolna enakost in enakopravnost pogodbenih strank, ki imata v načelu enako dostojanstvo. Po drugi strani pa prav kot partnerja drug drugega potrebujeta. V medsebojen odnos stopita zato, ker potrebujeta dopolnitev v tistem, kar je lastno le drugemu. S tem je prikazano antropološko razmerje med moškim in žensko, kot ga utemeljujejo tudi podatki v razodetju. Spolni način bivanja je torej izraz človekove osebnosti in svobode.

Človekova moškost oz. ženskost ima v vsem tem prav poseben pomen. Zaradi odvisnosti od drugega partnerja je najprej izraz človekove kontingence; obenem pa kaže na popolnost Boga, čigar podoba je človek; toda človek je božja podoba kot moški *ali* ženska. Verujoči zaradi človekove dvospolnosti globlje razume Boga, ki je začetek vseh stvari in ima kot tak očetovske in materinske poteze. Na to je jasno pokazal papež Janez Pavel I. v svojem slovitem govoru malo pred smrtjo. Prav tako pa usmerja dvospolnost k Jezusu Kristusu, ki je kot Bog-človek in dopolnitelj zaveze med Bogom in človekom čisti človek, po katerem vsi drugi postanejo polni ljudje (Ef 4, 13). V njem so razlike med spoloma, kolikor temeljijo na pomanjkljivosti in grehu, dokončno premagane. Moški in ženska sta v Kristusu *eno*. Rast h Gospodu pa je možna le v moči Svetega Duha, ki izhaja iz Očeta in Sina in nam je podarjena. Vodi nas k popolnosti: v Njem in prek Njega dozori človekova moškost oz. ženskost v svojo polnost. Popolnoma jasno se to kaže v Mariji, ki jo pobožno izročilo imenuje nevesto Svetega Duha. Ko jo ta obsenči, postane devica mati. V njeni poklicanosti je človekova ženskost nepreksljivo povišana. Tako sta *moški* Kristus in *ženska* Marija vsak po svoje in na svoji ravni znamenje odrešenja, ki si ga je in kakršnega si je Bog zamislil za človeka. Vse to se da v zgodovini odrešenja najbolj pokazati ob pogledu na Marijo, našo ljubo gospo, kakor jo je imenoval in ljubeče častil srednji vek. Ko izhajamo iz takó oblikovane marijanske duhovnosti, pa se moramo resno lotiti naloge, da na novo

uredimo odnos med spoloma po božji volji. To je služba v odrešilnem delu Boga, ki je v svojem Sinu osvobodil Jude in Grke, sužnje in svobodne, moškega in žensko, s tem da je iz njih in z njimi iz nas vseh naredil novega človeka.

*Wolfgang Beinert*  
*Prevedla V. L.*

## Prešeren — mislec novega veka

J. Müller-Freienfels je zapisal v svojih razmišljanjih o umetnosti: »Umetniška resnica ni preprost posnetek resničnosti, ki jo dojemamo, ampak prepričljiva in prepričujoča podoba nadresničnosti. Ni spoznanje sveta, ampak vera v svet, katerega resničnost tako postaja bogatejša in globlja, ker jo veliki umetniki preoblikujejo. Umetnost ni upodabljanje resničnosti, ampak nova stvaritev nadrealnosti, in tu se umetnost dotika religije, kolikor je priznanje globljega doživetja, kot je tisto iz naše vsakdanjosti. Obe podajata sliko sveta, vendar ne poudarjata kot znanost plastičnosti /slikovitosti oz zgradbe/ sveta, ampak podobo sveta. Doživljajoči subjekt gre čezenj.«<sup>1</sup>

Seveda sta tako umetnost kot religija najtesneje povezani tudi s filozofijo, za katero vemo, da je znanost. Danes znanstveniki ugotavljajo, da tudi druge znanosti ne morejo brez filozofije, ki teži za tem, da posamezna znanstvena področja poveže v enoto. Ena izmed njih je tudi estetika — znanost oziroma nauk o lepem. Že od Platona sèm so misleci dajali navodila in določali pravila, kaj je lepo. Filozofija vsake dobe je vedno uravnavala tudi tok umetnosti. Grki so imeli posebno izostren čut za dobro in lepo, tako da jim je bil ideal dobrega in lepega sploh cilj njihovega prizadevanja. Platon je najlepše povzel in združil grško misel, v svojih spisih pa je nanizal to lepoto in jo povezal v harmoničen sistem. Lepota je zanj nekaj celostnega, kar s svojo močjo prešinja človeka. Takó lepota postaja hkrati tudi dobrota in resnica, sicer za Grke ni prava lepota.

K. Jaspers trdi, da so tri panoge, ki razodevajo absolutno oziroma po katerih je mogoče dojeti vsaj v nekem pomenu absolutni temelj: religija, umetnost in filozofija. Absolutnega sicer nikjer ne dosežemo, se pravi ne pridemo do resničnosti, vendar je človek zmožen vsaj deloma okušati njeno lepoto, dobroto in resničnost.<sup>2</sup>

Razne dobe so na vprašanje, kaj je resničnost, zelo različno odgovarjale; zato so tudi različna merila, ki so oblikovala različne oblike in tudi vsebine. Človek je kot odprto bitje svoboden. Svoboda je najbolj pristen izraz človekovega neomejenega duha, ki ga žene, da se ne zadovolji z

<sup>1</sup> J. Müller-Freienfels, *Betrachtungen über die Kunst*, München 1966, 22.

<sup>2</sup> Prim. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 60 sl.

doseženim, ampak išče vedno globlje, teži dalje. Priti hoče do poslednjih vzrokov in temeljev. Izraz tega iskanja so umetnost, filozofija in vera. Nobene človek še ni dopolnil, ampak v vsaki izraža svoj nemir, svoje iskanje in začudenje. Zadnji koncil je odprl tudi katoličanom toliko novih svetov, da lahko to trdimo tudi za področje religije.

Filozofija, umetnost in vera so bile v starem in srednjem veku tesno povezane. Novi vek jih je razklal in v njih odprl široka brezna, ki jih marsikje ne znamo več premostiti; tako stojimo na bregovih različnih sistemov, prepričanj in miselnosti. Nič več ne znamo in ne moremo najti skupnih prvin, ki bi med njimi naredile mostove. Stari in srednji vek sta postavila temelj in ga skrbno varovala, da je na njem lahko počivala vsa stvarnost. Pri Grkih je bila to narava (kosmos) s svojim logosom (urejenostjo), v srednjem veku Bog, v katerem je bilo vse.

Novi vek je postavil v ospredje človeka. Ta je postal temelj. Zavedel se je svoje veličine, odkril, koliko zmore in kakšna je njegova moč. Razsvetljenstvo in romantika sta človeka postavljala na lastna tla. Nič več se ni mogel odreči svojim možnostim in odgovornosti. Postal je gospodar samega sebe, hkrati pa je doživel svojo bedo in raztrganost. Nikoli prej ni človek stopil tako v ospredje, niti ne npr. v Sokratovi antropologiji. S tem je postal tudi bolj izpostavljen in s tem seveda razklan in nemočen. V svojem prizadevanju je dosegel velikanski napredek; zanj je pa moral tudi veliko žrtvovati. Velike stvari se rojevajo v trpljenju, dobrota in lepota nastajata po navadi v solzah.

Novodobna umetnost je to človeško razsežnost vsestransko izrazila. Človek je razgalil samega sebe, odkril svetu svojo radost in bolečino in ju posvetil idealom novega človeka. Ta raste iz te bolečine, prekaljen in utrjen v vsem, skratka, človek onstran dobrega in zla, kot ga je označil F. Nietzsche. Ker se je usmeril v posamezno, je začel samostojno pot, tudi narodi so vedno bolj prihajali do lastne zavesti. To je doba razvoja posameznika in narodov. Izraža se v narodnih jezikih in kulturah. Narodi so se povzpeli na svoje olimpe in parnase, ker so jim zopet oživel lastni bogovi in zavetele lastne kulture in umetnosti.

Slovinci smo, kot pravi Pregelj, le počasi stopicali za tem tokom, drugi so nas vklenili in težko smo se odtrgali od takrat pomembnih tokov tuje modrosti ter začeli ob njih ustvarjati svojo. Poskusi reformatorjev so bili sicer zelo obetavni, vendar jih je nasproten tok hitro udušil. Predvsem so bili takšni poskusi večkrat le »kali tuje zemlje«, presajene na naša tla, ne pa nujen izraz narodove bití.<sup>3</sup> Naši misleci, npr. Gmeiner, Karpe ali pri nas delujoči, kot npr. Likavec, so pisali pretežno nemško, čeprav so delovali v Prešernovih časih. Prav modroslovec Martin Kuralt je zapisal, da Sloven-

<sup>3</sup> I. Pregelj, Misli o slovenskem jeziku, Čas 1919, 214.

cem ni treba pisati nemških pesmi, ker jih imajo Nemci sami dovolj, naši meščani pa tako in tako govorijo vsi nemško.

Leto 1824 je v tem pogledu prelomnica za Prešerna in naš jezik, ker je začel pesnik to leto ustvarjati v slovenščini.

Jezik je orodje narodovega duhovnega življenja. Jezik ni zgolj zunanja govorica, po kateri se sporazumevamo, je pot do človekove in narodove notranjosti, in v njem se izraža njuna samobitnost, njuna enkratnost in samostojnost. Prav romantika (Humboldt) je znova odkrila pomen človeške govorice. Človek v govorici presega sam sebe, iz stvari ustvarja simbole, vsaka stvar, ki jo poimenuje, mu nekaj pomeni. Človeku nobena stvar ni samo gol predmet, ampak jo simbolično povezuje v svoj miselno-jezikovni svet. Govorica oblikuje svet, besede ga povezujejo, hkrati povezujejo človeka in ustvarjajo posebnosti njegovega sveta.

Romantiki so se dobro zavedali pomena jezika in narodnih običajev. Herder, brata Schlegel, vsi Heglovi in Schellingovi sodobniki so spodbudili ne samo Nemce, ampak tudi druge narode, naj odkrivajo bogastvo svojega jezika. Najbolje je to bogastvo ohranjeno v ljudskem izročilu, v preprosti ljudski duši, ki je narodov živec. Prešernovi sodelavci so zbirali narodno blago, pesnik ga je spretno pilil in mu dajal najpristnejšo narodno podobo. Jezik je živ organizem, ki izraža neposredno življenje. Čim pristnejši je, tem bliže je življenju, pravemu človekovemu življenju in njegovi bolečini in radosti, ljubezni in sovraštvu, dobroti in hudobiji.

Prešeren je gospodar jezika. Ne samo, da posnema, da raste kakor vsak smrtnik na livadah domače govorice, ampak je tudi ustvarjalec in oblikovalec jezika. Jezik je vez med ljudmi in osnova naroda. Zato pesnik vzklika v letu narodov: »Žive naj vsi narodi . . . Bog živi vas Slovenke, prelepe žlahtne rožice . . . Bog našo nam deželo, Bog živi ves slovenski svet.«

Romantika je pripravljala narode na novo življenje, da bi vsi na novo svobodno zaživel. Umetniki, misleci, politiki, skratka, duhovni vodniki narodov so se zavedali, da je jezik vez, ki združuje ljudi v prizadevanju za skupne cilje, za medsebojno pomoč, za bratstvo in sodelovanje. Seveda je to ideal, vendar človek živi po idealnih podobah, da se v življenju vsaj nekaj tega uresniči. Platon je dobro vedel, da mora človekovo prizadevanje v vsakdanjem življenju imeti globlji temelj, to je ideja. Zato je vsak mislec in tudi pesnik vedno romantik, se pravi njegov svet ni podoba ali fotografija resničnosti, ampak njena idealna, najboljša podoba.

Ivan Urbančič pripominja, da je narodova podoba značilna novoveška posebnost. Narodi so sicer vedno bili skupine ljudi, ki so se razlikovali med seboj po jeziku, kulturi in navadah. Značilnost nove podobe narodnosti pa je v iskanju lastne samobitnosti, lastnih posebnosti, skratka, posebnosti, ki sestavljajo narodno samozavest. Jezik je v tem pogledu narodovo bogastvo, njegova vez in meja ter obramba pred drugimi narodi. Zato Prešeren ni podpiral ilirskega gibanja, ni bil za zlitje narodnih kultur v eno samo, kajti to



bi bilo zanikanje samega sebe. Človek ne more odrezati korenin, iz katerih je zrasel, to bi pomenilo njegovo smrt. Človek ni nepopisana tabla, njegova moč je v koreninah preteklosti, iz njih se razrašča košato drevo prihodnosti. Takó posameznik šele v narodu najde samega sebe, svoj smisel, svojo moč. Seveda ne samo v svojem narodu. Prešeren kljub temu misli, da je povezanost med narodi potrebna, posebno med tistimi, ki si prizadevajo »dočakat' dan, da, koder sonce hodi, prepir iz sveta bo pregnan«.

Narod je pogoj sožitja in bratstva med ljudmi. Narod, ki v sebi ni enoten, ne more vzpostaviti edinosti z drugimi, je vir neprestanih nemirov in sporov. Kakor je v sebi razklan človek nemogoč za okolico, za skupno življenje, podobno narod ne more živeti v bratstvu z drugimi, če nima lastne identitete.

Narod je razmeroma pozna pridobitev novodobnega miselnega razvoja. Začetki tega toka so veljali posamezniku. Že humanizem in renesansa sta ob grških vplivih razvili novega človeka. Razsvetljenstvo je poudarjalo predvsem individualno razumsko človekovo razsežnost. Vrhunec te težnje je prav gotovo Kant, pri nas Karpe, še bolj Likavec. Ker je romantika bolj poudarjala človekovo celoto, se je zanimala tudi za narod.

Za Slovence ima romantika kot umetniška in miselna doba še posebno velik pomen, ker se je v njej prvikrat razrasla človeška podoba v pristnem domačem okviru v vsej svoji širini. Prešeren je v svojih pesmih razvil človekove širine in globine, njegove padce in vzpone, strasti in urejenosti, njegove zemeljske ujetosti in nepotešene odprtosti. Njegova včasih bolj individualna, včasih bolj družbena podoba človeka prerašča v narodno celoto in je tako tudi temelj mednarodnih sožitij.

V čem je ta miselna posebnost Prešernovega umetniškega dela, ki ga dviga nad romantično dobo, mu daje nesmrtnost in ga uvršča v vrh svetovne literature? Človeška misel je zares velika takrat, kadar posega v vse človeške razsežnosti. Njena moč je oblikovanje človeške celotnosti ob združevanju vsestranskih teženj, hrepenenj, razočaranj, bojov in padcev. Tako se v umetnosti kot v filozofiji izraža človekovo bistvo, to kar sodobna antropologija imenuje »človek«. Človeka ni mogoče preprosto določiti, je skrivnost, bitje, sestavljeno iz duhovnih in snovnih prvin, je v nenehnem razvoju, preoblikovanju in gibanju. Vsaka podoba o njem sicer nekaj pove, vendar nobena dovolj, da bi lahko rekli: človek je to in nič več. Že Sofoklej je zapisal v *Antigoni*: Silna so čuda tega sveta, čudo vseh čud pa je človek. Nietzsche ga je imenoval neugotovljeno žival, sodobni psihologi in antropologi pa odprto bitje. Če so meje odprte, ni lahko postaviti mejnikov; tako tudi pri človeku ne moremo postaviti dokončnih mej. Zato tudi umetniki in misleci še niso in še ne bodo zapisali zadnje resnice o človeku in njegovem bistvu.

Skrivnostnost in odprtost človeškega bitja diha iz Prešernove poezije. Pesnik jo je sam doživljal, zato je njegova občutljiva duša lahko izražala

njeno skrivnostno resničnost. Resničnost prihaja iz svoje skritosti in se razodeva (gr. alétheia, odkritost), vendar nikoli popolnoma. Zato ima vsak mislec, vsak umetnik svoj razvoj. To je znamenje človekovega življenja; kdor se ustavi, je mrtev. Poznamo mlade starce in stare mladeniče, kajti merilo niso leta, ampak življenje, dinamika, odprtost. Pesnika je življenjska sila neugnano vodila iz domače Vrbe, mu odpirala globine in prepade prostраниh človeških razsežnosti in širila njegovo obzorje.

Notranja sila ga je gnala najprej kot uka-željnega mladeniča po svetu. Ta je sicer »golj'fiva kača«, ki človeka žene neprestano za novimi skrivnostmi. Človek hoče spoznati in razločevati dobro in hudo kakor prva človeka. In prav v tem je goljufivost človeškega upanja, da vse novo znova vrže človeka nazaj k njemu, k lastni nepopolnosti. Zato ve, kako se spreobrača v strup vse, kar »srce si sladkega obeta«. Velikokrat mu je vera vase vzeta, ker ga novo iztrga iz okrilja varnosti in trdnosti domače Vrbe. Človek bi najraje s pesnikom čepel v domači Vrbi, preživljal in mirno užival svoja življenjska leta, vendar ga notranja sila njegovega duha z neustavljivo močjo usmerja naprej. Veliki duhovi kot Prešeren doživljajo na poseben način to neugnanost, ta skrivnostni gon, ki človeku ne dovoli pokoja, ampak ga žene naprej, da bi prišel onstran dobrega in zla, kot je mislil Nietzsche. To je sicer nemogoče, ker na zemlji ni raja, zato pa se v pesniku oglašajo upanje nadzemeljske sreče: »Da srečen je le ta, kdor z Bogomilo up sreče onstran groba hrani.«

Kako lepo opisuje pesnik človekovo pot v življenje! Mladost je ideal miru in človekove pristnosti ter upanje, ki ga zrela leta vedno bolj morijo. Že tu najde svoj izraz novodobna misel o človeku, ki vedno bolj doživlja sam sebe. Pesnik si naloži na ramo križ in ga vse življenje ne odloži. Tudi na *njem se oživlja* resnica, da le v trpljenju nastajajo velika dela. Človek mora do temeljev doživeti sam sebe in njegova usoda je, kot je zapisano na prvih straneh svetega pisma, trpljenje: V potu svojega obraza boš jedel kruh...

Trpljenje je izraz človekove razpetosti med časovnostjo in večnostjo, med zemljo in nebom. Trpljenje je nerazumevanje, je načelnost in vztrajnost v svojem prepričanju, je zvestoba idealom in tako zvestoba človeku in Bogu. Pesnik jo doživlja kot boj za pravo človeškost, za razumevanje med ljudmi, za izpolnitev ljubezni. Izraža jo kot boj za pravo umetnost, za jezik, za pesniško obliko. Prešeren je ustvaril »temelj pristne domače metrike«, pravi Pregelj. Zaradi težnje po svobodnem pesniškem ustvarjanju so ga obdolžili nenravnosti in brezboštva. Že v stari Grčiji in drugod so obsojali mislece, ki so iskali novih poti, ki so ljudstvu odpirali oči. Ni čudno, da je Prešernov prijatelj Matija Čop zapisal ostre besede državnemu cenzorju Prešernovih pesmi Kopitarju: »G. Kastelic še ni dobil četrtega zvezka Čbelice, a imel sem priložnost brati vaše pripombe, ki so resnično čudne, prav

tako je čudno to, kar ste o tej stvari pisali v zadnjem pismu . . . naj se vam zahvalim, ker ste me tako osramotili in me pokazali kot človeka, ki ne spoštuje katolicizma in npravnosti.«<sup>4</sup> Podobno je veljalo za njegovega prijatelja pesnika Franceta.

Spričo tega ni čudno, da je ocenjevalec dela dr. Franceta Prešerna zapisal, da »v vrtincih življenja pesnik ni stal na skalnih, trdnih tleh. Viharji so ga zanašali sem ter tja, njegovo mišljenje je bilo indiferentno kakor večina njegovih vrstnikov«. Zato pesnik nima »skoro pesmi, ki bi imela odkrito-srčno vesel, brezskrben značaj«.<sup>5</sup> Ta indiferentnost, ki je, kot meni ocenjevalec, izraz časa, je popolnoma razumljiva posledica novodobne pesnikove usmerjenosti. Pesnik snuje na človeku, odtod ta izgubljenost. Zato se zdi kritiku, da »nadnaravnega momenta v Prešernovih pesmih ni«. Čudno se zdi, da kritik ni našel tudi drugačnih prvin v pesnikovi misli, da mu jih ni dal niti Memento mori niti Krst pri Savici itd. Kazno je, da je pesnik indiferenten za višje vrednote, zato kritik sklepa, da je v tem vzrok Prešernovega trpljenja.

Nedvomno je novodobni človek prepuščen sam sebi, zato čuti večjo odgovornost, njegovo življenje nosi breme, ki ga pritiska, in velikokrat se zdi, da ne bo mogel več naprej. Prešeren je čutil to odgovornost. Prijatelji so mu jo utrjevali, njegov značaj jo je gojil, zahtevalo jo je življenje. Pesnikova narava je bila nadvse občutljiva, v njej so se izrazito prelivale človeške silnice, globoko je doživljal človeško usodo, razvoj dogodkov njegovega življenja je prepade še poglobljal. Lahko je zapisal Čelakovskemu v Prago, da se počuti »kot najomahljivejši trs v puščavi kranjske književnosti«. Vendar je ta omahljivi trs ostal za ceno življenjskega boja zvest svojim načelom in neuklonljiv do kritike, ki ni sprejemala njegovih nadaljnjih pesmi, in do oblasti, ki mu niso dovolile, da bi bil opravljal samostojno advokatsko delo. Tudi v njegovem življenju vidimo, da je umetniško ustvarjanje prevratniško, nekonvencionalno, kar velja še posebej za izrazito samostojne umetniške in miselne smeri. Nedvomno se tudi ni mogel odreči najtemeljnejšim človeškim željam in hotenjem po razumevanju, ljubezni in priznanju, ki so se mu zaradi načelnosti in drugih neugodnih razmer neprenehoma podirale.

Vrhunec Prešernovega dela in življenja pomenijo ravno ti boji, v katerih je doživljal vedno več razočaranj, življenje se mu je odmikalo, spoznaval je vedno bolj, da se mladostni upi izgublajo. In pesnik ni bil mož, ki bi ne bil globoko doživljal življenja, kot je zapisal Finžgar: »Pesnikovo srce pa je preveč receptivno, prenežno in prešibko, da bi ostalo ledeno na razvalinah lepih nad.« Srce je iskalo posodo, kamor bo izlilo svoje gorje, iz njega so zrasli vrhunci človeške veličine, usode, bojov in padcev, kot so Sonetni venec, Krst pri Savici itd. Pustimo ob strani pesnikovo literarno in jezikovno

<sup>4</sup> Navaja N. Košir, France Prešeren, Ljubljana 1977, 70.

<sup>5</sup> V. Steska, Paberki o Prešernu, Katoliški obzornik 1901, 18—19.

moč, ki diha iz teh umetnin tako, da je zapisal omenjeni kritik na pragu tega stoletja, da se je »Prešeren za slovenščino močno trudil«.

Spomin na Matija Čopa, Sonetni venec in Krst so sicer tematsko različne pesmi, izražajo pa najbolj občuteno človekovo vrženost v boj s svetom, ki ga ne razume, iz česar izvira trpljenje (Julija), pa srečanje s smrtjo in nedvomno, po mnenju mnogih kritikov, tudi srečanje z vero. Četudi je Prešeren na strani slovanske dediščine in obsoja nasilnost, ki tepta stare postave in posiljuje z vero, vendar je to jeza na okupatorja, ne jeza proti veri, kot meni tudi Niko Košir v svoji knjigi France Prešeren.<sup>6</sup>

Ljubezen, svoboda, smrt in vera dajejo ton tem umetninam. Tu so gonilne silnice človeškega življenja. Ljubezen usmerja življenje, smrt jo dopolnjuje oziroma izpolnjuje. Tako ima ta ljubezen kot Julija (konkretna izpolnitev te ljubezni) v Sonetnem vencu to vlogo. Finžgar meni, da je pesniku Julija, kot so tudi drugim lirikom njihove izvoljenke, izraz človekovega neskončnega hrepenenja, teženja po idealnem, ki ga, žal, ni mogoče izpolniti na konkretnem. Tako je z vsako človeško ljubeznijo, z vsakim prizadevanjem. Človek je usmerjen v neskončno, vendar ne more tega nikoli dojeti. Njegova ljubezen ima večne, nedosegljive razsežnosti, ki jih odpira šele smrt. Pesnik v devetem sonetu zato ljubezen do Julije združuje z domovinsko ljubeznijo, vendar ostaneta obe neizpolnjeni. Nadaljevanje te misli je Krst, kjer ljubezen do naroda in do ljubljene osebe najde nove okvire.

Različno lahko razlagamo, kako je pesnik prišel do teh spoznanj. Ga je k temu prisililo življenje, je sam iz sebe spoznal to skrivnostnost, ko je v njem dozorelo z leti spoznanje, ki se porodi zrelemu človeku? To vprašanje ni tako pomembno. Prav tako ni pomembno, ali je pesnik resnično pristal na prejem zakramentov, na srečanje z duhovnikom ali pa se je »vdal« volji svojega okolja, prijateljev, duhovnikov, ki so ga hoteli še enkrat »pokristjaniti«. Finžgar v tej zvezi pravi, da »ne verjame, da bi bil brezverec, čeprav je bil svobodomislec«. To potrjujejo naposled tudi pesmi in način, kako je prejel zakramente, tega bistveno ne spremeni.

Brez dvoma je rahločutni umetnik doživljal oziroma vedno bolj spoznaval resnico o človeškem življenju. Izraža človekovo odprtost, ki je našla svoj najlepši izraz v odgovodi Bogomile in Črtomira zemeljski sreči za dosego večne: »Da vstvaril je ljudi vse za nebesa, kjer glori'ja njega sije brez oblaka . . .« Čeprav, kot v omenjeni knjigi meni Košir, ta odpoved in sprejetje vere ter vstop Bogomile v redovno življenje in Črtomirova duhovniška pot učinkujeta bolj tragično kot veselo, vendar lahko tu zasledimo pesnikovo prepričanje in vero, razumljivo, saj ima ta vera za svoje znamenje križ.

<sup>6</sup> Prim. N. Košir, v op. 4 n. d. 122.

Prešeren je doumel skrivnost življenja, ki kljub človeški svobodi in novodobni samostojnosti najde pravo vrednost življenja v odpovedi lastni sreči in ljubezni, da bi je bili lahko deležni drugi in bi našla izpolnitev v Bogu. Pesnik je vnesel tu temelje krščanske vere in, kot pravi Jože Gregorič, pokazal »odlično znanje osrednjih krščanskih resnic«<sup>7</sup>.

Tako tudi ob pesniku ne moremo mimo temeljne človeške razsežnosti, njegove vere. Tudi novoveška filozofija, ki sicer ne snuje na veri, ampak na umu, ne more zanemariti absolutne naravnosti. Od srednjeveškega razumevanja se razlikuje v tem, da je ta vera notranje, razumsko in življenjsko premišljena in tako osnovana na človekovi življenjski izkušnji. Njena značilnost je nedvomno svobodomiselnost, čeprav zato še ni zgolj razumarska, ampak vključuje kot prepričanje tudi odločitve, doživetja, torej (kot poudarjajo danes psihologi) tudi človekovo čustveno plat. Človek je v novodobnem smislu lahko veren šele takrat, ko se za vero odloča celovito, ko je vera izraz njegovega mišljenja in življenja, ko to vero življenje tudi oblikuje. Nedvomno je takšna vera večkrat tudi manj institucionalna, manj cerkvena kot pa zgolj avtoritativno sprejeta in pokorna vera. Jasno je, da gre pri Prešernu za takšno, v življenjskem boju pridobljeno prepričanje.

Vere ni brez svobode, kajti le v svobodi lahko izraža osebno zavzetost in je izraz človekovega osebnega jedra. Prešeren jo je doživljal kot osebno, z vsemi vzponi in padci določeno doživljanje, vendar doživljanje in srečevanje Boga, kar je na toliko mestih prepričljivo izpovedal. Njegova pesem je izraz tega človeškega hotenja, njegove ljubezni, ki človeka povezuje s sočlovekom, z naravo in narodom, vendar ga nikoli popolnoma ne more zaključiti, napraviti popolno celoto.

Verjetno je pesniku svoboda pomenila največ, kot je zapisal Župančič. Zanj je moral toliko pretrpeti, vendar ji je ostal zvest do konca. Svoboda kot najpristnejši izraz človeškega je njegovo trajno prizadevanje (čeprav je morda ravno ta človekova odlika doživela največja ponižanja), da bi ostal človek odprt, da ga nič ne bi omejevalo, da bi lahko prodril skozi vse zemeljske okvire in doživljal sebe kot neprestano izpolnitev. Prav zaradi tega svoboda odpira svoje razsežnosti onstran smrti, kajti na zemlji je njena izpolnitev omejena.

Ob Prešernu človek srečuje sam sebe z vsemi temeljnimi vprašanji. Srečuje se kot ideal, kot neizpolnjeno teženje, podoba, ki jo je treba šele ustvariti. Ustvariti v sebi, narodu in v zgodovini. Ta zgodovina pa po prepričanju krščanske dediščine vsebuje svobodo, ki se uresničuje v teh okvirih, vendar se dokončno izpolnjuje onkraj njih. Pesnik sporoča človeku te zakonitosti, želi, da bi človek našel sam sebe, odkril svoje ideale. Njegova

<sup>7</sup> Prim. J. Gregorič, Podoba duhovnika v slovenskem slovstvu, Ljubljana 1979, 16; navaja tudi mnenje Izidorja Cankarja, da je »Krst pri Savici pesem do smrti ranjene duše, ki živi le še v upanju na večnost. Krst in njegov uvodni sonet sta veliki himni krščanskega upanja.«

umetnost je prepričljiva izpoved teh idealov. Vzeti njegovo besedo pomeni »pojmiti sebe in vzeti svojo usodo nase, pa naj bo še tako bridka, jo preizkusiti do zadnjega grenca in jo premagovati v pokorni službi vseobčega življenja...« Ljubiti Prešerna se pravi »ljubiti lepoto, resnico in pravico, ljubiti slovenstvo brez šovinizma in ljubiti svobodo misli in besede, svetovnega nazora in vere...« Te besede, ki jih je spregovoril Oton Župančič 7. marca 1926, še danes zvenijo prav tako domače, prepričljivo in revolucionarno. Razumeti jih more le tisti, ki zna s pesnikom podoživljati njegove boje in čutiti s človeštvom. To je modrost življenja. In navsezadnje se je treba do vsake modrosti dokopati s trudom, zato pa ima svojo moč in veljavo. In kot je zapisal indijski mislec Aurobindo, nam prav danes te življenjske, človeške, neposredne in žive ter močne modrosti manjka. Od nje je odvisna naša prihodnost.

*Janez Juhant*

**Gerhard Kroll, auf den spuren Jesu,** Tyrolia — Verlag Innsbruck — Wien — München 1979, 586 strani, 42 barvnih in 262 črno-belih slik (zemljevidov, tlorisov, predmetov itd.), format 20 × 24,5 cm.

Izvirno je knjiga izšla pri založbi St. Benno v Leipzigu v Vzhodni Nemčiji. Z njenim dovoljenjem sta jo ponatisnili za Zahodno Nemčijo in Švico katoliška svetopisemska ustanova Bibelwerk v Stuttgartu in knjižna založba Tyrolia v Innsbrucku za Avstrijo in južno Tirolsko. Že njena razširjenost in večkratna izdaja veliko povesta o vrednosti knjige. Odlični poznavalec Svete dežele in njene zgodovine, jezuit Gerhard Kroll, nam je z njo tako približal Jezusa, da hodimo tako rekoč po njegovih stopinjah. Pri tem ga ne navdihuje domišljija, ampak zgodovinska stvarnost. Knjiga je pisana tako, da se pred njenimi dejstvi razblini vse, kar je zgradila kritika evangelijev za zeleno mizo. Pisatelj ne proučuje ideološko vsebine evangelijev, ampak zgodovinsko-arheološko. Jezus je živel v čisto določeni deželi in v čisto določenem zgodovinskem okolju. V čisto določenem trenutku človeške zgodovine je odrešil človeštvo. Kristus ni plod človeške domišljije, kot so poganski bogovi, ampak Bog, ki je postal človek in stopil v človeško zgodovino. Za seboj je pustil sled, ki je ni mogoče znikati. Pisatelj se dobro zaveda, da ne more z zgodovinskimi in arheološkimi odkritji utrditi vere v Kristusa, čeprav odkrite sledi močno poma-

gajo ljudem do vere vanj. Poznanje Jezusove zgodovine še ni vera. Znanstveno proučevanje Jezusove zgodovine ne more nadomestiti vere vanj, pač pa to vero omogoča, utrjuje in pogloblja. »Izkopavanja niso vera«, pravi Kroll. »Z njimi ni mogoče dokazati nadnaravne narave razodetja; spet pa ne smemo zaiti v drugo skrajnost in tajiti vsako vez med Bogom in človekom. Kristusovo veselo oznanilo ni sad človekovih osebnih prizadevanj, ampak posledica dejanskega posega Boga v človeško zgodovino. Bog se je v nazareškem Jezusu najbolj popolno razodel. Dognanja zgodovinskih in arheoloških raziskovanj pa nas prepričujejo, da je resnično, kar poročajo evangeliji« (predgovor k peti in osmi izdaji knjige).

Predmet knjige je Jezusovo zemeljsko življenje, zato obsega časovni razpon od Betlehema do vnebohoda. Obsežno snov obravnava trojno: glavno besedilo v različnem pokončnem tisku, besedilo ob slikah v tekočem tisku in opombe.

Glavno besedilo obravnava Jezusovo otroštvo, javno delovanje, smrt in poveljanje. Opira se na kronologijo sinoptičnih evangelijev. Z naslovi je razdeljeno na kraje (Betlehem, Pot v Nazaret, Nazaret...) in dogodke (Zvezda modrih, Jezus pri dvanajstih letih...), tako kakor je potekalo Jezusovo življenje. Najprej podaja zemljepisni pregled Jezusove domovine, pri tem pa opozarja na njene naravne, biološke in klimatske posebnosti. Slika iz vesoljske kapsule Gemini

11 (septembra 1966) razločno kaže njeno mesto na Bližnjem Vzhodu; je pravi most med Afriko in Azijo, zato je tako burna tudi njena zgodovina. Tudi drugi kraji so večinoma slikani iz zraka, tako da je bolje vidno njihovo mesto v ožji in širši domovini. Pokrajinske slike so večbarvne, tako da še bolje prihaja do veljave zemljepisna slikovitost dežele.

Evangeljske kraje opisuje zelo natančno, vendar nikoli dolgovezno. Čeprav posega v daljno geološko preteklost, pripovedovanje ni dolgočasno, ampak ves čas napeto. Tudi geološko zelo zapletene in docela še ne raziskane kraje, kot na primer, kje je bil Jeruzalem Jebusejec, kje Davidov Jeruzalem, kje je potekalo prvo mestno obzidje, kje drugo, kje tretje in če je bila Kalvarija v Jezusovem času znotraj ali zunaj mestnega obzidja..., opisuje tako doživeto, da ima bravec občutek, kot bi stal ob raziskovalcu, ki bo z lopato zdaj pa zdaj odkril kakšno arheološko zanimivost. Pri vsej natančnosti se ne zgublja v podrobnostih, ampak navaja zgolj dognanja zgodovinske in arheološke znanosti. Pri tem pa je najpomembnejše to, da evangeljske kraje dosledno opisuje v luči bibličnega izročila. Betlehem ni samo Jezusov Betlehem, ampak tudi Davidov, starozavezni, geološki; Jeruzalem ni samo Jezusov, ampak kraj, ki pooseblja dobršen del stare zaveze; Marijin studenec v Nazaretu predstavlja življenjski utrip Jezusovega Nazareta in vse Galileje. Evangeljski kraji niso prikazani izolirano, ampak v organski povezanosti s staro zavezo, tako, kakor je Jezus uresničenje stare zaveze. Zato ti kraji kličejo v spomin odrešenjsko zgodovino. Vsak kamen, kaj šele vsak kraj, ima svojo zgodovino; vsak kamen ima tako rekoč svojo zgodovino, samo poznati jo je treba; vsak kamen po svoje potrjuje Jezusove besede: »Če ti umolknejo, bodo kamni vpili« (Lk 19, 20) namreč, da je vse to res. Kroll s svojim treznim, prepričljivim in z dokazi podprtim pripovedovanjem potrjuje resničnost Jezusovih besedi.

Seveda pa ne gre samo za izkapanine. Kroll oživlja Jezusovo dobo in s tem

resničnost evangelijev tudi s spisi judovskih in poganskih, zlasti grško-rimskih zgodovinarjev ter pisateljev, kakor tudi z najnovejšimi rokopisnimi odkritji. Ko je D. F. Strauss pisal Jezusov življenjepis (1835) in z njim zavračal zgodovinsko vrednost evangelijev, še ni imel na voljo toliko rokopisnih prič, kot jih ima današnji bibliacist, zato so Strausove sodbe često enostranske, nepopolne in znanstveno nevzdržne. Kroll je z odkritjem Ankarskega dokumenta (*Monumentum Anciranum*) in pápirovih najdb v Siriji in Egiptu lahko ovrgel Strausove trditve, da v Rimskem imperiju ni bilo splošnega popisovanja in da Kvirinij ni mogel izvesti popisovanja v Judeji, ko je še živel Herod Veliki. Strausovih trditev ni ovrgla apologetika, ampak arheologija. Ovrgele so jih rokopisne najdbe in poznanje njih vsebine. Zaradi njih zdaj drugače presojamo evangelije. Rokopisne najdbe ne demantirajo evangelijev, temveč jih prej potrjujejo. Evangeljski dogodki so zdaj mnogo bolj zasidrani v zgodovini, kot se je zdelo pred desetletji.

Kroll zelo pogosto navaja odlomke iz del judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija, dvornega zgodovinarja Nikolaja Damaščanskega, filozofa Filona in odlomke iz poznojudovskih spisov mišne, talmuda itd. Pogosto upošteva tudi pričevanje qumranske literature. Kako zanimivo je z njimi gledati v ozadje Herodove smrti, spletka za njegov prestol, vzroke za zapor Janeza Krstnika itd. Ob branju vsega tega se človek globoko prepriča, da je odrešenjska zgodovina res zgodovina! Bogato rokopisno pričevanje v vsej pristnosti oživlja Jezusovo dobo, takratne miselne tokove, težnje judovskega ljudstva, socialno, politično, kulturno in versko stanje izvoljenega naroda. Ob branju njegove knjige čisto drugače zaslutimo moč in vpliv farizejev na judovsko mišljenje in zato tudi drugače razumemo Jezusov odnos do farizejev. Jezus ni bil abstrakten pridigar. Njegov nauk je stvaren, življenjski, zveličaven. Z njim je posegel v življenje posameznika, naroda in vsega človeštva.



Jezus je posegel v življenje in življenje Jezusovih sodobnikov je Kroll opisal tako pristno in izčrpno, da z njim zaživimo tudi mi. V tem je bistvena odlika knjige. Knjiga je nastala iz življenja za življenje. Knjiga ni samo akademsko razpravljanje, ampak bravca tudi vzgaja in osvaja.

Jezusove stopinje pa niso vedno dovolj vidne. Zabrisal jih ni le čas, ampak tudi človek. Resnici na ljubo je treba reči, da že v evangelijih niso preveč razločne. Ko so evangelisti začeli pisati Jezusovo veselo oznanilo, niso imeli namena pisati Jezusov življenjepiš, ampak so predvsem oznanjali resnico, da je nazareški Jezus pričakovani Mesija in božji Sin. Kroll tako »spotoma« označuje naravo in bistvo evangelijev. Evangeliji so prej pridige (kerigme) o Odrešeniku Jezusu kot njegovi življenjepisi, zato manjka v njih toliko za nas nepogrešljivih podatkov, na primer natančen datum Jezusovega rojstva, trajanje njegovega javnega delovanja itd. Na prste ene roke lahko naštejemo kraje, ki jih evangeliji omenjajo v zvezi s celotnim Jezusovim delovanjem v Galileji, pa tudi v krajih, kjer se je Jezus zadrževal, ni vedno razločno povedano, kje je bil Jezus. Če pravi Matej, da je Jezus »prišel v Kafarnaum, ki je ob morju« (4, 13), je gotovo oznanjal evangelij na čisto določenem kraju: morda v Petrovi hiši, shodnici, na prostem..., vendar evangelist tega ne pove. Ker so evangeliji v tem pogledu večkrat zelo pomanjkljivi, je pozneje, ko se je zaradi zgodovinskih razmer sled za Jezusom precej zgubila, nastalo več izročil o krajih njegovega delovanja. Tako imamo dve galilejski Kani, Kano romarjev in Kano arheologov. Za Emavs se potegujejo kar trije kraji. Tudi o kraju, kjer je stala Marijina hiša v Nazaretu, izročilo ni enotno. V neposredni bližini Marijinega studenca je cerkev nadangela Gabrijela. Cerkev je last pravoslavnih Grkov, ki pravijo, da se je Gabrijel prikazal Mariji in ji sporočil novico, da je izbrana za božjo mater, medtem ko stoji katoliška cerkev Jezusovega učlovečenja precej proč, to-

da na kraju, kjer je arheologija odkrila hiše, značilne za Nazaret z začetka našega štetja. Kje natančno se je Jezus učlovečil? Izročilo o tem ni enotno. V takih primerih ravna Kroll zelo modro. Pred bravca vse razgrne. Prav nič ne prikriva. Nikdar se enostransko ne postavlja na katoliško stališče. Njemu ne gre za to, kdo ima v takem primeru prav, ampak z vsemi razpoložljivimi arheološkimi in zgodovinskimi dokumenti spričuje, da kraj res nekaj pomeni v odrešenjski zgodovini. Če se v Nazaretu ne bi bilo nič zgodilo, se zanj ne bi nihče menil. Če Jezus ne bi bil rojen v betlehemski votlini, ne bi bili tja romali ljudje od božične noči naprej, tudi v času, ko je cesar Hadrijan tam zabrisal vsako sled za Kristusom in postavil nad votlino Adoniso v gaj. Če Jezus ne bi bil umrl na Kalvariji, se ne bi prerekali, kdo bo imel nad njo prvo besedo: katoličani, pravoslavni, Armenci in še kdo drug... Ker se je na krajih zgodilo nekaj, kar presega človeško vednost in osmišljuje njegovo besedo, ga tja žene njegovo srce. Končno je pa tudi to svojevrstna sled, ki vodi k Jezusu!

Besedilo ob slikah v tekočem tisku je »skok v stran« (excursus). Ko v glavnem besedilu omenja pomembno osebo, kraj, predmet ali dogodek, se ob njem preveč ne ustavlja, da ne razbije vodilne misli pripovedovanja. Ker pa ve, da so prav te stvari pomembne sledi o Jezusu, jih bravcu natančno predstavlja v tekočem tisku. To ni samo opis krajev in predmetov, ampak opis, ki oživlja čas, ki so ga ti predmeti oblikovali. Kamen je podoben kamnu. Samo strokovnjak bo iz njegovih potez oživil čas, ki ga je ta kamen oblikoval, zato je tekoče besedilo nujno dopolnilo glavnega besedila. Tekoče besedilo pojasnjuje slike, slike so pa njegovo ponazorilo.

Knjiga je tudi zelo močno dokumentirana. O tem spričuje številne opombe. V njih je navedena uporabljena literatura, ki bravca navaja, v kateri stvari se lahko še sam izpopolnjuje. Vendar opombe niso samo naslovi knjig, ki jih je Kroll uporabljal pri pisanju knjige,

oziroma knjig, ki jih bravcem svetuje, naj jih kot dopolnilo sami berejo, ampak mestoma prehajajo celo v književnost. Tako je v opombah omenjen ves knjižni opus Jožefa Flavija, vsi najstarejši popisi Svete dežele, od Origena prek cerkvenih očetov in romarice Eterije, vsa zgodovina raziskovanja Jeruzalema, od začetka sistematičnega raziskovanja (1838) do danes. Tako so tudi opombe dragoceno dopolnilo knjige.

Zaradi izredno bogate vsebine, visoke strokovnosti in trezne presoje je knjiga vredna, da jo predstavimo slovenski javnosti. Knjiga je sad dolgoletnega praktičnega poučevanja svetega pisma, zato bo mogla tudi najbolj koristiti praktičnim dušnopastirskim delavcem. Katehetom, pridigarjem, študentom teologije in vsem ljubiteljem svetega pisma bo neizčrpen zaklad resnic, vsem pa zanesljiv vodnik.

*Francè Rozman*

#### **Celestin Tomić, Savao Pavao,**

Vrijeme, život i djelo apostola Pavla, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb 1982, 463 strani.

Marljivi profesor svetega pisma stare zaveze na zagrebški katoliški teološki fakulteti, minorit dr. Celestin Tomić, nas je v kratkem spet presenetil z novo knjigo. Ni še minilo leto, ko je izdal biblična premišljevanja evharistije Tajna vjere (1981), je že izšla njegova, doslej najobsežnejša knjiga, Savao Pavao. Z njo se je povzpел njegov knjižni opus na trinajst knjig, štirinajsta, Davidova doba, pa je pravkar izšla. Odkar je l. 1971 izdal prvo, Evandjelja djetinjstva Isusova, je izšla izpod njegovega peresa več kot ena na leto. Poleg svojega rednega dela na fakulteti, zadnja leta je bil tudi dekan, priobčuje tudi poljudne in visoko strokovne članke v bogoslovnih revijah in tako, bolj kot drugi, duhovno bogat jugoslovansko versko javnost. Skromni in tihi profesor je neugnan delavec, temeljit poznavalec svoje stroke, trezen v presojanju novosti in globoko veren človek. Zadnja leta ga privlačujejo predvsem

velike biblične osebnosti. Potem ko je predstavil javnosti Janeza Krstnika (Ivan Krstitelj, 1978) in Petra (Petar stijena, 1980), je zdaj predstavil apostola Pavla.

Kakor so Pavlova pisma neizčrpen zaklad verskih in moralnih resnic, tako nedognan je tudi Pavel. Ta še vedno buri duhove, saj ni samo velikan preteklosti, ampak tudi sedanjosti. Pavlovo sporočilo ni Pavlovo, ampak Kristusovo, zato je odrešilno, neizčrpano, večno. Poveličani Kristus govori po njem. Kakor je Pavlu »življenje Kristus« (prim. Flp 1, 21), tako tudi z vsem oznanja Kristusa. Zato ne moremo govoriti o pavlinizmu, ampak o nauku, katerega duša je Kristus. Poznati Pavla pomeni poznati »Kristusovo misel« (prim. 1 Kor 2, 16).

Tomić se je potrudil to dojeti. On se je v Pavla res poglobil. To spričuje že to, kako pripoveduje. Iz pripovedovanja se vidi, da Pavla res pozna. Tu ne mislim samo na orise Pavlove duše in njegovih snovanj, ki so mestoma že prava literarna umetnina, ampak predvsem na poznanje Pavlove teologije. Tudi »teško umljive stvari v njegovih pismih, ki jih nevedni in neutrjeni prevračajo v svojo lastno pogubo« (prim. 2 Pt 3, 16), kakor pravi o njih apostol Peter, zna povedati preprosto in razumljivo, tako da bravca pritegnejo in ga duhovno bogatijo. Predmet obvladamo šele takrat, kadar ga kljub zamotanosti znamo bravcem približati tako, da ga razumejo in se ob njem duhovno bogatijo. Osnovni postulat poučevanja je jasnost, razumljivost, poučljivost. In Tomić res tako pripoveduje, da bravca bogati in poučuje.

Knjiga ima dva dela in dodatek. V prvem (15—134) opisuje Pavlov čas, v drugem (137—389) pa Pavlovo življenje in delo. V dodatku (393—444) so hvalospevi iz Pavlovih pisem s kratko razlago in izbor poglobitnih Pavlovih tém, nekakšna Pavlova teologija. Prav na začetku knjige je predgovor (5—11), to je izviren opis Pavlove duše in njegovega evangelija, na koncu (445—462) pa izbor literature ter stvarno in vsebinsko kazalo.

Pavlova pisma so priložnostne poslanice. Nanašajo se na čisto določene razmere v posameznih cerkvah, zato so težko razumljive, če teh razmer ne poznamo. Tomić se tega dobro zaveda, zato najprej prikazuje čas, v katerem je živel in deloval apostol Pavel. V podrobnosti opisuje rimski (16—31) in judovski svet (32—46), zlasti duhovne silnice, ki so ta svet oblikovale. Pri tem se sklicuje na posvetne in svetopisemske vire. Med svetopisemskimi so najpomembnejša Apostolska dela. Ker ta posvečajo Pavlu kar šestnajst poglavij, so Tomiću poglavitni vir za prikaz Pavlovega življenja in dela, vendar tako, da Apostolska dela nenehno dopolnjuje z navedki Pavlovih pisem, v katerih apostol govori sam o sebi. Čeprav je o Pavlu precej v posvetni literaturi, zlasti apokrifni biblični, so Apostolska dela in navedki iz njegovih pisem poglavitni vir za njegovo življenje in delo, ker je namreč Pavel sam predmet razodetja. Zato Tomić najprej prikazuje naravo in sporočilo Apostolskih del (47—63), zatem pa govori o naravi in vsebini Pavlovih poslanic (64—134). Opisuje jih po vrsti, kakor so nastajale. Nekatere predstavlja zelo celovito, druge pa preveč shematično, kakor da bi bilo pomembnejše to, kako se poslanica deli, kot pa je njena vsebina. Najbolj celotno je predstavljeno pismo Hebrejcem, najbolj shematično pa pismo Rimljanom, pri katerem niti tega ne pojasni, kaj pomeni opravičenje, čeprav je to glavno sporočilo pisma. Tudi metodična pisma niso najbolje predstavljena. Gotovo ni najbolj primerno, če najprej spregovorimo o njih pristnosti. Takó začnemo obravnavati pisma z nekim načelnim dvomom, čeprav so razlogi za pristnost še tako prepričljivi. Pavlova pisma so literarno dejstvo. Besedilo pism je njihova edina zanesljiva realnost. Če pismo obstaja, je moralo nastati, zato je bolj primerno prej spregovoriti o njegovi zgradbi in vsebini ter razlogih njegovega postanka in šele nato o njegovi pristnosti, celotnosti itd.

Težišče knjige je drugi del, zlasti če upoštevamo naslov »Življenje in delo«

(135). Glavno Pavlovo delo so nedvomno njegova pisma. To priznava tudi Tomić, ko pravi: »Res je, pota, po katerih je nekoč hodil apostol, so opustela. Večina cerkva, ki jih je s takšno ljubeznijo ustanavljala, je v stoletnih viharjih izginila. Ostaja pa vendar njegovo delo, njegova pisma, neprecenljiva duhovna dediščina velikega Pavla, izvir vseh duhovnih obnov v krščanskem svetu in živih vrelec, iz katerega se napajata krščanstvo in evropska kultura« (385), zato je toliko bolj čudno, da pisma obravnava prej, preden predstavi njegovo osebnost in življenje, ki se izžrpava v neutrudljivem misijonarjenju in ustanavljanju cerkva, kjerkoli je oznanjal evangelij. Res je, Tomić pripoveduje o pismih tudi v drugem delu, čeprav ne natančno tako kot v prvem. V prvem jih predstavlja po vsebini, zgradbi in zgodovinski verodostojnosti, v drugem pa bolj govori o vzrokih za njihov nastanek, čeprav tudi tu ne more mimo vsebine in njih sporočila. Tako pisma obravnava dvakrat, zato ni čudno, če se določene stvari ponavljajo. Tako dvakrat govori o Galačanih, od kod so in kod so šli v Malo Azijo (prim. str. 77 in 239), trikrat govori o Efezu (prim. str. 109 z 274/75 in 277/78), trikrat o vsebini pisma Galačanom: najprej, ko ga prvič predstavi (80/81), nato ko opisuje Pavlovo potovanje skozi Galacijo na drugem misijonskem potovanju, kjer prikazuje razpoloženje med Galačani tako, da se sklicuje na pismo, ki ga jim je pozneje Pavel poslal (240), in tretjič, ko govori o vzrokih za njegov nastanek (284/85) itd. Takó je enotna téma, Pavlova pisma, razbita in mora bravec listati po knjigi, če hoče dobiti celotno podobo Pavlovih pisem. Pa še nekaj je. Pavlova pisma so preveč povezana z njegovim življenjem, da bi jih mogli ločeno obravnavati. Pisma so tako rekoč druga stran Pavlovega življenja in so težko razumljiva brez poznanja okolja, v katerem je apostol deloval. Toliko jih prav razumemo, kolikor poznamo Pavla, to se pravi okoliščine, zaradi katerih so nastala. Pavlova pisma niso akademske razprave, ampak

priložnostne poslanice. Nastala so v čisto določenih okoliščinah. Pisma so Pavlov odgovor na nastale okoliščine in razumljiva toliko, kolikor jih poznamo. Zgleden primer za to je pismo Rimljanom. Prav ob njem se pokaže nelogičnost Tomičevega ravnanja.

Osnovna téma pisma Rimljanom je nauk o opravičenju. Kaj je opravičenje, pa Tomić ob predstavitvi pisma ne pove, pač pa to odlično pojasnjuje v zvezi z apostolskim koncilom v Jeruzalemu: »Opravičenje ni morda kakšna zunanja zvestoba postavi ali božji volji. Z njim se začena novo človekovo bivanje. Opravičenje je popolna preobrazba človeka. Tega človek sploh ne more doseči s svojo močjo, s svojim prizadevanjem ali še tako vestnim spolnjevanjem postave. Opravičenje je novo življenje, božje življenje, nadnaravno življenje, svetost. To more dati samo Bog. To je božje delo, delo božjega Duha« (224).

Po tej razlagi bolje razumemo pismo Rimljanom. Opravičenje je sprava človeka z Bogom in božje življenje v človeku. Tega pa človek ne more doseči z lastno močjo. Zdaj je jasno, zakaj je opravičenje potrebno ne le poganom, ampak tudi Judom, čeprav so ti imeli postavo in mislili, da se morejo po njej zveličati. Vsi, pogani in Judje, so grešniki. »Vsi so grešili in so brez božje slave, opravičenje pa jim daruje njegova milost po odrešitvi, ki je v Kristusu Jezusu« (Rim 3, 23—24).

To je ključ za razumevanje pisma Rimljanom. Sedaj šele razumemo napore učenjakov, kako deliti pismo Rimljanom, ker niso edini o tem, do kod Pavel razpravlja o opravičenju in od kod o posvečenju. Pismo bi bilo po taki razpravi mnogo bolj razumljivo, zato bi ga moral v celoti predstaviti v drugem delu knjige ali pa skupaj z vsemi pismi čisto na koncu knjige, ne pa na začetku, kot je sedaj. Pomanjkljivo je govoriti o prvem pismu Korinčanom, če ne poznamo okoliščin za njegov nastanek. Nekam v prazno zveni pismo Galačanom, če ne poznamo razburljivih razmer v galaških cerkvah. Tomić pa o vsem tem podrobno

govori v drugem delu knjige, zato pisma v celoti sodijo sem. S tem bi odpadlo nepotrebno ponavljanje in bi bilo potrebno prepričanje, da so pisma najpomembnejše Pavlovo delo.

Ta pozicijski spodrsrlaj pa ne pomeni, da pisma niso dobro predstavljena. Nasprotno, Tomić poseduje zadnje dosežke biblične znanosti. Njegovi marljivosti ni prav nič ušlo. Znana mu je vsa problematika, ki zaposluje današnje proučevalce Pavlovega opusa. Njegovo razpravljanje ima v primeri z njimi celo določene prednosti. Ne spušča se v prerekanja strokovnjakov, ampak navaja njihova dognanja. Bravca ne pušča pred odprtimi vprašanji. Knjiga ga obogati z docela novimi in zanimivimi spoznanji, vendar zato ni zbeگان, da ne bi vedel, kaj še velja. Tomičevo pisanje utrjuje vero. Čeprav o vsem odkrito spregovori, vendar tako govori, da se v njegovi govorici čuti zanesljiva pot.

Posebno mojstrsko so opisani značaji svetopisemskih oseb. Sveto pismo navadno ne daje o tem veliko podatkov, zato je potrebna precejšnja intuicija, branje med vrsticami in poznanje tovrstne literature. Tu ne mislim samo na sijajne orise Pavlove duše, njegovih trenutnih doživljanj in tihih snovanj, ampak tudi na psihološko zelo dobro okarakterizirane ljudi, ki so tako ali drugače prihajali s Pavlom v stik, na primer Barnaba (192), Timotej, Tit, Antonij Feliks in drugi. Tudi kraji so opisani zelo doživeto. Ne gre samo za rekonstrukcijo starih mest, ki so sedaj povečini kup ruševin, ampak za običaje in navade, za njih miselnost in kulturo, skratka, za življenje, ki je oblikovalo njihov vsakdanji utrip. Vse osebe stopajo živo pred nas. Gibljejo se v določenem kraju in času. Svetopisemsko besedilo je oživljeno tako, kot bi se vse zdajle dogajalo.

Morda ga prav lahko izražanje, ki postaja mestoma že umetniško pripovedovanje, tu in tam zavede v pretiravanje. Tako pravi, da je Pavel v pismu Galačanom »najgloblje odkril svojo dušo«, ob drugem pismu Korinčanom pa, da je tu »bolj kot druge apostol odkril

svojo dušo« (85). Prav tako ne drži, da je Korint imel v Pavlovem času pol milijona prebivalcev. Toliko jih je takrat imela Antiohija in Antiohija je bila tretje največje mesto v Rimskem imperiju. Tudi ne drži, da bi bila rimska Cerkev ob Pavlovem prihodu »dobro organizirana« (90). Nekateri sodobni poznavalci apostola Pavla, na primer E. Judje in G. S. Thomas pravita, da Pavel prav zato izpušča besedo »cerkev« v uvodu v pismo Rimljanom (1, 5—7), ker kristjani v Rimu še niso bili organizirani v Cerkve, ampak sta jim to organizacijo dala šele Peter in Pavel, zato ju tudi imenujemo »ustanovitelja rimske Cerkve« (fundatores Ecclesiae Romanae). Eseni tudi niso živeli skupaj kot v »samostanu« (158), ampak samostojno; nekaj drugega pa so qumranci, vendar je vprašljivo, če so bili qumranci res eseni.

To je nekaj senc, ki so v tako obsežnem delu skoraj neizbežne. Nobeno človeško delo ni popolno in kritika ne bi bila kritika, če jih ne bi opazila. Ko jih odkriva, dopolnjuje, kar manjka v skrbnem in obsežnem delu. S knjigo je Tomić postavil na naših tleh lep spomenik apostolu Pavlu. Kakor je bil Pavel človeško šibak, čeprav nenadkriljiv duh, tako bo vsak v šibkosti svojega telesa okrepil duha, kdor bo knjigo prebral.

*Francè Rozman*

**Uvod v sveto pismo nove zaveze, Mohorjeva družba, Celje 1982, 940 strani.**

Knjiga je sad enotno zamišljenega načrta glede obeh zavez. Potem ko se je Uvod v sveto pismo stare zaveze, ki smo ga dobili l. 1979, že dobro uveljavil v slovenski Cerkvi, se mu je po treh letih prevajanja, usklajevanja, dopolnjevanja in popravljanja pridružil še Uvod v sveto pismo nove zaveze. Knjiga je tako, kot Uvod v sveto pismo stare zaveze, prevod pet knjig obsegajočega francoskega izvirnika Introduction critique au Nouveau Testament, ki je nastajal pod vodstvom Avgustina Georgea in Pierra Grelota, dejansko pa je sad več franco-

skih strokovnjakov za sveto pismo in judovstvo. V slovenščino so jo prevedli: dr. Jože Smej (sinoptične evangelije in Janezovsko izročilo), Marko Urbanija (Na pragu krščanske dobe in vso bibliografijo), in prof. Janez Zupet (Apd, Pavlov corpus in katoliška pisma). Prevajanje sta spremljala in izrazje poenotila profesorja Jože Kraševc in Francè Rozman, knjigo pa je lektoriral in uredil Rafko Vodeb, tako da je tudi slovenski prevod v nekem smislu skupinsko delo.

Slovenski prevod je celo nekoliko obsežnejši od francoskega izvirnika, kajti v bibliografiji so navedena tudi vsa pomembnejša slovenska in hrvaška dela, tako da ima bravec v njej pregled nad vsem, kar je bilo zadnji čas napisanega s področja novozavezne znanosti pri nas. Bibliografija je zelo obsežna; vsebuje kar 81 strani. Tako obsežna bibliografija skupaj s številnimi opombami ne spričuje samo, da je knjiga zares solidno znanstveno delo, ker so vse trditve preverjene, dokazane in utemeljene in zato znanstveno zanesljive, ampak je takó obsežna bibliografija najboljše napotilo vsakomur, ki se bo hotel o tej ali oni stvari še bolj natančno poučiti. Knjiga je v tem pogledu pravi leksikon novozavezne uvodne znanosti.

Ob tako obsežnem Uvodu se utegne kdo vprašati, kakšna mora biti šele nova zaveza sama, če je že Uvod tako obsežen? Zato se mi zdi potrebno uvodoma pojasniti naravo te knjige.

Morda beseda »uvod« res najbolje ne izraža tega, kar knjiga je. To je dejansko književna zgodovina nove zaveze. Kakor ima vsak narod svojo književnost in književna zgodovina proučuje njen razvoj od prvih zapiskov do danes, tako ima tudi nova zaveza svojo književnost in uvod v novo zavezo je pravzaprav **književna zgodovina nove zaveze**, to se pravi zgodovina nastanka knjig, ki spadajo v seznam svetega pisma nove zaveze. Za pričujoči Uvod to še posebno drži, kajti uvod v sveto pismo obsega dejansko tri stroke: zgodovino nastanka posameznih knjig, zgodovino kanona in tekstno kritiko, to se pravi vedo, ki nas seznanja,

kako so se svetopisemske knjige nepokvarjene ohranile od njihovega nastanka do danes. Zadnjih dveh strok pa naš Uvod sploh ne obravnava, zato pa se toliko bolj posveča zgodovini nastanka novozaveznih knjig in njih vsebini. Na začetku razgrinja časovno-zgodovinske okoliščine, v katerih so novozavezne knjige nastajale. Brez poznanja teh knjige nimajo prave opore v življenju in njih sporočilo zveni v prazno. Zato je za pravilno vrednotenje novozaveznih knjig nadvse pomemben sestavek Na pragu krščanske dobe (13—156), saj izčrpno podaja duhovne silnice, ki so oblikovale takratni grško-rimski in judovski svet. Božje razodetje in tudi Jezusovo oznanilo se nanaša na določene življenjske okoliščine. Sveto pismo ni umsko razglabljanje, ampak življenjska stvarnost, zato poznanje življenjske stvarnosti omogoča pravilno razumevanje božjega sporočila v njem.

Njeno jedro pa je nedvomno II. del (157—315), ki obravnava nastanek in naravo evangelijev. Evangeliji so višek novozavezne književnosti in celotnega razodetja. Evangeliji so Kristusove besede. H Kristusu pa teži vsa stara in vsa nova zaveza, od evangelijev naprej, je dejansko nadgradnja evangelijev, zato ni čudno, če Uvod evangelije tako temeljito in vsestransko predstavlja in osvetljuje. Iz razpravljanja je razvidno, da ni človek doslej posvetil nobeni drugi knjigi svetovne književnosti toliko pozornosti kot ravno evangelijem. Na začetku podaja pisec v zelo zgoščenem slogu pregled zgodovinske kritike evangelijev. Odlomek utegne biti za koga nekoliko trši oreh, ker pisec predvideva, da je temeljna problematika evangeljske kritike bravcu znana, zato ključnih pojmov, kot so: zgodovina književnih oblik (Formgeschichte), redakcijska zgodovina (Redaktionsgeschichte), podmena dveh virov (zwei Quellenhypothese) itd. tu ne razlaga, ampak šele pri razreševanju sinoptičnega vprašanja. Tudi predstavitev sinoptičnih evangelijev je preveč akademska, zato bo povprečnega bravca najbolj pritegnilo to, kar pisec pripoveduje o verskem sporo-

čilu posameznega evangelija. Odlomki, ki obravnavajo teološko sporočilo posameznih novozaveznih knjig, so sploh najbolj dragoceni in praktično uporabni sestavki v Uvodu. S predstavitvijo verskega sporočila vsake novozavezne knjige prehaja Uvod že v razlago, čeprav prave razlage v njem ni. S tem postaja Uvod tudi duhovno zanimiv in praktično uporaben. Prav z opozarjanjem na versko sporočilo posameznih novozaveznih knjig se Uvod v sveto pismo nove zaveze ujema z današnjo uvodno znanostjo, kajti ta se je do nedavna vse preveč zgubljala v knjižni kritiki, proučevanju izročil, strukturalni analizi . . ., kar je samo na sebi visoka in potrebna znanost, vendar pa je preveč zanemarjala duhovno sporočilo svetopisemskih knjig. Zaradi teh sestavkov Uvod ni samo apologija zgodovinske verodostojnosti novozaveznih knjig, ampak tudi velika duhovna obogatitev vsakega, ki ga bo pozorno in z zanimanjem bral.

Za naš prostor in naše razmere je še posebno primeren sestavek Evangeliji in zgodovina (301—315), ki vsebuje načela za preverjanje zgodovinske resničnosti evangeljske vsebine. Tu ne gre za dokazovanje, da so evangeliji zgodovinsko verodostojne knjige, ampak da je njihova vsebina resnična. Pogosto namreč slišimo očitke, da verniki nasedamo bajkam in legendam, da smo premalo kritični in verjamemo, kar nam kdo natveze, da to, kar evangeliji poročajo, ni res in da se kaj takega sploh zgoditi ne more. V tem sestavku pa bravec zve, kako znanost, ki ni obremenjena z nobenimi predsodki, trezno ugotavlja, da evangeljski dogodki niso izmišljotina. Najprej natančno določi pojem »zgodovina«, nato prikaže, kako so priče evangeljskih dogodkov razumele zgodovino in v danem trenutku zapisale svoja doživetja tako, da jih povečini potrjuje tudi svetna zgodovina. Čeprav evangelisti niso pisali zgodovine, so imeli izrazit posluš za to, kar je zgodovinsko in zato resnično.

Končno naj opozorim še na V. del (731—748); ta obravnava posvetopisem-

sko apokrifno književnost. S tem dobiva slovenski človek prvič v domačem jeziku pregled zelo bogate in raznovrstne posvetopisemske književnosti. Gre za krajše odlomke in knjige, ki so se včasih z najboljšim namenom, da bi navdihnjenim pomagale do večjega razumevanja, včasih pa z zlobnim namenom, da bi zasejale zmedo in razdor v krščansko mišljenje, vedno bolj vrivale med navdihnjenene knjige. Iz tega vidimo, kako trd je bil boj, v katerem se je izkristaliziralo pristno od nepristnega. Odlomek je še posebno zanimiv zato, ker je največ tovrstne književnosti prišlo na dan šele zadnja desetletja, nekaj prav v zadnjem času; vsako odkritje pa je zbudilo pozornost, kakor da gre za nekaj boljšega, kot so navdihnjene knjige, vendar se ob branju vsak lahko prepriča, kako prazen je njihov nauk in kako daleč od pristne Kristusove misli in tega, kar je v resnici navdihnjal Sveti Duh. Knjige je vredno poznati tudi zato, ker se nanje posebno radi sklicujejo pripadniki raznih verskih ločin in mislijo, da so v njih našli potrdilo svoje pravovernosti.

Uvod je bolj povzetek raziskovalnega dela posameznih avtorjev kot plod njihovega samostojnega študija uvodne problematike. To samo na sebi ni napak, saj nihče ni dolžan vsega preveriti sam, ampak se pri preučevanju določene problematike lahko opira na to, kar so drugi s specializiranim študijem določenih stvari dognali in povedali. Takšno zbiranje znanja razodeva veliko avtorjevo razgledanost, vendar obstaja nevarnost, da je takšno znanje preveč nedoločeno in gre zgolj za zbiranje mnenj in trditev, ne pove pa, kako so ta utemeljena, na kaj jih raziskovalci opirajo, koliko so sploh dokazana itd. Kaj pomaga bravcu, če zve iz Uvoda za celo vrsto imen slovečih mož, ki zavračajo pristnost ali priznavajo samo delno pristnost pisma Kološanom (447), če pa pisec nič ne pove, kako in s kakšnimi dokazi ti ljudje zavračajo ali priznavajo samo delno pristnost določene knjige? V Uvodu gre vse preveč za leksikalno znanje, vendar je to premalo. Premalo zato, ker niso

navedeni razlogi določenih mnenj in trditev, in zato, ker pisec sam do palete mnenj ne zavzame nobenega stališča, ampak pušča bravca samega. Branje Uvoda premnogokrat razburi bravčovo znanje, ne da pa mu vesla, da bi razburkano valovje mnenj in trditev preveslal in prišel do jasnih spoznanj. In ker ga Uvod k temu ne usmerja, se pregreši proti samemu sebi, saj med drugim jasno pravi: »Ko ekseget postavlja na neko mesto razlage in izvirno besedo, je tudi sam pred nalogo, da zavzame svoje stališče do božje besede« (315), vendar avtorji tega ne delajo, ampak puščajo bravca samega, da se po svoje odloča.

Seveda bo kdo temu ugovarjal, češ, pisec noče nikomur vsiljevati svojega mišljenja, ampak pušča bravcu svobodo, da se sam odloča. Že res. Svobode ne smemo nikomur kratiti, vendar v znanosti ne vlada svoboda, ampak dejstva. Kako naj si ob tako divergentnih stališčih bravec izbere svoje mnenje? Odločil se bo za eno ali drugo, vprašanje pa je, če se je odločil za najbolj verjetno. K temu bi ga morala usmerjati knjiga, saj to od nje tudi pričakuje. Morda pa bo ostal kljub toliki obilici mnenj v sebi še bolj razdvojen!

V knjigi je tudi precej nedoslednosti in skopih opisov pomembnih dejanj. Tako pravi C. Pertot, da bo Pavlovo življenje napisal samo na podlagi avtobiografskih podatkov njegovih pism in »da človeka zamika, da bi sestavil Pavlovo življenje s tem, da bi to dokumentacijo pomešal s številnimi drobci, ki jih ponujajo Apostolska dela« (357), vendar, ko mu zmanjka podatkov v pismih, jih mirno uporablja iz Apostolskih del (prim. str. 361 in sl.); povrh pa tako izražanje napravlja vtis, da gre za inferiornost Apostolskih del, čeprav večina piše Pavlovo življenje predvsem na podlagi podatkov iz Apostolskih del (prim. C. Tomić, Savao Pavao, Vrijeme, život i djelo apostola Pavla, Zagreb 1982). Pavlova misijonska potovanja pisec samo omenja in navaja v oklepaju mesta v Apostolskih delih, kjer so opisana njegova trojna potovanja (362). Takó skopega zapisa Pav-

lovih potovanj zlepa nisem bral. Brez kolikor toliko dobrega poznanja Pavlovih misijonskih potovanj težko razumemo njegove poslanice, zlasti pa visi v zraku zgodovinska zapovrstnost Pavlovih poslanic, zato ni čudno, da je pismo Rimljanom tako ohlapno prikazano.

Tudi o nastajanju Pavlovih pisem izreka Uvod večkrat preveč šolske trditve. O pismu Kološanom pravi: »Pavel naj bi narekoval velik del razprav in učencu prepustil skrb, da dokončno uredi celoto« (459). Tako se dogaja na univerzah, ko profesorji dajejo študentom teme, da jih izdelajo v disertacije. Malo pa je verjetno, da je Pavel tako delal, čeprav je res svoje poslanice pisarju narekoval. Pavel je bil pridigar, ni deloval za zeleno mizo in učencem dajal tém, da so jih izdelovali, nato pa izdelano pregledal in odobril ali zavrnil. Kaj takega je naš postopek, ne pa Pavlov. Ko je oznanjeval božjo besedo, se je ob ponovnem in ponovnem oznanjevanju ustvarjalo izročilo, katerega so pozneje njegovi sodelavci zapisali, zato opažamo v preneka-terem pismu Pavlove misli, ne pa Pavlovih besedi. To je gotovo bolj naravna in življenjsko pristna razlaga, kako so nastale Pavlove poslanice.

Kljub določenim spodrslijajem pa je Uvod v sveto pismo nove zaveze solidno delo in ga lahko uvrščamo med najpomembnejše znanstvene dosežke zadnjega časa. Za Cerkev na Slovenskem je njegov izid velik dogodek, ne samo zato, ker bo vsem, ki se resneje zanimajo za izvir svoje vere, nenadomestljiv pripomoček za globlje poznavanje le-te, ampak ker se bodo ob njem razbijali očitki, da verni gradimo svojo vero na slepiva dela. Krščanstvo sloni na razodetju. To pa je v najbolj odlični meri vsebovano prav v knjigah svetega pisma nove zaveze, zato sodi poznanje njih vsebine in njih zgodovinske verodostojnosti v verski zaklad vsakega kristjana. Čeprav je knjiga mestoma pisana nekoliko bolj zahtevno, bo imel od nje veliko koristi vsak, kdor jo bo bral z veseljem in pozorno. Knjiga je tudi zelo dobro prevedena. Biblična ime- na so usklajena in izrazje poenoteno z

izrazjem svetega pisma. Uvod ima na začetku natisnjene tudi nove kratice svetopisemskih knjig in jih dosledno uporablja. Z njimi in s tem, kar sam je, pa hkrati utira pot novemu slovenskemu prevodu svetega pisma, saj je to poznavanja uvoda slabo razumljivo.

*Francè Rozman*

**Magnus Löhner-Christian Schütz-Dietrich Wiederkehr (Hrsg.), Mysterium Salutis. Ergänzungsband und Weiterführungen, Benzinger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1981, 557 str.**

Prvi zvezek »standardnega dela katoliške dogmatike po 2. vatikanskem koncilu«, kakor so strokovnjaki označili *Mysterium Salutis*, je izšel še med koncilom, l. 1965, 5. zvezek pa 1976 (3. in 4. zvezek sta tako obširna, da sta izšla vsak v dveh oddelkih). Vsega skupaj je celotno delo obsegalo nad 6000 strani. Od tedaj naprej se je v Cerkvi in v teologiji marsikaj zgodilo. Zato je razumljivo, da so avtorji (kot izdajatelja sta bila označena J. Feiner in M. Löhner) čutili potrebo, da podajo dopolnila. Ta »dopolnilni zvezek« bo zares dobrodošel ne le tistim, ki imajo prejšnje zvezke, marveč tudi drugim.

V uvodnem delu M. Löhner prikazuje, kako je sploh prišlo do *Mysterium Salutis*, kakšna je bila izvedba, in vse drugo, iz česar si je mogoče ustvariti ustrezno sodbo. Celotno delo so avtorji namenili »kleru in večjemu delu teološko interesiranih laikov«, čeprav so pri tem zelo naglasili, da je mogoče takšen namen doseči le z zares znanstveno teologijo (str. 23). Čeprav je bil načrt pripravljen že pred koncilom in celo pred naznanilom, da bo koncil, vsebuje MS večinoma vendarle ista prizadevanja in iste teme, kakor so se uveljavile v koncilskih besedilih. Predvsem velja to za odrešenjsko-zgodovinsko usmerjenost (37).

K. Koch in Chr. Schütz podajata v »dopolnilnem zvezku« obširen vsebinski pregled MS (39—205). Iz tega pregleda je razvidno, da so avtorji MS — bilo jih je kar 70 (polovica od njih z nemškega je-



zikovnega področja, ostali s področja drugih jezikov) — kljub vsem težavam in oviram večinoma uveljavili enoto v zamisli celotnega dela, ki je bilo pravzaprav teamsko, ne pa samo kratko malo razdeljeno na posameznike.

Naslednji oddelek je označen kot *Weiterführende Perspektiven* (207—371). To so dopolnila k posameznim oddelkom vseh petih zvezkov MS. D. Wiederkehr dopolnjuje I, III/1, III/2 in IV/1 zvezek; in to v 4 poglavjih: 1. Osnove odrešenjskozgodovinske dogmatike (Razprostranjenje obzorja in praktična konkretizacija); 2. Od dogmatično-strukturirane do kontekstno-situirane kristologije; 3. Vera v odrešenje v obzorju človeškega izkustva neodrešenosti in praktična odgovornost glede odrešenja; 4. Cerkev kot kraj in subjekt odrešenjskega dogajanja. — Chr. Schütz dopolnjuje II, IV/2 in V zvezek MS, in sicer v 5 poglavjih: 1. Današnje tendence v nauku o Bogu in Trojici; 2. Opombe k nauku o stvarjenju in k antropologiji; 3. Tendence v današnjem nauku o zakramentih; 4. Opombe k novi orientaciji v nauku o milosti; 5. Eshatološke kontroverze.

Zdaj prihaja na vrsto obširno analitično (abecedno) vsebinsko kazalo, ki zajema snov nad 6000 strani obsegajočega dela MS (373—520); tega kazala uporabniki MS ne bodo mogli pogrešati (čeprav imajo tudi že posamezni zvezki ob koncu kazalo). — V nadaljnjih štirih oddelkih je seznam: 1. vseh recenzij MS; 2. vseh avtorjev, ki so sodelovali pri MS; 3. prevodov v druge jezike (franc., ital., španski, portugalski, nizozemski, angleški; v celoti je MS preveden doslej le v ital.); 4. prvotni načrt celotnega dela (od katerega so se nekateri avtorji sem in tja nekoliko oddaljili).

Pričujoči »dopolnilni zvezek« k *Mysterium Salutis* bo bistveno pripomogel k dobri uporabi tega dela, brez katerega si katoliške (ekumensko usmerjene) dogmatike v prihodnjih desetletjih resnično ne moremo zamišljati. — F. Haberl je v razpravi K teologiji cerkvene glasbe zapisal: »Cerkvena glasba mora biti tradicionalna in napredna umetnost« (nav. J. Card. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, Johannes, Einsiedeln 1981, 110). Nekaj podobnega velja tudi za teologijo. Zakoreninjena mora biti v živih, življenjsko močnih koreninah izročila celotne Cerkve (od Kristusa naprej) in hkrati (ter prav zato) resnično napredna, se pravi napredujoča skupaj z rastjo celotne Cerkve, ki je Kristusova in apostolska, napolnjena z oživljajočim Kristusovim Duhom ter prav zato tudi naša in odredujoča, v blagor vsem ljudem. MS skupaj z dopolnilnim zvezkom je kljub nekaterim pomanjkljivostim (kakršnim se nobeno človeško delo ne more izogniti) nepogrešljiv pomoček za takšno teologijo. Bila je pred očmi J. H. Newmanu, ko je še kot »trden« anglikanec zapisal: »Kar potrebujemo danes za blagor naše Cerkve, ni iznajdljivost ne izvirnost ne bistroumnost niti učenost naših teologov, vsaj ne na prvem mestu, čeprav so vsi božji darovi v neki meri potrebni in ne morejo biti brezpomembni, če z njimi zvesto sodelujemo; toda predvsem potrebujemo zdrave sodbe, potrpežljivega razmišljanja, daru razlikovanja, duha učljivosti, obvladovanja vseh zasebnih domnev in muhavosti in osebnih okusov — z eno besedo: potrebujemo božje modrosti« (*Apologia*, Pletterje 1973, 126). V splošnem je mogoče reči, da MS v marsičem razodeva duha take modrosti in usmerja k taki modrosti.

*Anton Strle*

## Teološka fakulteta v akademskem letu 1981—82

### Študentje, profesorji

Ob pregledu dela na teološki fakulteti v preteklem akademskem letu pogledimo najprej nekaj statističnih podatkov o slušateljih: kakšno je bilo celotno število vpisanih, koliko jih je bilo v posameznih letnikih, kateri škofiji oziroma redovni skupnosti pripadajo. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene številke vpisanih v letnem semestru akademskega leta 1980—81.

V letnem semestru 1981—82 se je vpisalo 145 (142) slušateljev, od tega v Ljubljani 128 (119), na oddelku v Mariboru pa 17 (23). Rednih študentov je bilo 140, izrednih 5.

Glede na posamezne letnike je bilo stanje naslednje: I. — 36 (23), II. — 19 (28), III. — 25 (25), IV. — 25 (25), V. — 26 (13), VI. — 13 (23), VII. — 1 (5).

Posamezne skupnosti so bile s svojimi slušatelji na teološki fakulteti zastopane takole: ljubljanska nadškofija 33 (36), mariborska škofija 35 (34), koprška škofija 15 (13), frančiškani 9 (12), jezuiti 2 (7), kapucini 3 (2), minoriti 4 (3), lazariisti 10 (6), salezijanci 16 (16), redovnice 6 (7), druge škofije 2 (1), laiki 8 (5).

Profesor dr. Franc Rode je jeseni 1981 odšel v Rim in je postal podtajnik v Tajništvu za neverne. Ostaja še naprej profesor teološke fakultete v Ljubljani, njegova predavanja pa je prevzel asistent Drago Ocvirk. Dr. Roman Tominec je na seji v Mariboru dne 30. junija 1982 dal

odpoved, redni fakultetni svet jo je sprejel, vendar ga je hkrati naprosil, da predava umetnostno zgodovino še eno leto. Fakulteta je ob tej priložnosti izrekla zaslužnemu profesorju posebno priznanje. Podobno priznanje je na teološkem tečaju v Mariboru prejel ob svoji osemdesetletnici tudi profesor Karel Jaš.

### Doktorski izpiti

Dne 24. aprila 1982 je uspešno obranil doktorsko disertacijo duhovnik saraevske frančiškanske province p. **Božo Lujić**. Pod vodstvom mentorja dr. Antona Strleta je napisal disertacijo z naslovom *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*. Ostali ocenjevalci disertacije so bili: dr. Anton Nadrah, dr. Franc Plemenitaš in dr. Franc Rozman. »Njegovo delo je po svojem značaju tematska eksegeza ključnih besedil Jeremijeve prerokbe, narejene dosledno po načelih sodobne znanstvene eksegeze, ki prihaja do spoznanj na podlagi temeljite zgodovinske, literarne in tekstne kritike sveto-pisemskih besedil. Tako je Lujić najprej proučil na temelju zgodovinske kritike zelo skrivnosten postanek Jeremijeve prerokbe, od prazvitka (Urrolle) do oblike, kakršno poznamo danes. Ta del disertacije je znanstveni uvod v Jeremija. Brez njega bi bilo vsako iskanje teoloških spoznanj nestvarno, zato mu Lujić

umestno posveča toliko prostora in kaže to problematiko od začetka znanstvenega proučevanja Jeremija vse do današnjih dni. Nato sledi posebno podrobna analiza prazvitka in njegove geneze, nato govori o zgodovinskih okoliščinah, v katerih je deloval Jeremija. Za tem preiskuje smisel ključnih odlomkov, od preokrove poklicanosti prek njegovih osebnih izpovedi, odnosa do starozaveznega bogoslužja in soočanja z lažnivimi preroki tja do monantropologije, kakor imenujemo po Kochu človekovo spoznanje sebe v luči spoznanja pravega Boga.«

Salezijanec **Alojzij Slavko Snoj** je pod vodstvom dr. Valterja Dermota napisal disertacijo z naslovom *Kateheza kot celostni vzgojno izobraževalni proces*. Ostali ocenjevalci disertacije, ki jo je Snoj uspešno obranil 15. junija 1982 (promoviran je bil 17. septembra 1982) so bili: dr. Janez Oražem, dr. Rafko Valenčič in dr. Ivan Rojnik. Moderator dr. Dermota je o disertaciji zapisal: »Izhodišče za izbiro teme je bila priprava na Škofovsko sinodo v Rimu na temo *Kateheza* v našem času leta 1977, ki je zahtevala obširno informacijo o stanju kateheze v svetu. Alojzij Slavko Snoj je s pomočjo metode vprašalnika, imenovane »analiza primerov«, pripravil vprašalnik z 38 vprašanji v kombinaciji s testom za raziskavo med 504 veroukarji ljubljanske nadškofije z namenom, da bi ugotovil razliko v katehiziranju med učenci, ki so bili katehizirani s pomočjo učbenikov »Krščanski nauk I—IV« (stari učbeniki) in »Katehezami I—IV« (novi učbeniki), pri katerih je pri sestavljanju sam sodeloval. Pri sestavi *Katehez I—IV* v letih 1972 do 1975 se je kandidat po naročilu Medškofijskega katehetskega sveta, ki ga je študijsko vodil prof. dr. Valter Dermota, profesor katehetike na teološki fakulteti v Ljubljani, praktično pa preverjala delovna skupina pod vodstvom dr. h. c. Alberta Metlikovca, ravnal po didaktičnih modelih švicarskega katehetskega teoretika in praktika Fritza Oserja. Statistična obdelava odgovorov je prinesla nekaj statistično pomembnih ugotovitev v prid katehiziranju s po-

močjo *Katehez I—IV*. Alojzij Slavko Snoj je integriral splošno uveljavljena načela v katehnetiki, po katerih se ravna tudi Oser, v celoten didaktični postopek in ga konkretiziral v modelu recipročnosti. Rezultati empirične raziskave so deloma potrdili veljavnost izbrane teorije. Vrednost empirične raziskave na splošno, in v našem primeru te študije, ni v čim večjem številu odstotkov pozitivnih potrdil posameznih domnev, temveč v dejstvu, da moremo statistično pomembne ugotovitve uporabljati z večjo gotovostjo.«

Duhovnik ljubljanske nadškofije **Marijan Peklaj** je 27. septembra 1982 uspešno obranil disertacijo z naslovom *Sveto pismo, izročilo in Cerkev v predgovorih Jurija Dalmatina v Bibliji 1584*, ki jo je napisal pod vodstvom dr. Antona Strleta. »Če so se doslej z našimi protestanti ukvarjali pretežno slavisti in slovstveni zgodovinarji, potem smo dobili s Peklajevim disertacijo temeljito teološko analizo Dalmatinovega snovanja. Peklaj res ne preučuje vsega Dalmatinovega opusa, ampak samo nemški in slovenski uvod v njegovo Biblijo, pa je kljub temu predstavil celotnega Dalmatina, saj je Dalmatin ves izčrpan prav v svoji Bibliji. Največja vrednost disertacije je v tem, da je s temeljito znanstveno analizo Dalmatinovih predgovorov odkril, predstavil in ocenil izvirno Dalmatinovo teološko misel. Če so slovstveni zgodovinarji ugotovili, da je Dalmatinov predgovor v Bibliji »najdaljši izvirni tekst našega protestantskega slovstva«, potem Peklajeva disertacija ni samo potrdila te ugotovitve, ampak navaja niz razlogov zanje, ko z veliko akribijo ločuje Dalmatinovo misel od Lutrove. Peklaj se ne zadržuje samo pri ugotavljanju Dalmatinovega izvirnega teološkega mišljenja, ampak konfrontira njegov nauk tudi z današnjo teologijo in išče v njem stične točke za ekumensko sodelovanje. Ker je disertacija temeljit prikaz teologije naših protestantov, so takoj vidne razlike med protestanti in katoličani, vendar Peklaj pri tem bistro razlikuje bistveno od časovno pogojenega. Disertacija nikdar ni

pristranska, ampak ugotavlja samo pozitivna dejstva v razlikah med protestanti in katoličani. Napisana je zelo trezno, vsaka trditev je podkrepjena z navedki in Dalmatinova teologija osvetljena z naukom sodobnih protestantskih in katoliških teologov. Disertacija ne posega samo v preteklost, ampak postaja še bolj aktualna prav s tem, ko tako vsestransko upošteva nauk II. vatikanskega cerkvenega zbora ter sodobno katoliško in protestantsko teologijo.«

Dne 21. oktobra 1981 je bil promoviran za doktorja teologije duhovnik ljubljanske nadškofije **Rudi Koncilija**, ki je svojo disertacijo Cankar o družbeni vlogi Cerkve uspešno obranil v preteklem akademskem letu.

### Magistrski izpiti

V akademskem letu 1981/82 so na teološki fakulteti v Ljubljani kandidati **Bogdan Dolenc**, **Jože Ramovš** in **Vlado Zupančič** dosegli magisterij.

**Bogdan Dolenc** je opravil izpit in zagovarjal svojo nalogo dne 15. januarja 1982. Ocenjevalec dr. Anton Nadrah je zapisal: »Kandidat za magisterij **Bogdan Dolenc** je pod vodstvom prof. dr. Antona Strleta napravil magistrsko delo Kristjanov odnos do sveta po nauku kardinala J. H. Newmana. Kandidat je temeljito in pregledno podal Newmanovo teologijo zemeljskih stvarnosti. Pokazal je tudi na šibke točke te stvarnosti in jih pojasnil s takratnim stanjem teologije in Newmanovo duhovnostjo. Pokazal je, da dobro obvlada metodiko znanstvenega dela.«

Dne 4. marca 1982 je dosegel magistrski kandidat **Jože Ramovš**; ta je pod vodstvom dr. Antona Trstenjaka napisal nalogo Alkoholno omamljena vera. Prof. dr. Trstenjak jo je ocenil takole: »Kandidat je nalogo razdelil na tri poglavja: alkoholizem in alkoholik, sodobno zdravljenje alkoholikov, alkoholizem in krščanska vera. V teh treh poglavjih, ki imajo bolj praktična kot teoretična izhodišča, zato so manj sistematična, pač pa bolj vsebinsko izčrpna, je zajel širok diapazon vprašanj, začenši s kemičnim in fi-

ziološkim delovanjem alkohola na človeški organizem prek usodnih psiholoških učinkov do poraznih socialnih, moralnih in verskih posledic čezmernega uživanja alkohola. Dobro karakterizira alkoholikovo osebnost in družino s socialnim okoljem, vzroke alkoholizma in pravilno ugotavlja, da vera sama na sebi ne preprečuje alkoholizma, da so v ozadju globlji dejavniki, ki globoko posegajo v zahodno družbo in njeno civilizacijo. Potem prehaja na pregled in analizo raznih ukrepov zoper alkoholizem in metode zdravljenja, kjer se ustavlja pri skupinski terapiji in njenih uspehih. Tu je pokazal vso svojo res strokovno socialno psihološko in terapevtsko izobrazbo, ki pa jo je dobro povezal s teološko, ko v zadnjem poglavju govori o alkoholizmu kot moralnem zlu, o alkoholikovi vernosti, ki jo primerja z različnimi dimenzijami vernosti.«

Dr. Anton Strle je vodil tudi magistrsko delo **Vlada Zupančiča**. O nalogi, ki jo je Zupančič zagovarjal dne 14. junija, je korecenzent dr. Marijan Smolik zapisal: »Magistrska naloga Slovenske velikonočne pridige v 19. in v začetku 20. stoletja po svoji soteriološki vsebini, ki jo je v začetku leta 1982 izdelal **Vlado Zupančič**, je delo, v katero je kandidat vložil veliko truda, iskanja in urejanja gradiva. Uporabil je verjetno vse gradivo, ki je bilo za njegovo temo potrebno in mu je bilo dostopno v naših knjižnicah.«

### Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega dne 8. marca 1982 se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil apostolski pronuncij msgr. Michele Cecchini, somaševali so slovenski škofje ter predstavniki fakultete, spremljal ga je z ubranim petjem zbog bogoslovcev Stanke Premrl pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo sklad-

bo Jezusovo vstajenje. Profesor je to skladbo za zbor ob spremljavi klavirja in trobent posebej pripravil za fakultetni praznik. Vse goste je pozdravil dekan dr. Franc Perko. Prirččen pozdrav je bil najprej namenjen apostolskemu pronunciju msgr. Michelu Cecchiniju, potem nadškofu in velikemu kanclerju dr. Alojziju Šuštarju, pa še ostalim slovenskim škofom, ki so tudi protektorji in prijatelji fakultete, dr. Janezu Jenku, dr. Francetu Krambergerju in dr. Stanislavu Leniču. Med gosti sta bila dekan beograjske pravoslavne fakultete dr. Atanasije Jevtić ter profesor dr. Amfilohije Radović, katoliško teološko fakulteto v Zagrebu sta zastopala dekan dr. Celestin Tomić in profesor dr. Adalbert Rebić, protestantsko fakulteto v Zagrebu njen dekan dr. Vladimir Deutsch, pravoslavno teološko fakulteto v Skopju pa profesor Boris Boškovski. K proslavi so prišli višji redovni predstojniki in predstojnice tistih skupnosti, ki imajo na naši fakulteti svoje študente. Komisijo za odnose z verskimi skupnostmi je zastopal namestnik predsednika tov. Franc Pristovšek. Seveda so bili navzoči profesorji in slušatelji teološke fakultete ter številni prijatelji te naše znanstvene ustanove.

Slavnostno predavanje na letošnji akademiji je imel profesor dogmatike, stiški opat pater Anton Nadrah. Po metodi sv. Tomaža, kot jo poznamo iz njegove Sume, je predavatelj podal sodobna vprašanja v zvezi s Kristusovim vstajenjem in njegov osrednji pomen za našo vero.

Teološka fakulteta je ob prazniku svojega zavetnika podelila **častni doktorat** častnemu kanoniku profesorju **Matiju Tomcu**. Na predlog škofijskega glasbenega sveta in znanstveno-pedagoškega sveta teološke fakultete je redni svet iste fakultete prof. Tomca izvolil za častnega doktorja, dne 7. januarja 1982 pa je na ta predlog dala »nihil obstat« Kongregacija za katoliški pouk. Utemeljitev za častni doktorat je podal predstojnik katedre za liturgiko dr. Marijan Smolik: »Častni doktorat teoloških znanosti podeljujemo prof. Matiju Tomcu zaradi njegovih izrednih zaslug za cerkveno

glasbo. Ta glasba, zlasti še cerkveno petje, je po besedah II. vatikanskega koncila »nujna in neločljiva sestavina slovesnega bogoslužja« (B 112), zato sodi poučevanje cerkvene glasbe, ohranjevanje njenih zakladov, spoštovanje domačega glasbenega izročila, množitev njenih zakladov z novimi skladbami med naloge nauka o bogoslužju in zato tudi utemeljitev Tomčevega častnega doktorata sodi k liturgični katedri. Delo profesorja Tomca je zelo tesno povezano s presajanjem latinskega bogoslužja v slovenski jezik hkrati s pokoncilskim prenavljanjem liturgije. Na tem mestu naj navedem samo nekaj splošno znanih dejstev: v času, ko je bilo pri nas dovoljeno pri mašah za rajne peti slovenske speve, je prof. Tomc brž zložil slovenske maše namesto latinskih rekviemov. Ko smo preskušali prenovljeni pogrebni obred, je bil takoj pripravljen uglasbiti nova besedila, ki jih še danes pojemo. Pa ne le ob smrti, tudi ob krstu marsikje njegovi napevi lepšajo krstni obred. Ko smo ob prenavljanju mašnega obreda potrebovali pete vzklike po povzdigovanju in psalme z odpevi po berilu, je bil prof. Tomc tisti, ki je bil takoj pripravljen postreči z novimi napevi. Koliko otrok poje njegove kratke vzklike pri mašah z otroki in pesmice, objavljene v Mavrici! Morda se zdi ta liturgično glasbeni »drobiž« preveč malenkosten, a prav v tem vidim mojstra, ki zanj ni malenkosti, ker je pač naše življenje in tudi bogoslužje mozaik samih drobnarij. Prav s tem je služil Cerkvi, ker je potrebovala tak drobiž, ne pa velikih slavnostnih skladb. S tem je le nadaljeval svojo službo Cerkvi, ko se je na življenjsko pretresljiv način tudi v povojnih letih, ko je primanjkovalo duhovnikov, brez obotavljanj odzval prošnji škofa Vovka, našega prvega častnega doktorja, in 1947 šel za župnika v Domžale, čeprav je moral pustiti poučevanje glasbe na državni klasični gimnaziji v Ljubljani in orgel na Akademiji za glasbo (1946 oziroma 1947). Vendar tega ni sprejel kot popolno slovo od svetne glasbe, ampak je tudi v Domžalah skladal zlasti za Akademski pevski zbor, s kate-

rim je bil povezan že v tridesetih letih pred vojno, ko ga je vodil France Marolt. Takrat je zanje priredil npr. slovenske protestantske pesmi, po vojni pa Staro pravdo, ki je 1956 'potresla' temelje zbora in udeležbo bogoslovcev na njegovih koncertih. Iz predvojnih let je tudi njegov Slovenski božič, socialna spevigrada Kruhek spi na Finžgarjevo besedilo, oratorija Sedem Zveličarjevih besed in Odrešeniku sveta, ki so ga peli na evharističnem kongresu v Ljubljani 1935. V vojnem letu 1942 je v kantatu Križev pot pretil trpljenje svojih rojakov. Vse te skladbe so ime mladega skladatelja že takrat trdno zapisale v zakladnico slovenske glasbe. Tako kot vokalne lahko še danes na radiu poslušamo Tomčeve instrumentalne stvaritve za posamezna glasbila in za simfonični orkester. V njih se Tomc naslanja na svoje domače belokranjsko pevsko in plesno izročilo. Kot cerkveni glasbenik in vzgojitelj je imel tesen odnos tudi do orgel, za katere je zložil vrsto skladb in vzgojil številne organiste. Marsikaj je najbrž danes manj znanega ali popolnoma skritega, npr. glasba za opero Krst pri Savici. Na koncu se povrnimo v čas predkoncilске liturgije: tudi zanjo je prof. Tomc ustvaril štiri latinske maše, vzporedno pa je zložil tudi osem 'slovenskih' maš na takrat neliturgično besedilo, a prav te maše pomenijo prehod v novo dobo: nastajale so v času liturgičnega gibanja, ki je že terjalo popolnejše sodelovanje vernikov pri bogoslužju tudi s petjem.« *Diplomo je po utemeljitvi novemu častnemu doktorju izročil veliki kancler dr. Alojzij Šuštar, zbor bogoslovcev pa je zapel Tomčevo pesem »Nova zapoved«.*

Tudi v tem letu, od lanske do letošnje Tomaževe proslave, je na fakulteti uspešno končalo svoj študij več slušateljev. Diplome so prejeli: iz ljubljanske nadškofije: Anton Berčan, Franc Bizjak, Ivan Jagodic, Franc Mihelčič, Peter Mirosravič, Anton Perčič, Roman Štebe in Jože Tori; iz mariborske škofije: Alojz Bek, Ivan Štuhec, Marjan Turnšek in Mirko Urh; iz koprške škofije: Vinko Lapajne in Slavko Obed; jezuit Franc

Jerebic, salezijanec Štefan Vozlič ter sestra križniškega reda Jožefa Ogulin.

Poleg rednega študija fakulteta močno spodbuja tudi osebno znanstveno delo slušateljev. Posebna priložnost za to so diplomske naloge. Nekateri slušatelji so zaslužili za to delo še posebno priznanje in Tomaževo nagrado, ki je ustanova naših škofov. Letos so to nagrado prejeli trije študentje. Njihova delo so na kratko predstavili profesorji moderatorji.

**S. Jožefa Ogulin** je napisala diplomsko nalogo z naslovom Teologija križa pri svetem Pavlu. Mentor dr. Anton Nadrah pravi o nalogi: »S. Jožefa Ogulin je izdelala z odličnim uspehom 78 strani obsegajočo diplomsko nalogo. Pri njej je upoštevala več katoliških in protestantskih del s področja teologije križa. Za teologijo križa se namreč danes teologi živo zanimajo. Sveti Pavel ni samo označevalec Kristusovega vstajenja, ampak tudi njegovega križa. V prvem delu diplomske naloge je s. Jožefa obravnavala življenje apostola Pavla v odnosu ko Križanega in apostolov nauk o križu v njegovih pismih. V drugem delu je posebej obdelala Pavlovo teologijo križa in pomen Kristusovega križa za naše odrešenje. Pri tem je upoštevala, da sv. Pavel povezuje Kristusov križ z njegovim vstajenjem. V tretjem delu, ki govori o praktičnih posledicah teologije križa, je avtorica naloge podala nekaj smernic in odgovorov apostola Pavla na vprašanje o smislu trpljenja in smrti, ki mučijo današnjega človeka in so v nalogi navedena že v uvodu. Naloga je s tem dobila neposredno praktičen pomen za kristjanovo življenje in oznanjevanje.«

**Kristjan-Pavel Gostečnik** je ob mentorstvu dr. Franceta Oražma obdelal temo Temelji Franciškovskega bratstva. »Delo je razdeljeno v štiri dele, ki se med seboj prepletajo in še kot celota kaže bistveno vsebino izvirnega bratstva, katerega središče sta pojma: biti brat in biti manjši. Biti brat je skrivnost odrešenih ljudi, ki so otroci nebeškega Očeta. Po Kristusovem odrešenju so zrasli v edinost z njim kot njegovi bratje. Biti

manjši pomeni biti božji služabnik, sebe imeti za manjšega od vseh drugih. Biti brat dobiva vedno širšo razsežnost in končno preraste v izraz duhovni brat, v katerem se razodeva samo jedro frančiškanske poklicanosti. Samo duhovni brat si prizadeva, da bi pozabil nase in bil poslušen Duhu. Vsebinsko Frančiškovega bratstva primerja avtor tudi s pojmovanjem bratstva drugega vatikanskega koncila. Bratstvo naj se predvsem razodeva v socialno karitativni dejavnosti, ki je samoumevna in brezpogojna razširitev Kristusove ljubezni. Oseben izraz te ljubezni je služenje. Po Kristusovem zgledu so vse cerkvene službe — službe služnja.«

**Franc Mihelčič** je pod vodstvom prof. dr. Antona Trstenjaka napisal diplomsko nalogo *Simbol — most do duhovnega sveta*. Mentor takole pravi o njej: »Tematika naloge je po svoji vsebini pretežno psihološka; vendar pa jo je kandidat umel sistematično povezati tudi s teološko vsebino, tako da je za diplomu teološke fakultete zelo primerna. Naloga pa je tudi zelo aktualna, prav tako po svoji tematiki, kar kandidat v uvodu dobro razgrinja, ko govori o zanimanju za simboliko kot znamenju našega časa. Sodobni psihologi in biologi poudarjajo, da je simbolično mišljenje differentia specifica, po kateri se človek razločuje od vsake živalske vrste. Kandidat po analizi simboličnosti človekovega mišljenja prehaja še na analizo jezikovne strani simboličnosti v mišljenju. Vse to pa spet povezuje z govorico svetega pisma, v katerem kot sredstvu božjega razodetja pač ni težko najti in razgrinjati njegove posebne simbolične vsebine.«

Slavnostno akademijo je sklenil zbor bogoslovcev s skladbo prof. Jožeta Trošta »Pavlovo velikonočno oznanilo«.

### **Druga dogajanja in dejavnosti**

Jeseni 1981 je bila ustanovljena mešana komisija za urejanje ekonomskih vprašanj na fakulteti. Sestavljajo jo ekonomski vseh škofij, zastopniki redovnih skupnosti ter dva profesorja.

Mašo zadušnico za pokojne profesorje, slušatelje in uslužbence teološke fakultete smo imeli dne 3. novembra. Po maši smo se zbrali h komemoraciji, pri kateri je prof. Babnik spregovoril o pokojnem dekanu dr. Štefanu Steinerju. Podobna komemoracija je bila 5. novembra tudi v Mariboru.

Regensburška univerza je v dneh 15. do 18. oktobra 1981 priredila simpozij Oglejski patriarhat — stičišče kultur. Od profesorjev naše fakultete je s predavanjem sodeloval dr. France Dolinar. Simpozij je zboroval delno v Gorici, delno v Ljubljani.

Dne 9. decembra je na teološki fakulteti predaval predsednik komisije za mednarodno sodelovanje pri CKZK Slovenije Jože Smole. Obravnaval je temo: Mednarodni položaj in dejavnost Jugoslavije in aktualni razvoj odnosov v svetu.

Dekan dr. Franc Perko in mariborski prodekan dr. Stanko Janežič sta se 27. januarja 1982 udeležila proslave sv. Save na teološki fakulteti v Beogradu.

Teološki tečaj 1982 je pripravila katedra za cerkveno pravo. V dveh dneh tečaja so se zvrstile naslednje teme: Lojze Milharčič: Novi zakonik — pričakovanja in uresničitev; Stanko Ojnik: Premiki v zakonskem pravu; Stanko Ojnik: Cerkev in država pri nas; Viktor Papež: Božje ljudstvo v novem zakoniku; Franc Gorjup: Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti.

Dne 6. maja 1982 je bil na fakulteti sestanek profesorjev s škofi in redovnimi predstojniki, na katerem so sprejeli nekaj sklepov, med njimi: ponovno naj bi pregledali potek študija v prvem in šestem letniku; formirali naj bi komisijo za dopolnilni študij teologije za laike.

V okviru pogodbe o znanstvenem sodelovanju z univerzo v Regensburgu je dne 8. junija 1982 predaval v Regensburgu dr. Metod Benedik. Prikazal je temo *Evangelische Predigt in der Zeit der katholischen Erneuerung*. Dr. Stanko Lipovšek je bil v juniju na enotedenskem študijskem bivanju v Regensburgu kot gost tamkajšnje univerze.

Dne 1. julija se je dekan dr. Franc Perko udeležil v Sarajevu slovesnosti ob stoletnici vzpostavitve hierarhije v Bosni.

Septembra 1982 se je zvrstilo več srečanj in simpozijev z udeležbo profesorjev teološke fakultete:

Od 12. do 15. septembra je bil na teološki fakulteti v Ljubljani tečaj z udeležbo mednarodnih strokovnjakov za praktični biblični apostolat.

Od 20. do 25. septembra je slovenska bogoslovna akademija v Rimu priredila simpozij o škofu Slomšku. Od naših profesorjev so predavali: dr. Franc Perko, dr. Roman Tominec, dr. France Oražem in dr. France Dolinar.

Od 28. do 30. septembra je bil v Zagrebu v organizaciji zagrebške teološke fakul-

tete V. medfakultetni ekumenski simpozij, ki je obravnaval temo: Jezus Kristus edini Odrešenik sveta. Med glavnimi predavatelji je bil dr. Anton Strle s predavanjem Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes. S koferati so sodelovali: dr. Stanko Lipovšek, Kristus kot Odrešenik v liturgiji; dr. Marijan Smolik, Kristus Odrešenik v starejših slovenskih cerkvenih pesmih; dr. Vekoslav Grmič, Krščanski pojem odrešenja in marksizem; dr. Ivan Rojnik, Podoba Kristusa Odrešenika v naši katehezi; dr. Anton Štrukelj, Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost.

*Metod Benedik*



## Teološka fakulteta in njeni tečaji

Teološka fakulteta v Ljubljani svoje redne tečaje od leta 1967 naprej imenuje »teološki tečaj« in se pri tem navadno sklicuje tudi na koncilnska priporočila in pobude, ki navajajo k dopolnilnemu in trajnemu študiju.

Ker pa je fakulteta že prej imela vsaj dva tečaja (1961 in 1966), smo v naslovu rajši omenili njene tečaje.

Podatke o teh tečajih lahko zajemamo iz škofijskih okrožnic in deloma iz objav v tisku. Večkrat predavanja nosijo drugačen naslov v napovedi tečaja od tistega naslova, ki ga dobijo pozneje, zlasti v tisku. Mi uporabljamo v našem seznamu končni naslov v tisku. V pregledu navajamo tisto, kar je sedaj dosegljivo za objavo pregleda.

### 4. in 5. aprila 1961\*

#### SVETOPISEMSKI TEČAJ (Aleksič, Cajnkar, Snaj)

Pridružena so tudi predavanja:

Sodobni kristjan se vrača k sv. pismu (Aleksič)

Katehetično in homiletično podajanje verskih in moralnih resnic Geneze (Rozman)

Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem (J. Oražem)

### 13. aprila 1966

#### KONCILSKI ODLOK O SLUŽBI IN ŽIVLJENJU DUHOVNIKOV

Duhovnikovo razmerje do škofa, do sobratov in do laikov (Lenič)

Duhovnikova služba duhovnika, učitelja in vodnika (Strle)

Duhovnost škofijskega duhovnika

Skrb za duhovniške poklice po koncilskih odlokih (J. Oražem)

---

\* Vsi navedeni datumi veljajo za Ljubljano, vendar so tečaji tudi v Mariboru. Zbrani podatki, ki jih je treba dopolniti:

#### Ljubljana

16.—17. 4. 1974

2.—3. 4. 1975

21.—22. 4. 1976

13.—14. 4. 1977

29.—30. 3. 1978

17.—18. 4. 1979

8.—9. 4. 1980

21.—22. 4. 1981

13.—14. 4. 1982

#### Maribor

17.—18. 4. 1974

1.—2. 4. 1976

28.—29. 3. 1977

18.—19. 4. 1979

9.—10. 4. 1980

22.—23. 4. 1981

14.—15. 4. 1982

## TEOLOŠKI TEČAJI

Od 20. do 24. februarja 1967

1.

- Prva poglavja sv. pisma SZ (Aleksič) — BV 1—2/1967, 3—12  
Bog v stvarstvu (Grmič) — BV 1—2/1967, 21—30  
Človek — božja podoba (Steiner)  
Stvarjenje (Janžekovič)  
    Kristus v SZ in NZ (Aleksič) — BV 1—2/1967, 12—20  
    Kristus — mit (Fajdiga)  
    Kristusov zakon (Steiner)  
    Kristocentričnost pri katezezi (Dermota)  
Mysterium paschale — biblično (Cajnkár)  
Mysterium paschale kot osrednja skrivnost krščanstva (Strle) — BV 1—2/1967, 31—53  
Nekaj liturgičnih pogledov na velikonočno skrivnost (Smolik) — BV 1—2/1967, 54—61  
Mysterium paschale — kerigmatično (J. Oražem)  
    Biblična podoba prve Cerkve (Cajnkár)  
    Božje ljudstvo v bogoslužni skupnosti (Perko)  
    Podoba prve Cerkve pri očetih (Miklavčič) — BV 1—2/1967, 62—76  
    Pastoralne metode prve Cerkve (Trstenjak) — BV 1—2/1967, 77—88  
Aleksič je objavil oba prispevka v eni razpravi pod naslovom Enotnost obeh zavez.

17. in 18. april 1968

2.

### PROBLEMI SODOBNEGA VEROVANJA IN ATEIZMA

- Moderna nevera (Grmič)  
Moderno malikovalstvo in praznoverstva (Steiner)  
Problemi teologije verstev (Fajdiga) — BV 1—2/1968, 43—59  
Red božje navzočnosti v svetem pismu (Aleksič) — BV 1—2/1968, 60—79  
Vera v božjo navzočnost in naš čas (Trstenjak) — BV 1—2/1968, 80—96

9. do 10. aprila 1969

3.

### NOVEJŠA DOGNANJA IZ BIBLIČNIH VED

- Sv. pismo o katezezi (Dermota)  
»Zgodovina začetkov« v luči najnovejših odkritij (Rozman) — BV 1—2/1969, 52—63  
Eksegeza izbranih mest iz 1 Mojz 1—11 (Cajnkár)  
Zgodovinska vrednost evangelijev in demitologizacija (Rozman)  
Eksegeza zgodb iz Kristusove mladosti in njegovih čudežev (Cajnkár)

## 1. in 2. aprila 1970

4.

### NOVOSTI IZ FUNDAMENTALNE TEOLOGIJE

- Premiki v fundamentalni teologiji (Fajdiga) — BV 1—2/1970, 58—76  
Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu? (Marolt) — BV 1—2/1970, 77—81  
Novi pogledi na razodetje (Rode) — BV 1—2/1970, 82—90  
Kako približati razodetje katehumenom? (Koncilija) — BV 1—2/1970, 91—95  
Cerkev institucija in odrešenijsko dogajanje (Perko) — BV 1—2/1970, 96—110  
Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešenijsko občestvo (Lešnik) — BV 1—2/1970, 111—118  
Župnija kot institucija in kot odrešenijska skupnost (Uršič) — BV 1—2/1970, 119—126

## 14. in 15. aprila 1971

5.

### DOGMATIKA

- Vera v Boga v času »božje smrti« (Grmič) — BV 1—4/1971, 3—16  
koreferat (Pajk) — BV 1—4/1971, 16—19  
Hierarhija resnic (Strle) — BV 1—4/1971, 20—35  
koreferat (Koncilija) — BV 1—4/1971, 35—37  
Nekatera današnja vprašanja iz nauka o sv. evharistiji (Nadrah) — BV 1—4/1971, 38—49  
koreferat (Rudolf) — BV 1—4/1971, 49—53  
Kristus Bog in človek (Plemenitaš) — BV 1—4/1971, 54—67

## 5. in 6. aprila 1972

6.

### DOGMATIČNA SNOV

- Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti (Grmič) — BV 1—3/1972, 1—12  
koreferat (Majc) — BV 1—3/1972, 12—14  
Skupno in službeno duhovništvo (Plemenitaš) — BV 1—3/1972, 15—26  
Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere (Strle) — BV 1—3/1972, 27—49  
koreferat (Koncilija) — BV 1—3/1972, 49—54  
Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve (Nadrah) — BV 1—3/1972, 55—98  
Karizme so božji darovi, dani posameznikom v korist skupnosti (Marolt) — BV 1—3/1972, 98—102

## 25. in 26. aprila 1973

7.

### MORALNI PROBLEMI

- »Poziv u Kristusu« (Fuček) — BV 3—4/1973, 166—184  
Odnos med moralnim zakonom in vestjo (Šuštar) — BV 3—4/1973, 185—199  
Grieh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi (Valkovič) — BV 3—4/1973, 200—214

Sad ljubezni za življenje sveta (Merlak) — BV 3—4/1973, 237—246  
Sekularizacija in moralne vrednote (Valenčič) — BV 3—4/1973, 215—236  
Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije (Šef) — BV 3—4/1973, 247—263  
Moralna teologija v službi pastoračije (Steiner) — BV 3—4/1973, 149—165

#### 16. in 17. aprila 1974

8.

#### CERKVENO PRAVO

Perspektive in naloge sodobnega cerkvenega prava (Papež) — BV 1—4/1974, 23—32  
Kristjanove osnovne pravice (Ojnik)  
Temelji prava in nova razdelitev po nauku koncila (Brlek)  
Cerkveno sodna praksa (Ojnik) — BV 1—4/1974, 3—9  
Smernice in predlogi za prenovo zakonskega prava (Bevk) — BV 1—4/1974, 10—22  
Zakramentalnost in nerazveznost zakonske zveze (Steiner)  
Zakramenti in nekatoliško poročeni (Steiner)

#### 2. in 3. aprila 1975

9.

#### PASTORALKA

Narava pastoralne teologije (Steiner) — BV 1/1976, 1—14  
Pastoralni načrt (Metlikovec) — BV 2/1976, 233—241  
Nova podoba krščanskega občestva (Valenčič) — BV 1/1976, 15—34  
Duhovnikovo mesto v sodobni pastoračiji (Rajhman) — BV 1/1976, 34—46  
Dušnopastirski pogovor (Vegelj) — BV 4/1975, 428—440

#### 21. in 22. aprila 1976

10.

#### TEOLOŠKO PASTORALNI VIDIK SODOBNEGA EKUMENIZMA

Teološke osnove ekumenskega dialoga danes (Grmič) — BV 3/1976, 301—313  
Pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja (Janežič) — BV 3V 3/1976, 324 do 333  
Perspektive ekumenizma v prihodnosti (Perko)  
Ekumenska usmerjenost sodobnega oznanjevalca (Rode) — BV 3/1976, 314—323  
Ekumenska razsežnost oznanjevanja (Vesenjak)

#### 13. in 14. aprila 1977

11.

#### LITURGIJA

Teologija prenovljenega bogoslužja (Strle) — BV 3/1977, 241—253  
Božja beseda v bogoslužju (Smolik) — BV 3/1977, 254—265

Estetika bogoslužja — splošno (Vodeb)  
Glasba v novem bogoslužju (Trošt)  
Etika estetike (Tominec)  
Novi poudarki molitvenega bogoslužja (Fr. Oražem) — BV 3/1977, 266—275  
Ustvarjalnost v bogoslužju (Vesenjak) — BV 3/1977, 275—285

**29. in 30. marca 1978**

12.

**BIBLIČNE TEME**

Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom (Aleksič) — BV 3/1978, 242—254  
Aktualizacija svetega pisma (Krašovec) — BV 2/1978, 109—120  
Zgodovinska resničnost svetega pisma (Peklaj) — BV 2/1979, 180—192  
Življenjska moč evangelija (Rozman) — BV 3/1978, 255—269  
Bog in človek pri sv. Janezu (Škrinjar) — BV 3/1978, 229—241

**17. in 18. aprila 1979**

13.

**INTERDISCIPLINARNE TEME**

Človeška narava — neznanka sodobne misli (Strle)  
Človeška narava in nadnaravna razsežnost v Pavlovi teologiji (Rozman)  
Dopolnitev naravnega človeka v Bogu (Plemenitaš) — Znamenje 3/1979, 196 do 204  
Novejši moralno-teološki pogledi na naravni moralni zakon (Šuštar) — BV 3/1979, 320—341  
Naravno pravo kot osnova družbenega življenja (Ojnik) — BV 3/1979, 341—356

**8. in 9. aprila 1980**

14.

**RAZODETJE**

Filozofske postavke za razumevanje razodetja (Juhant) — BV 2/1980, 181—192  
Jezus Kristus — lik razodetja (Strle) — BV 2/1980, 193—208  
Pojmovanje razodetja od 1. do 2. vatikanskega koncila (Rode) — BV 2/1980, 209—223  
Premiki v teologiji razodetja in sodobno oznanjevanje (Perko)  
Razodetja kot hermenevtika človeškega bivanja (Grmič) — BV 2/1980, 224—235

**21. in 22. aprila 1981**

15.

**NEKATERA SODOBNA VPRAŠANJA S PODROČJA ZGODOVINE CERKVE,  
POMEMBNA PRI OZNANJEVANJU IN KATEHEZI**

Cerkev in država v prvih stoletjih (Rode) — BV 2/1981, 240—263  
»Mračni srednji vek« (Ožinger)

Cerkev in svoboda v moderni dobi v luči zgodovinskega razvoja (Dolar) — BV 3/1981, 310—329  
Redovništvo v službi Cerkve (Benedik) — BV 3/1981, 330—343  
Zgodovina Cerkve v šolskih učbenikih (Perko) — BV 3/1981, 287—309

### 13. in 14. aprila 1982

16.

#### PASTORALNI ZNAČAJ NOVEGA CERKVENEGA PRAVA

Novi Zakonik — pričakovanja in uresničitve (Milharčič) — BV 2/1982, 125—140  
Premiki v zakonskem pravu (Ojnik) — BV 2/1982, 159—169  
Zakon v srbski pravoslavni Cerkvi (Gorjup)  
Cerkev in država (Ojnik) — BV 2/1982, 183—199  
Božje ljudstvo v novem Zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov (Papež) — BV 2/1982, 141—159  
Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v Cerkvi (Gorjup) — BV 2/1982, 170—182

#### PASTORALNI TEČAJI V SLOVENIJI

Za izhodišče lahko jemljemo dva pregleda teh tečajev, objavljena v  
CSS 3—4/1977, 62—63 (Lešnik, Naši pastoralni tečaji)  
CSS 7—8/1977, 126 (Smolik, »Prazgodovina« slovenskih pastoralnih in teoloških tečajev).

Imenovana pregleda sezeta do vključno 1976. leta.

#### 1977 ZAKRAMENT SPRAVE

Zakrament sprave v človeški razsežnosti (Bohak)  
Zakrament sprave v božji razsežnosti (Šuštar) BV 2/1978, 140—161  
Občestvene oblike spokornosti (Albreht)

#### 1978 PASTORALA V SLUŽBI BOLNIKOV, INVALIDOV, STAREJŠIH IN UMI- RAJOČIH

Antropološko-psihološki vidik (Šef)  
Teološko liturgični vidik (Lipovšek)  
Pastoralni vidik (Goličnik)

#### 1979 ZAKONSKA PASTORALA

Kaj zakonci pričakujemo od Cerkve (Vanja Kržan samo v Ljubljani)  
Zakon v življenju družbe in Cerkve (Podbersič)  
Delo z zakonci po svetu (Balažic)  
Perspektive zakonske pastorale (Rudolf, Škafar, Suštar, Zužek)  
Pregled dela za zakonce in z zakonci (škofijska komisija za zakonce in družino pri ŠPS)

#### 1980 MESTO IN VLOGA (KRŠČANSKE) DRUŽINE V ČLOVEKOVEM ŽIV- LJENJU

Človeka (=družino) sooblikuje čas s svojimi silnicami (Lešnik)  
Zorenje človeške osebe v družini (Pangerl)

**1981 DOSTOJANSTVO ČLOVEKA IN NJEGOVE VESTI**

- Človekovo dostojanstvo (Juhant)
- Vzgoja vesti pri otrocih (Marija Sraka)
- Vzgoja vesti pri odraslih vernikih (V. Kobal)
- Vzgoja vesti pri mladini (Bedernjak)
- Okrogla miza (samo v Ljubljani)

**1982 DELO OBLIKUJE ČLOVEKA**

- Nekateri vidiki antropologije dela (Valenčič)
- Človekovo delo v božjem načrtu (Merlak)
- Pričevanja
- Človek se razvija, ko ljubi svoje delo (H. Žveglič)
- Okrogla miza (samo v Ljubljani)

*Rajko Lešnik*





# BOGOSLOVNI VESTNIK

Uredil Anton Stres

Leto 42

Ljubljana 1982

## RAZPRAVE

### BENEDIK METOD

- Pojav laicizma . . . . . 35

### GORJUP FRANC

- Kristjanove pravice in varstvo zakonitosti v Cerkvi . . . . . 170

### JANEŽIČ STANKO

- Različne oblike vernosti . . . . . 1

### JUHANT JANEZ

- Narava in pomen dela v okrožnici »O človeškem delu« Janeza Pavla II. . . . . 275

### KOVAČ EDVARD

- Emmanuel Lévinas in judovska filozofija . . . . . 441

### KRASOVEC JOŽE

- Judovska in krščanska razlaga Ps 45 (44) . . . . . 397

### LAFON GUY

- Teološki nauk iz preganjanja . . . . . 27

### MERLAK IVAN

- Pravice delovnega človeka . . . . . 287

MILHARČIČ LOJZE

Novi zakonik — pričakovanja in uresničitve . . . . . 125

NADRAH ANTON

Kako spoznati zgodovinskega Jezusa? . . . . . 407  
Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero . . . . . 319

OJNIK STANKO

Cerkev in država . . . . . 183  
Premiki v zakonskem pravu . . . . . 159

ORAŽEM FRANCE

Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja . . . . . 9

PAPEŽ p. VIKTOR

Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov . . . . . 141

ROZMAN FRANCE

Svetopisemska resnica in znanost . . . . . 332

SORČ CIRIL

Teološki pogled na igro . . . . . 301  
Ustvarjeni za veselje . . . . . 200

## STRES ANTON

Heglovo pojmovanje objektivnih struktur svobode . . . . .	45
Nravnost, medsebnostnost in družbenost . . . . .	428

## VALENČIČ RAFKO

Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. »O človeškem delu« . . . . .	261
---	-----

## PREGLEDI

Držati se — Neoprijemljivega (Hans Urs von Balthasar) . . . . .	472
»Hipostatično zedinjenje« (Anton Strle) . . . . .	96
»Laborem exercens« — Primerjava z marksizmom (Jaime Vélez Correa, S. J.) . . . . .	353
Marija in žensko vrašanje (Wolfgang Beinert) . . . . .	483
Notranji grad Terezije Avilske (France Oražem) . . . . .	456
Poenoteni naslovi in kratice svetopisemskih knjig (Francè Rozman)	237
Prešern — mislec novega veka (Janez Juhant) . . . . .	496
Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka (Anton Strle) . . . . .	82
Razredni boj, morala in nasilje (Paul-Dominique Dognin, O. P.) . . . . .	380
Vera v zgodovini in družbi (Drago Ocvirk) . . . . .	64
Zgradba in sporočilo duhovniškega poročila o stvarjenju (1 Mz 1, 1—2, 4a) (Matjaž Turnšek) . . . . .	215
Znanstvena podoba človeka. Razmišljanja o »Psihologiji ustvarjal- nosti« (Janez Juhant) . . . . .	98

## POROČILA

Prvi misijonski simpozij v Rimu (Vilko Fajdiga) . . . . .	393
Teološka fakulteta in njeni tečaji (Rafko Lešnik) . . . . .	523
Teološka fakulteta v akademskem letu 1981—82 (Metod Benedik) . . . . .	516

## IN MEMORIAM

Bibliografija teoloških spisov Štefana Steinerja (Matija Babnik) . . . . .	251
Štefan Steiner kot moralist (Matija Babnik) . . . . .	246

## OCENE

<i>Evdokimov P. N.</i> , L'art de l'icône. Théologie de la beauté (Ciril Sorč) . . . . .	116
<i>Jüngling Hans-Winfried S. J.</i> , Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament (Marijan Peklaj) . . . . .	390
<i>Kroll Gerhard</i> , Auf den Spuren Jesu (Francè Rozman) . . . . .	505
<i>Kuzmič Mihael</i> , Predgovori Štefana Küzmiča (Francè Rozman) . . . . .	242
<i>Kuzmič Peter</i> , Biblijska društva i njihova Biblija na južnoslavenskem tlu u XIX. stoljeću (Francè Rozman) . . . . .	244
<i>Lapide Pinchas - Moltann Jürgen</i> , Jüdischer Monotheismus — Christliche Trinitätslehre (Ciril Sorč) . . . . .	121
<i>Löhner Magnus-Schütz Christian-Wiederkehr Dietrich (Hrsg.)</i> , Mysterium Salutis (Anton Strle) . . . . .	514
<i>Szentmártoni Mihály</i> , Moral Judgement and Depression (Lojze Bratina) . . . . .	123
<i>Tomíć Celestin</i> , Savao-Pavao. Vrijeme, život i djelo apostola Pavla (Francè Rozman) . . . . .	508
<i>Vorgrimler Herbert</i> , Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie (Ciril Sorč) . . . . .	120
***	
Acta ecclesiastica Sloveniae 3 (Anton Ožinger) . . . . .	115
***	
Uvod v sveto pismo nove zaveze (Francè Rozman)) . . . . .	511



# VSEBINA (SUMMARIUM)

## Razprave (Studia)

- Jože Krašovec 397 Judovska in krščanska razlaga Ps 45 (44)  
Die jüdische und die christliche Auslegung  
des Ps 45 (44)  
The Jewish and the Christian  
Interpretation of Ps 45 (44)
- Anton Nadrah 407 Kako spoznati zgodovinskega Jezusa?  
Wie kann man historischen Jesus erkennen?  
Comment arriver à la connaissance de  
Jésus de l'histoire?
- Anton Stres 428 Nравnost, medosebnostnost in družbenost  
Sittlichkeit, Intersubjektivität und  
Gesellschaftlichkeit  
Moralité, intersubjectivité et le social
- Edvard Kovač 441 Emmanuel Lévinas in judovska filozofija  
Emmanuel Lévinas und Jüdische Philosophie  
Emmanuel Lévinas et la philosophie du  
judaïsme

## Pregledi (Miscellanea)

- 456 Notranji grad Terezije Avilske (France  
Oražem)
- 472 Držati se — Neoprijemljivega (Hans Urs  
von Balthasar)
- 483 Marija in žensko vprašanje (Wolfgang  
Beinert)
- 496 Prešeren — mislec novega veka (Janez  
Juhant)

## Ocene (Recensiones)

- 505 Gerhard Kroll, Auf den Spuren Jesu  
(Francè Rozman)
- 508 Celestin Tomić, Savao Pavao (Francè  
Rozman)
- 511 \*\*\* Uvod v Sveto pismo nove zaveze  
(Francè Rozman)
- 514 Magnus Löhrer — Christian Schütz —  
Dietrich Wiederkehr (Hrsg.), Mysterium  
Salutis (Anton Strle)

## Poročila (Notitiae)

- 516 Teološka fakulteta v akademskem letu  
1981–82 (Metod Benedik)
- 523 Teološka fakulteta in njeni tečajji (Rafko  
Lešnik)

- Jože Krašovec      Judovska in krščanska razlaga Ps 45
- Anton Nadrah      Kako spoznati zgodovinskega Jezusa?
- Anton Stres      Nравnost, medosebnostnost  
                            in družbenost
- Edvard Kovač      E. Lévinas in judovska filozofija